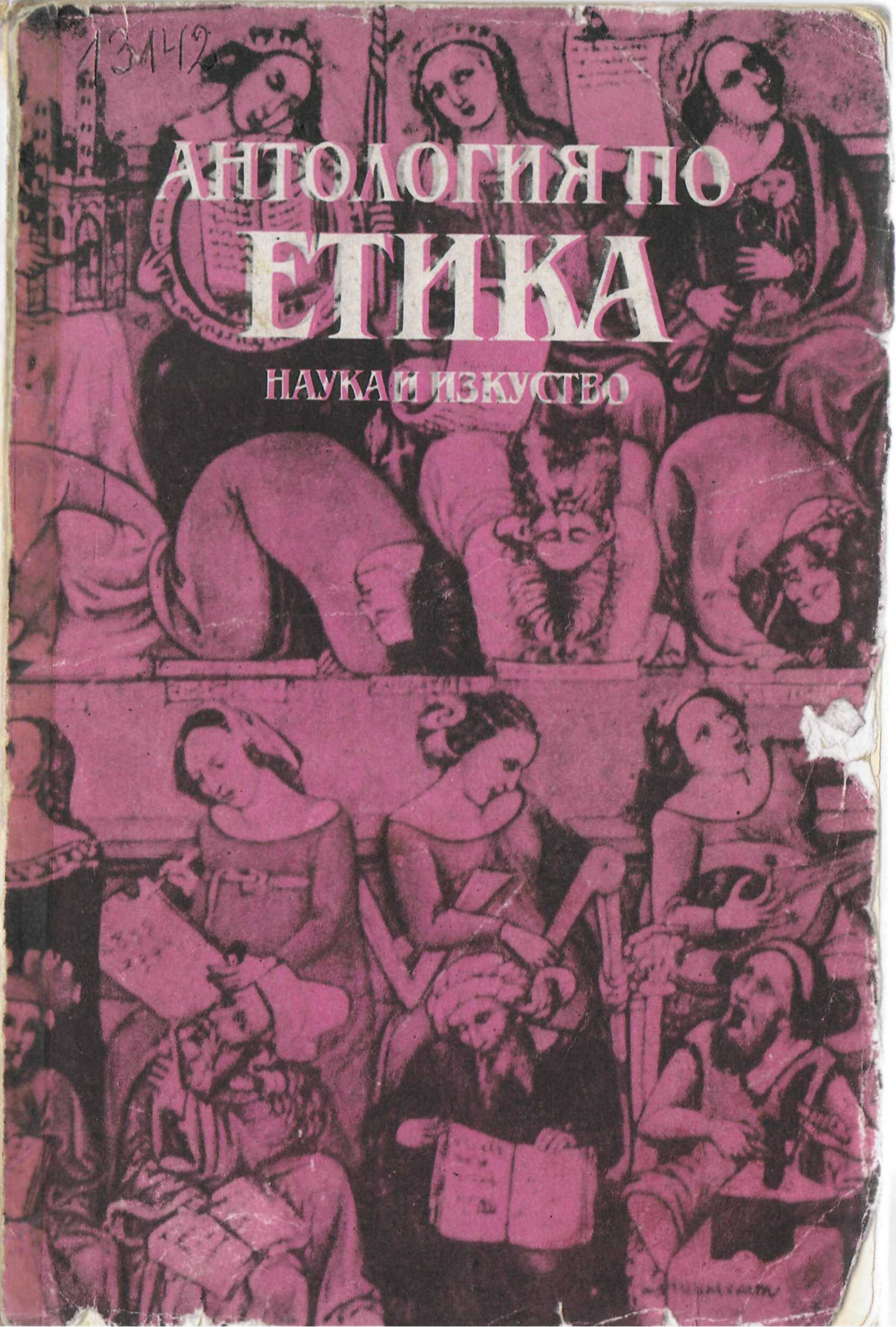
13142

АНТОЛОГИЯ ПО ЕТИКА

НАУКА И ИЗКУСТВО



32673

АНТОЛОГИЯ ПО ЕТИКА

ТОМ 1
ЧАСТ 1

АНТИЧНОСТ. СРЕДНОВЕКОВИЕ. РЕНЕСАНС

Учебно помагало

ВСТЪПИТЕЛНА СТАТИЯ:
Калин Янакиев

СЪСТАВИТЕЛИ:
Вероника Николова, Калин Янакиев,
Кирил Нешев, Недялка Видева

НАУКА И ИЗКУСТВО—СОФИЯ, 1987

000000100900

В първата част от антологията са включени части от философско-етическите съчинения на най-великите мислители на европейската античност, средновековието и Ренесанса. Представени са възгледите на основните школи в античната етика: платонизма и неоплатонизма, перипатетизма, стоицизма и епикурейството. Средновековно-християнската морално-етическа мисъл е представена в своето историко-културно развитие — от най-ранната апологетика, през авторитетната през цялото средновековие патристика до късносредновековната схоластическа и мистическа етика Многоликостта на ренесансовата морална философия е представена чрез избрани фрагменти от Петрарка, Фичино, Макиавели и Лутер Част от текстовете се публикуват за първи път на български език. Освен като учебно пособие за студентите, изучаващи етика, антологията представлява интерес и за всички интересуващи се от историята на моралните идеи.

13142

Инв. № 22622

фэс

©
Калин Тодоров Янакиев
Кирил Михайлов Нешев
Вероника Благоева Николова
Недялка Игнатова Видева
съставители
1987 г.
c/o Jusautor, Sofia

©
Калин Тодоров Янакиев
статия
1987 г.
c/o Jusautor, Sofia

Богдан Иванов Богданов
Румен Иванов Стефанов
Александър Петров Милев
Мирена Христова Славова
Веско Христов Вълчев
Христо Георгиев Данов
Юдит Петрова Филипова
Тодор Петров Томов
Георги Иванов Михайлов
Анна Бориславова Николова
Цочо Христов Бояджиев
Зорка Иванова Попова
Грети Божидар Динкова
Димитър Ангелов Денков
Елена Велкова Велковска
Валя Кирчева Маслинкова
Виолета Петрова Недялкова
Иван Серафимов Тонкин
Албена Найденова Мирчева
Борис Димитров Парашкевов
Румяна Костадинова Сярова
Патриция Богомилова Георгиева
превод
1987 г.
c/o Jusautor, Sofia

Индекс 17

АНТИЧНОСТ, СРЕДНОВЕКОВИЕ, РЕНЕСАНС — ЕВОЛЮЦИЯ И ДИНАМИКА НА НРАВСТВЕНИТЕ СВЕТОГЛЕДИ

Колкото и тривиална да ни изглежда днес — самата идея, че космосът е законоустроен, че е закономерен, представлява може би най-важната, *гениална* светогледна предпоставка на древногръцкото мислене, възприемане и чувстване. Тя изключва от самото начало възможността за господство на хаоса и слепия случай в природата на нещата. Тя всъщност прави възможно самото безусловно, фундаментално разграничаване на едно нещо като необходимо в битието, а на друго — като случайно. Именно според тази светогледна идея не само планетите, звездите, Слънцето и Земята имат своето почиващо на „достатъчни основания", *полагащо им се място,* не само „елементите" и „стихиите" имат строго отговарящи на природата им характеристики, но *и всичко жизненозначимо* е устроено съгласно правила и постоянни отношения. Справедливото деяние е такова *по същността си,* че влече строго и необходимо блаженството на справедливия. Мъдрото познание влече успеха в действието. И всичко това почива на фундаменталната, станала почти несъзнателна предпоставка, че всичко е устроено съприродно *с разума.* Висшето — това е Логосът. А именно универсалният Логос е този, който дава дълбинните основания за приближаването на природното към човешкото и за *съвместяването на човешкото с космическото.* Човекът и универсумът се различават като „микро" и „макро", но затова пък са тъждествени в същественото: в това, че са „космос" (а „космос" на старогръцки означава „порядък", „украса"); че устройството и „посоката" на разума са по природата си същите като устройството и „посоката" на световното цяло.

В духовно-онтологическия си фундамент древногръцката етика е космоцентристки-универсалистично „осигурена" и същевременно древногръцката онтология и космология са антропологично-аксиологично обосновани.

И още нещо за онтологичния фундамент на гръцката етика. Древният грък преживява себе си като обитаващ един свят на стабилността и уравновесеността. Нека мимоходом си припомним за физиката на Аристотел, където движението изобщо се свързва с *отиването към* битие, с онова, което *още не е в нормата.* За гърците не само земята и всяко вещество, но и всичко жизнено значително трябва да се промислят именно от гледна точка на техния статуарен покой, в своята *оптимална положеност.* Практическата дейност на човека според тази онтология трябва и е ориентирана към намирането по възможност на максималната стабилност и съвършената умереност. Нещо повече, всяко значимо „ставане" в света и в живота има привилегирована посочност, то е ставане

винаги на стабилно, завършено, уравновесено битие. Щом „ставането“ е ставане *на нещо*, а „нещо“ означава „космос“, то вече *онтологически* всяко действие е насочено към съвършенство и оптимална завършеност. Може би затова в самия език на гърците τέλος означава и „край“, онова, *към* което нещата са насочени, но също и „цел“, онова, *заради* което нещата имат посока.

Така в самия си фундамент гръцкият „космос“ е осъзвучен с „мярата“, със „съвършенството“, с логосната „изчисленост“. Самият светоглед на елините е в дълбините си онтолого-аксиологичен. Ценност и природа са синтезирани, разум и свят са едно. Естествено е при това положение в корена на гръцкото етическо мислене да лежи някаква пластична, телесно-нравствена категория, която да определя идеалния човек като съвършено природен и като съвършено автономен. И тази прастара епическа категория е *телесната сила*. Защото тъкмо тя изразява оптималната поставеност в природата, тъй да се каже — „изчислеността“ на човешкото в пластичната „формула“ на всемира. На силата се възхищават не само древните епически поети и „олимпийският“ Пиндар, не само досократиците, но и всички класически елински философи. „Силата“ с нейната природосъобразност, с нейната гражданска ценност и с нейната иманентна „естетичност“ образува пластичната, „мускулеста“ субстанция на класическата Сократова ценностна триада — мъжеството, храбростта, умереността. Защото и в трите има съвършено равновесие, „мяра“ и същевременно прекрасна, героическа „сила“, т. е. и трите са едновременно логос и природа. Още по-отчетлив е този изконен синтез в онтолого-аксиологичната ейдология на Платон. Там аксиологическото е универсализирано, космизирано — защото условие за всяко битие тук е размереността, средината, съвършенството, причастността към „идеята“. С други думи, всяко битие, за да е битие, трябва да притежава тези онтологични *добродетели*. От друга страна, у Платон (и това е особено забележимо в утопията на „Държавата“) човешките добродетели са природно зададени. Умът, висшата душа е *природа*, както е природа и гневливата (воинската) душа, както е природа и въжделяващата, низшата душа. Всяка добродетел, за да е добродетел, трябва да бъде природно, телесно фундирана. От трета страна, космическият универсализъм на нравствения живот е очертан и с това, че висшата държавна мъдрост, върхът на съвършенството се достигат освен с личните, съзнателни усилия на човека още и със съдействието на космическия закон, *на съдбата*. По същия начин с една съдбовна, математическа необходимост на „въртенето“ на времената добродетелите се израждат и изгубват в държавата. Тиранът — този предел на безлогосността и на гражданското безсилие, освен продукт на собственото си злонравие е неразделно с това и генетически продукт от деградацията на философската мъдрост на прадедите му в аристократическо високомерие, оттам в олигархическа жадност, оттам в

демократическа безотговорност. Цикълът на Логоса е космически и морален неразделно. Цикълът на Логоса е и цикъл на *силата*.

Но освен космологически фундирани класическите гръцки ценности и добродетели имат още една *съществена* характеристика, която е и характеристика на елинския морален светоглед изобщо. Те са иманентно-обществени, политически (от „полис") добродетели.

Класическият елин е същностно урбанистичен, политичен човек. Той не може и до известно време не желае да бъде просто индивидуалност, самотно изправена срещу космоса. Гръцкият човек не живее „частно", той, така да се каже, живее „площадно". Неговата красива и пропорционално раздвижена фигура не е светската показност на индивидуалиста аристократ от новоевропейския „салон", а фигура на *воин*, фигура, определена от общностния военен *ред*; фигура на оратор, определена от универсалния демосен порядък. Неговата индивидуална личност във всичките си проявления излъчва от самата себе си реда на надиндивидуалното *цяло*. Бягащото или хвърлящото диск гръцко тяло незримо излъчва видението на партньорите в състезанието, на целокупния демос, който е осветил и регламентирал тези прояви на сила и доблест. Не можем да не забележим удивителната *общителност* на класическия елински мъдрец, която тъй много го отличава от новоевропейския „учен" — мълчалив, уединен и „библиотечен". Сократ не е *изследовател* на нравственото. Той е едновременно *проповедник* на ценности и *споделящ* ценности. Той не *измисля* етически формули, а наистина ражда, акушира добродетелите и достойните убеждения *заедно с другите*. Той ги акушира за „юношеството", а не за „науката". И неслучайно Атина започна публично да съди Сократ, когато се оказа морално и политически несъгласна с него, докато много по-несъгласната с Кант и Фихте Германия ги остави на спокойствие в техните кабинети и академически аудитории. Етиките на Аристотел органически се свързват с неговата „Политика", а съвършено позналият висшето благо мъдрец на Платон трябва дори насила да се застави да реализира своята мъдрост *като управление*. Защото в неговите идеи и прозрения има социално-формиращо съдържание, те са *морални* идеи за идеалната *политическа* структура, както и политическата структура — това не е нищо друго освен битието на определени морални идеи. Погледнете също колко „общителни" в самите себе си са добродетелите — средини на Аристотел. „Скромността" не е просто уравновесеност и съвършена „логосност" на вроденото „чувство за срам" — това е равновесна оптималност на човешкото битие *за полиса*, това е стабилизираност на човека *в общностното цяло*. Защото двете „крайности" — порочните извънмерности на „срама", именно изваждат човека от цялото, правят битието му престъпно затворено в себе си и „отстранено" от връзката. Стеснителността де политизира човека, снема го от същностното му място на агората,

където той по определение реализира себе си в общностните проблеми на полиса. „Безсрамието“, „наглостта“ извършват принципно същото и разрушават „общуването“. „Умереността“ е добродетел на „чувството“ и тялото, но и тя не е просто оптималният *за индивида* модус на живеене, а съвършената *за гражданина* „средина“ — защото „безстрастието“ може да е безпечално, но е самотно, а разпуснатостта може да е понякога остро удоволствена, но е също тъй затворена, несподелена, прекомерно „вътрешно“-блага. А класическата гръцка нравственост е също и много „външна“, много „театрално“ проявяваща се.

И тук стигаме до третата основна характеристика на моралния светоглед на класическата елинска епоха. Много често говорят за евдемонизма на елинската нравственост и говорят за този евдемонизъм като за едва ли не „общ дух“ на цялата ѝ история. Наистина едва ли е оправдано да се правят такива генерални екстраполации за духа на една хилядолетна култура само на базата на учениятa от една „кризисна“ за нея епоха. Защото извикваните тук на помощ епикурейство, скептицизъм и стоицизъм вече са рожба на една и смислова, и социална криза на класическа Гърция, за която ще стане дума по-късно.

А всъщност етическите светогледи и на досократиците, и на Сократ, и на Платон и Аристотел имат своите родословни пластове по-скоро в героическата поезия, съпътствувани са от такива културни феномени като класическата реторика и гимнастическо-музическата педагогия. Изглежда, на тази „културологическа невнимателност“ към широкия духовен контекст дължим още срещащата се преводаческа непрецизност, при която гръцките термини ἀγαθόν и ἄριστος (които битуват като централни понятия и във философските построения на платонизма и перипатетизма) се превеждат просто като „добро“ или „благо“. А те винаги са означавали и „превъзходно“, „благородено“, дори „храбро“. За елина (както в известен смисъл и за римлянина) е свойствена по-скоро една *героическа нравственост*, както и една философска *етика на честта и славата*. Доброто и в платонизма, и в перипатетизма се мисли и се осмисля не като изпълнение, не дори и като субективно блаженство (или поне не само така), а като нещо възхитително, нещо, което ти си *отвоював* у другите, нещо, което *е хвалено*. Според Аристотел „наградата за добродетелта се нарича чест“ и Хьойзинха смята, че Аристотел „не разглежда честта като основа или цел на добродетелта, а като образец“. И това е много характерно. На заповедта се подчиняват, към благото се стремят, а с образеца *се състезават*. По такъв начин „агоналното“ (от гр. ἀγών— борба, състезание) начало в класическото гръцко нравствено съзнание е заложено в самите му основи точно тъй, както „космичността“ и „политичността“. За елина нравственото деяние се основава на уверената в себе си и предписваща в дейността си воля, а самата същина на моралното е в похвалното, възхитено и призна-

телно съждение на „рода“, на „полиса“ относно „славните“ (мъдри и граждански) деяния. Това отново личи от съдържанието на кардиналните класически добродетели. Мъжеството и храбростта не са нито напълно евдемонистични, нито напълно ригористични добродетели, а именно *героични* добродетели.

Интересно е да видим какви са съответните на „космичността“ и „политичността“ на моралния светоглед класически гръцки представи *за злото*. В началото казахме, че предвид всеобщото, пронизващо целия космос начало на Логоса и човешкото битие, и човешките действия онтологически, по „природен закон“ се стремят към правилното, функционалното и съвършеното — т. е. те са онтологически определени към „добро“. Но как е възможно тогава злото?

Според най-стария и най-дълготрайно господствувалия философско-етически възглед, изказан още от Сократ (според „Спомените“ на Ксенофонт) *е невъзможно* човек, който знае какво е добро, да избере да върши зло. Невъзможно е човек да твърди, че нещо е добро (и да го твърди убедено и искрено), и да противодействува на доброто. Ако някой все пак противодействува на някакво „правилно“ положение на нещата, това неминуемо означава, че това положение *не е добро* поне за него. Съгласно тази фундаментална предпоставка злото може да бъде значи само *грешка*, едно погрешно съждение *за доброто* и нищо повече от това. Невежеството и злото се отъждествяват на базата на дълбинния синтез на Логос и ценност, на „природа“ и „норма“. Злото е без-логосното, онова, до което космическият принцип на порядъка и уравновесяващото „изчисление“ не се е допрял. Тъкмо затова злото се съзира от гръцките мислители в хаотично-страстното, в недокоснатото от ума, в грубо-телесното, некосмизирано-под-лежащото. А то се изразява с гръцката дума χθών — „земя“, но в смисъл на необработеност, първична дивост и близост до първоначалния „хаос“. Хтоничното е най-плътното, най-телесното и същевременно е най-неизразимото, най-неосветеното, „мрачното“. В митологията хтоничното изразява амбивалентно и тежката любовна задушевност, и най-жестоката разрушителност. Страстно-под-лежащото (в тялото на човека — преди „култивирането му“, в природата — в некосмизираната ѝ материя) е отсъствие на цели, на направления, на основания — и тъкмо затова то е безсилие (парадоксално, но именно — безсилие на мощта). Именно сляпото е символ на пасивност, макар че то може да обладава изключителна мощ, напрегнатост, съпротивляемост. Но все пак като пасивност „хтоничното зло“ е преформируемо, преодолимо — то е *принципно слабо*, и тук се корени общият, оптимистичен героико-трагико-оптимистичен дух на класическата антична моралност. Тази мисловна убеденост в гениално дълбок вариант е възпроизведена и обоснована в една от най-значителните философски постройки на античността изобщо — в хилеморфизма на Аристотел. Хилеморфизмът не е само

натурфилософия, не е само космология — той е най-общ принцип на всичко битийно, а затова е *и аксиологически принцип*. Затова той е и основание за разбирането на „вродеността“ на не-логосните страсти и влечения и за тяхното вторично, интелектуално-морално *подчиняване*, побеждаване и у-равно-весяване. Добродетелта е оформящо *знание* и знанието е добродетел. Знанието, както и силата пронизват всяка добродетел, мъдрецът, както и героят са символи на съвършения човек.

Човекът в перипатетизма е до голяма степен онтологически невинен поради това, че злото-хтонизъм просто по природата си *не може да не се* бунтува в него. Злото в него не е толкова зла воля, а стихиен зов на неустроената природа. Именно в такъв смисъл тълкуването на злото като коренящо се в ὕλη (гр. — материята), в страстите сами по себе си неминуемо превръща това зло в „проклятие“ на човешката природа, в своего рода „трагическа вина“ (а трагическата вина е винаги до голяма степен невинна вина — повече нещастие, отколкото поквара — според същия този Аристотел).

Общият дух на своеобразен „физикализъм“ на елинските етически понятия изобщо естествено твърде много ги универсализира и някак си по-слабо ги вменява на човека. И добродетелта, и злото се мислят по-скоро като едно свойство, като една природна способност, а това вече ги сближава с „функцията“, твърде ги обективира. Онтолого-аксиологичният синтез е „изместен“ по посока на онтологичното.

И точно тук, в същата тази космоцентричност и обективистична логосност на класическия елин, която в началото нарекохме „гениална“, точно в тази геометрично-урбанистична онтология се крие зародишът на една трагична *смислова криза*, опасността от едно „излитане“ към космическите сфери, способно да влезе в конфликт с човека. Наистина приемането на космическото или политическото *цяло* като „привилегирована“ реалност, на която индивидуалночовешкото е *само подчинен* елемент, лесно може да доведе до илюзията, че всички човешки проблеми са всъщност само космологични или политически проблеми и ако космосът или държавата не позволяват тяхното решаване по друг начин от определения, то друг начин *и не бива да се търси*. И наистина от гледна точка на динамично-стабилния космос живеенето и умирането на конкретния човек не са нищо друго освен ритмични осцилации на „оптимизираното“ в себе си битие и щом така е правилно за „космоса“, то отричането на смъртта, на болката, което човекът непрестанно извършва, просто няма значение или е също една погрешна (и следователно недобра и немъдра) страст. Така поне смятат древните стоици. Тогава не стремежът към щастие и удоволствие, а именно свикването със смъртта и нещастието би било мъдростта, би било *доброто*. Едно неутешително, сурово добро, което не е вече бляскавост или блаженство, а по-скоро *безстрастие* (макар и „мъдро“).

С няколко щриха се опитахме да очертаем смисловата криза на настъпилата епоха *на елинизма* (от към края на IV — началото на III в. пр. н. е.). Защото за-разбирането на *етиката* на елинизма е важно да схванем и тази смислова кризисност на епохата. Социалните кризи невинаги могат да ни дадат непосредствено разбиране на моралния дух в тази епоха, защото крушението на Гърция е факт, но и разцветът на Рим е факт, а същевременно тъкмо в разцвета на Рим разцъфтяват и римският стоицизъм, и скептицизмът, и дори „аутсайдерският", скитнически кинизъм. Как да обясним това?

Гледането на човека „отвън" — от гледна точка на универсалния логос, е допустимо до определена *смислова* граница. Дотогава, докато космичната и държавната логичност се оказват гаранция за оптимализирането на *човешкия* живот. Дотогава човекът спокойно „лежи" върху земята и се възхищава от „естествеността" си. Но когато иманентно заложената в тази логичност, универсалистичност и неиндивидуалистичност „отлети" прекалено високо (както се получава по линията на етическия идеализъм на Сократ, Платон и Аристотел) и се разкрие пълната зависимост и потопеност на човека в космичните закони, когато космосът застане като единствено допустимия, несъобразен с индивидите *ред*, в който всички партикуларни същества са само *негови* „вътрешни органи", човекът започва да се гърчи в своята съвършена подчиненост. Олимпийски смеещото се божество му се представя вече като безответен деспот, който не дава сметка за моралната цена, с която осъществява собствените си замисли.

Тъкмо доколкото космическата съобразеност на човека вече му е станала *чужда,* обективно оптималното вече губи ореола си на добро-и-за-субекта; неговото място се заема от субективно оптималното. То е *човешкото* добро. И то не е вече „умереността" напр. (тя и без друго е *наложен* предел върху човека), не е гражданската служба (и тя е без друго вземаното от човека, от страна на разрасналата се, вече не „човекообразна", твърде свръхлична държава), а тъкмо обратното им. Например това е *удоволствието.* И епикуреизмът тръгва в дългия си поход за отвоюване на това вече частно-човешко добро. Походът е неуспешен, защото удоволствието трябва да се отвоюва *от* универсално-космическия Логос, а затова трябва да се използват непрекъснато отстъпки. Природата „наказва" прекомерното удоволствие, значи то трябва да е само умерено. Но природата в своя универсално-оптимален цикъл също и отнема човека от самия него, умъртвява го. Значи главното за отвоюването на човешкото добро от царството на болката е *безстрашието.* Радвай се умерено и независимо докато можеш и не се бой от бъдещето — „когато смъртта е тук, нас ни няма; когато ние сме тук, смъртта още я няма" — казва с кротка и вече попримирена усмивка философският вестител на елинизма, човечният мъдрец Епикур. Но и за „херолдите" на космическия, все-

пронизващ Логос — за гръцките стоици — съобразеността с природата вече означава пълна помръкналост на индивидуалното в човека. Всички индивидуално-жизнени импулси са „страсти“, а всички те са не-разумни, против Логоса са. Доброто и мъдрото са само дело на студения ум; вътрешната природа на мъдреца обаче е пълно мълчание — безстрастие, „апатия“. Пълнокръвната, самоуверена, автономна добродетелност на класическия грък, която правеше от добрата му воля предписващо, дори състезаващо се начало, е ликвидирана. Може би затова добродетелността се превръща от героическо предписание и манифестиране на автономна телесно-интелектуална сила в студено *изпълняване на дълга* без страсти и дори *въпреки* страстите.

И все пак елинизмът и в късната си римска фаза не престава да бъде универсалистки-логичен. Цицерон се възхищава и копира не само от стоиците, но и от Платон и Аристотел. Етиката му е етика на самообладанието, но и етика на държавническата доблест, етика на човека-в-цялото. Дори в самия край на своята идейна история елинистическият Рим е настроен към гигантските универсалистични постройки и визии, но той *все по-мазохистично* се наслаждава на архаичния принцип на „силата“, на принципа на космичността — трансцендентна спрямо човешката жизнена съдба. Може би най-покъртително тук е наистина мазохистичното примирение на последния голям стоик—Марк Аврелий, с всеизтриващия и несъприроден с хуманността космически ритъм, с това, че човекът не е нищо друго освен късче природа и значи в последна сметка е изцяло обсебен от обективните и иморални закони на φύσις-а. Показателно е почти „сладострастното“ възхищение *от властта* на космоса, чието величие вече се съзира главно в това, че „толкова много хора са умрели“. Парадоксалното е, че въпреки абсолютно ясното, „декадентско“ съзнание за ледената несъприродност на космическата „хармония“ с всички човешки установления философът император я съзерцава с влюбен поглед на религиозен фанатик, който отчаяно се отрича от човешката смисленост в името на геометрико-вселенската смисленост. Може би този вече не етически, а именно религиозен култ към архаичната „сила“ и трансценденцията могат да ни обяснят защо този човечен и уравновесен император все пак е бил един от гонителите на вече появилото се християнство. И неговият идеен предходник Сенека, който все още се стреми морално *да утеши* човека, да му покаже, че вътрешното достойнство и разумност са морално неотчуждаеми, все пак стига дотам да твърди, че *животът* с това достойнство и с тази разумност е напълно ирационално отчуждаем. Моралът на „Писма към Луцилий“ е безумно героичен и заедно с това напълно безжизнен. А може би тъкмо затова той е *само героичен*, защото трябва да е независим от живота.

Трагични нотки се дочуват и у последния, гениален реставратор на античната универсална онтология — Плотин. В етиката

той не може да предложи нищо истински потребно, защото сега вече не е потребна героическа, самотна *сила*, а поне мъничко *човешка слабост*. Нуждата на слабия човек и потребността от трансцендентно смиляване, зачитане на индивидуалните „дълбини", пренасят роденото на юдейска почва християнство в колапсиралия от безлично-държавна сила Рим. Защото ставало ясно, че се изисква един екзистенц-минимум от слабост и индивидуална признатост, за да има смисъл човек изобщо нещо да прави. Нужна била благословената нужда, за да насочва тя към земята и нейното ежедневно обработване (редом с героическата „непривързаност" Сенека възпява и простото, земеделско-воинско битие на Катон Стария и го прави с истинска нравствена носталгия). Нужна била благословената липса, за да тласка тя хората един към друг и да ги обвързва (и тъкмо носталгията по тази бедност е причината царедворецът Сенека да идеализира патриархално-републиканския Рим). Нужна била благословената съпротива, за да насочва тя към суровата сериозност на политиката и войната, към суровото, загрижено размишление и предприемане. Нужна била благословената малкост на територията, за да се усеща идентичността, за да се удържа народността, жизнено-обозримото „ние". Но всичко това го нямало вече. Рим бил претъпкана житница, която ничий императорски разгул не успявал да опразни и затова вече *не бил земя*. Рим бил гигантска постигнатост и затова *не бил вече общество*. Рим бил безграничната власт и затова бил вече ужасяващо *бездействие*. Рим бил вече цялото човечество и затова *не бил вече Рим* — бил всички и никой. Рим открил трагично, че Олимп е безсмисленост и се въртял в себе си „олимпийски" безгрижно — проливал кръвта си, защото тя не му трябвала, пирувал у Трималхион, защото нямало какво да прави, мечтаел с безумната глава на Калигула светът да има „само една шия, за да може да я отсече изведнъж". Рим престанал да се съизмерва със самия себе си, човекът „анихилирал" в реда на държавно въплътената космическа наредба. Човекът усетил вече в самата си утроба своето неизмеримо нищожество спрямо изплъзналата се от ръцете му държава, той бил смазан от своя собствен Рим. Гигантската държава се „озъбила" и показала на индивидуалния човек, че тъкмо поради своята мощ не се нуждае вече нито от мишците, нито от ума, нито от красноречието му. Жито и хляб имало и точно затова нямало нужда от земеделци; имало от пиле мляко, имало съкровища и точно затова нямало нужда от хора. Нищо не липсвало и тъкмо затова никой не можел да липсва на никого. Човекът престанал да има назначение — нито в космоса, нито в социума. Етиката на Епиктет внушава на човека, че той не бива да обръща внимание и на самия себе си, и издигнала като висше благо именно „нищото" — блаженото „нищо" на абсурдно-свободния в себе си и от себе си човек.

Дори от роби вече нямало нужда в Рим — започнали масово да ги освобождават, с което и господарите се „освобождавали"

от своето господарство: градът се декласирал. Грамадната маса от излишни за самозадоволяващата се държава и излишни един за друг хора се скитали безцелно по форумите, под огромното държавно и космическо небе, което се въртяло в самото себе си и не виждало вече човеците.

Може би всичко това ще ни приближи до разбирането на първоначалната апология на бедността, простотата, слабостта и индивидуалната глъбина у ранните християни. С някаква катастрофичност ранните християнски отци описват актове на демонстративно раздаване на личните богатства, на демонстративно оттегляне *от силата* и потапяне *в нищетата* — нищетата, която възвръща интензивното самоусещане на индивидуалността, на болката и нуждата. Която свързва независимо от държавата *с персоналния човек*, с чувствения, болен, дори уродлив човек. Изгражда се едно своеобразно „аутсайдерско" *братство* — общество, фундирано не върху космическия Логос, а върху непосредственото състрадание и персоналната потребност.

Йероним Блажени (един от „църковните отци") така описва „братството", което се образувало около „покаялия се" и раздал имуществото си римски гражданин Памахий: „. . . Дверите, които изригваха по-рано тълпи от гости, се обсаждат сега от бедняци. Кой с подуто тяло, готово да роди смърт; кой без език и ням, лишен и от това, с което би могъл да умолява за помощ. . . Окръжен от тази тълпа, върви с тях, лелее Христа, от калта им се измива. Управител на бедняците и съпросяк на алчущите, бърза той към небесата." Това не е вече суровата простота на кинизма, не е и безстрашието на стоиците — това е истинско любовно единение с човека в неговата гола индивидуалност. Мизерията е станала път към изгубената персоналност на човека. Затова тук няма просто едно изпълняване на дълг, а живо индивидуално *чувство* за болката и милосърдието. Може би затова в раннохристиянската етика персоналното състрадание е не *само* състрадание, но и умилена *радост* — радост от непосредствеността на чувството и общуването. Това не са просто и само морални деяния, но и актове на уникална себереализация — независимо от предначертаното и законоположеното. Християнството открива чувствеността в морала и я поставя над рационалността. От морал-форма, морал-логос, се преминава към морал-чувство, морал-екзалтация. Именно затова в смисловия заряд на мита, *очовечаването* на бога Логос трябва да бъде катастрофичен, смъкващ акт и точно с това същото това очовечаване ще бъде и ще може да бъде освободителен, бляскав и празничен акт. Исус Христос е единосъщен и тъждествен с Отеца си — самия трансцендентен творец и принцип на вселената, и в същото време тъкмо той жертвено се е приравнил с човека, изтърпял е всички телесни страдания и дори гибелта на едно напълно индивидуално същество. Огромният, ужасяващо-съвършен и ледено-блажен космически прин-

цип бива срутен в болката, бива кощунствено разпнат и в този пароксичен миг нещастният, оставен на самия себе си, смъртен човек отново е станал *всичко* във всемира, защото принципът на това всичко, самият бог Христос, жертвено се е принизил и вселил в него. Човешката низина празнува своята трагична реабилитация. Това е парадоксално удовлетворяване на „смисловата болка" на късната античност и тъкмо затова така самозабравено, въпреки парадокса умиращият античен свят го приема все повече и повече. В раннохристиянската етика завинаги ляга антиномичността: от една страна, съкрушеността от нищожността, от „греховността" на човешката природа, която изисква радикално, жертвено самоотричане, от друга страна — умиленият възторг от слабостта и от същото това самоотричане.

Парадоксалността и емоционалната непосредственост на раннохристиянския морален светоглед силно го отличават от класическия елински. Докато елинското разбиране за доброто като цивилизаторска, логосна победа над хтоничното и неустроеното, *над непосредственото*, го привижда като математико-юридическо и окултуряващо, то християнският идеал за *доброто като любов* напълно го лишава от вторичноформиращите му „политични" функции. Нима символът на чистата любов у християните — „агнешът", може да е същевременно символ на един „победител", на един властник над изконните зли стихии, на един усмирител? Самата висша спонтанност на тази християнска добродетел се манифестира не чрез разбиращия разум, а чрез вроденото, индивидуално чувство. Любовта към доброто се разбира в античността като *интелектуален порив, идещ от съзнанието*, в християнството обаче тя се схваща вече изключително като *дълбинно спонтанно чувство*.

И тъкмо защото раннохристиянският морал е един персоналистичен морал, той достига дотам да обяви доброто просто за „любов", а злото в такъв случай за ирационално-необяснима „изневяра" на доброто чувство, за чувствена студенина (такъв именно е грехът на Адам и Ева). Християнското съзнание — и това е особено съществено — не само не е склонно да сближава понятията „добро" и „цивилизовано", но е по-скоро настроено да смята за добро само изначално-спонтанното, първичното, само това, което *е добро в неведение*. Колкото са многобройни примерите за сближаване на доброто и интелигентното в класическото елинско морално съзнание, толкова са многобройни и примерите за тяхното раздалечаване в евангелията (за нравствен образец се сочат „нищите духом", „децата"). Най-същественото, което се забелязва в раннохристиянското разбиране за доброто, е, че то не се обявява за противоположно на първичното, „невежественото". Напротив, пълната нецивилизованост и девственост се обявява не за безформен възел от страсти, а за *неизкушеност*. Тъкмо в съвършено чистата, недокосната още от „света", в самозабра-

вената и безпаметната душа съществува нецивилизационният, сътворен от бога белег на рождена доверчивост и спонтанна привързаност. Вместо в интелигентното, в *мъдреца*, християните намират същинското, нелицемерно добро *в децата*.

Но все пак злото съществува в света и у човека. Откъде ще се вземе то, след като тъкмо непосредствената „глъбина" на човека и първозданната природа са добри? И у ранните християни отчетливо се забелязва едно преобръщане на античния онтолого-аксиологичен порядък. Онова, което за елините беше доброто — т. е. осъразмерения, „култивиран" космос, прекрасната държава на езическите богове и политичният, образован човек, за християните става „царство на Сатаната". Тъкмо „светскостта" и гордата културност на човека се привиждат вече като плодовете на „първородния грях". Човекът е „забравил" за безпаметната си, детска отдаденост на бога, обърнал се е към себе си, вплел се е в света и в светските дела, прилепил се е към „външната красота" — а тази „външна красота" и това високомерно състезателство, това общество на жаждата, удоволствията и волята за власт е „царство на Кесаря" и на „демона". Необходимо е радикално *освобождаване* от този „свят", от тази суетна „политичност" и завръщане в детскостта. Нужно е себеотричане от своето „мъдро", самовлюбено и с това студено, „възрастно" „аз". Непосредственото, религиозно-изконното лежи „отдолу". На повърхността човек е „облепен" с одяволения вече „логос" и с одяволената природна „страстност". Това дълбинно дуалистическо схващане не е преодоляно докрай дори от антиманихееца Августин. И за него идеалният образец, подтикнал го към „религиозно обръщане", е пустинникът, напусналият света и своето „Аз" Антоний Велики. И за него любовта към бога е отричането от всички светски привързаности. Висшето богопознание е детски-неартикулиран възторг, а доброто е предаването на своята воля в ръцете на бога — единствената истинна реалност. Макар че човекът съгрешава сам и по своя воля, той някак си и не може да не съгреши, подтикнат от този съблазнителен на всяка крачка свят и от своя собствен, горделив разум. Затова възвръщането към изконната, персонална доброта е мислимо само чрез милостта, *благодатта на бога*, не толкова чрез собствените нравствени усилия. След радикалното „излизане" от този свят и от своето греховно „Аз" човекът вече е способен да обича и да облагодетелствува ближните си, но това вече става не от собствено „Аз", а някак в безпаметство, по *божие*, а не толкова по *човешко* вдъхновение. Непосредствеността, любовността на моралното добро постепенно се превръща в „боговдъхновение", в резултат на което пък персоналното „братство", не-държавното, християнско „общежитие" прераства в свише движено и организирано *мистическо* „общежитие". Чрез екзалтираните „чада" на бога като морален *субект* действува единствено самото Провидение.

Поради дълбината, в която лежи „детското“ ядро на праведната личност, актът на саможертвеното покаяние и процесът на дълбинното очистване на душата от цялата „светскост“ се оказват изключително трудни. А именно това е същинският морален акт на човека, който му е „онтологически“ определен. Времената на непосредствения потрес от смисловото и историческо крушение на Рим отминават и жертвената треска на раздаване на богатства, доброволно отшелничество и религиозни обръщения утихва. Спасението от личната греховност и от „дяволскостта“ на света вече не могат да се осъществяват само на базата на личностния катарзис и мигновените мъченически просветления. Времето на „сърдечното“ християнство отминава, още повече след като Константин Велики (императорът, обявил новата религия за официална в империята) прокламира, че от днес нататък самото „царство на Кесаря“ се заема да осъществява „града божий“ на земята. Във Византия (както по-късно и в Русия) върховният владетел става и върховното свещено лице. Политиката се слива с благодатта и една от функциите на „християнския император“ става тази да бъде върховен „баща“ на „влюбените“ в него и в бога Христови „чада“; да ги наказва за спонтанните им грехове и да ги „отучва“ от самолюбивото им„ Аз“. Във Византия настъпва времето на цезарепапизма. Фигурата на бога като „Вседържител“ неимоверно се издига за сметка на фигурата на бога като „разпнат“ брат и „син человечески“. Жертвеното самопринизяване с цел да се влезе в дълбинно-непосредствена връзка с хората и света вече не може да разчита само на личното вдъхновение и божията благодат — то трябва да се извършва методично и по известни „правила“. Възниква манастирът като средство *за възпитаване* в християнските добродетели. Усвояването на доброто като мъдро познание и социално умение, като разумен самоконтрол, чиито учители в древна Гърция бяха мъдрецът, ораторът и публично размишляващият *политик*, се заменя в християнството с усвояването на спасителната „детскост“ в светоусещането и със самозабравеното взаимно „служене“. Това спасително скъсване със „светскостта“, с плътта, с неперсоналното, комерческо държавно общество може да протича вече не като методично „образоване“ и „усвояване“ на публични ценности, а като *катарзисна методика* по снизяването и „очистването“ на съзнанието, до пълна *обладаност* от мистическо чувство. А учителят в този морален път става игуменът — проводникът на божията благодат тук на земята. От съакуширащ в „раждането“ на оптималния, светски социален порядък този учител се превръща в харизматичен „баща“, *хирург на душата*, бичуващ или вземащ у себе си греховното „сърце“ на монаха. „Манастирските устави“ на Василий Велики ясно ни показват тази картина.

И все пак ако тенденциите в източната част на Европа са поскоро към оттласкване от античния ценностен универсуум (чийто дух продължава да витае във Византия и да води до постоянни

к нфликтни напрежения в културния живот), то в Западна Европа нещата стоят и остават по-иначе. Тъкмо защото на Запад „служителите на Христа“ са принудени да бъдат и политически дейци, и административни лица, и единствени културостроители. във варваризирана Западна Европа античното духовно наследство се оказва единствената основа, върху която може да се строи и политическият, и юридическият, и гражданският живот изобщо. Тъкмо тази, бихме казали, „юридическа вплетеност“ на западното християнство в „царството на Кесаря“ запазва в него духа на рационалното изследване, духа на политичността и донякъде на светскостта изобщо. Докато на Изток античната държавност приема християнската персоналистична духовно т и образува напрегнато-конфликтно единство с нея, то на Запад самото християнство се пронизва от античния, държавен дух и се метаморфозира от него. Доброто на Запад е освен „детско“ смирение, екзалтация и персонално „служене“, още и „рацио“, още и социалностроителска мъдрост, усвоявана от една т адиция, чийто единствен компетентен хранител е християнският *духовник*. Това обстоятелство определя стила и на духовническия морален светоглед. Върху добродетелта трябва да се *мисли,* върху добродетелта може и трябва да се изгражда и светското общежитие. Доброто трябва да е и универсален обществен *закон,* а не само персонално и екзалтирано чувство. У средновековните отци и мислители на Запад остава една дълбинна убеденост *в автономността* на добрия *разум* у човека. Макар че това не е вече мъдрият *разчет* на обществения античен човек, не е самоувереното осъзнаване и *състезаване* с онтологическия *образец*, това не е обаче и ирационалното, вдъхновено служене и подчинение на аскетичния православен монах. Особено е забележима тази своеобразност в схващането на добродетелността у Абелар. У него това е дълбинно духовно чувство, което непосредствено ни подтиква към добро и също тъй непосредствено ни осъжда при грях. И все пак това не е безсъзнанието на боговдъхновеността, а лично, автономно и дори *съзнателно* чувство, което независимо от всякаква разсъдъчна аргументация ни скланя обаче към осъзнато „съгласие“ и желаене на доброто деяние. В това отношението е еднородно и с непосредствеността и персоналността на „любовта“, и с рационалността и общовалидността на „разбирането“. Доброто затова е именно *морално* добро, защото е спонтанно, базирано само върху личното съгласие, обективно-неподсигурено е. И в същото време това „чувство“ не е само „чувство“ — някакъв невменим, благодатен „любовен дар“, а именно автономна човешка воля и отсъденост. У самият Абелар това разбиране на добродетелността непрестанно се конфронтира с едно друго, по-общоразпространено схващане. Според последното по своя воля човекът може да извърши *само грях* и добродетелността тогава е по-скоро *страдателно потискане на волята,* героическо *самоотрицание*. Понякога тъкмо в кон-

френтацията на добродетелното „служене“ с волята Абелар вижда самата ценност на добродея нито.

Всъщност именно като такъв *страдателен*, самоотрицателен път към божествената доброта описва пътя на човека съвременникът и гонителят на Абелар, мистикът Бернар Клервоски. В своята „Проповед към Песен на песните“ той ни рисува един трагико-катарзисен път на човека към неговото пълно лишаване от самия себе си, към неговото „обратно раждане“ от земята в лоното на бога. Първата стъпка извършва тук именно свободната воля и тази стъпка е жестокото покаяние, жестокото самоизтребление, защото тя е фатално съблазнена от греховете. Онова, което й остава да може, е именно възжелаването на собствената гибел като природно и „земно“ същество. Едва от пълното покаяние и „освобождение“ от самия себе си човекът става способен да „изпълнява“ волята на бога — безгрешния и добродетелния. Тогава именно чрез безпрекословно спазване на неговите заповеди (не чрез лична, автономна добродетелност, която за грешния е невъзможна) човекът може да върши добро, да се отнася персонално-любовно към всяко живо, без каквото и да било самолюбие и е безпаметна в подчинението жертвоготовност. Третата стъпка, сливането „с устните на бога“, идва след този нелек и трънлив път и означава вече пълното умиране на самостта. Човекът става тъждествен с бога, изпепелява се в него, става едно с всеблагия Христос-Логос. Но за разлика от античното, активно усвояване на космическия Логос Бернар Клервоски проповядва едно любовно „изчезване“ в него. Не човекът *се изпълва* с Логоса, а човекът *се изтласква* от Логоса, става *нищо* в неговата сублимна пълнота.

Става нещо много своеобразно. Свободната човешка воля християните освобождават от всяка онтологична връзка с природата, с държавата; „отвързват я“ от субстанциалната и подчиненост на природните ритми, отвързват я от родово-държавната и плът. По този начин човекът престава да бъде в себе си „вътрешен орган“ на *цялото* и за първи път се появява като чиста, дълбинна субективност, като персоналност, афицирана и в последна сметка ръководена само от самата себе си. Индивидуалният човек става онтологична „дълбина“ едва в християнската антропология. В същото време тази „свободна воля“ се оказва *съдбовно* склонна към избирането на самолюбието, греховността, разврата, злото изобщо. Тя, бидейки оставена сама на себе си, се покорява отново на сляпата природа и на безчовечния Кесар, но сега това се прави персонално — не природно-страстно, а дълбинно-произволно. С други думи, „свободната воля“ сама по себе си е склонна към „изневяра“. Затова тя *не бива* да остава „сама на себе си“, за да се запази като добра, „влюбена“, „братска“ и „синовна“ воля. *Позитивното* изявление на нейната *свобода* може да бъде и трябва да бъде само жертвено проявление на едно *доброволно подчинение*, достигащо до самоотричане. По този начин добродеянието се оказ-

ва вече не персонално в собствения смисъл, а именно само-забвенно-изпълнителско — спонтанно, доколкото се извършва без контрола на автономното решение и пасивно, доколкото не се „афицира“ отвътре. Добродеянието се оказва само *момент* от самоотрицанието на свободната воля. То не е целта и висшата ценност за човека, а само *знак*, че висшата ценност е почти достигната. А тази ценност е уподобяването, сливането с бога. В добродетелния, служещ живот се цени не толкова неговото съдържание, а неговата психическа атмосфера — атмосферата на самоотреченост и изпълненост с трансцендентното божие битие. И все пак началният движещ мотив на това героическо „самоопразване“ на волята, на това „угасване в бога“ *е личен*. Това е единствената лична, автономна добродетел, която човек трябва да извърши *из себе си*, из дълбините си — и тази добродетел, този мотив е любовта. Любовта към абсолютното добро — бога, а не любовта към хората— обекти на добродеянията, ръководи или трябва да ръководи християнина в неговото смирено изпълнение на „заветите“ божии. Затова себераздаването на света и дори на враговете е вдъхновено не толкова от непосредствената любов към този свят и тези врагове, а от любов към бога, *чиято воля* е да правим така. Моралното деяние не е героическо полагане на образец, не е автономен нравствен живот, а „подражание на Христа“ (каквото върши цял живот напр. Франциск Асизки).

Ако античните добродетели са винаги „мускулести“, преоформяващи добродетели, ако „прометеизмът“ е *силен като живота*, който облагородява „материята възприемница“, християнско-мистическата „любов“ е винаги страдателна, тя е именно „силна като смъртта“ (както се изразява Майстер Екхарт — един от най-интересните средновековни мистически философи).

Но средновековието, особено западноевропейското, съвсем не е само мистика. Казахме вече, че във връзка със специфичната културна ситуация на западноевропейското духовенство (почти през цялото средновековие то е единственото образовано съсловие), общото културостроителство и политическата мъдрост (дори управлението понякога) ляга върху неговите плещи. Това изработва специфичната културнополитическа, месианистична идеология на западния папизъм. Самото християнско учение започва да се осмисля като светско-и-духовно, като морално-религиозно и политически-религиозно учение, а в тази връзка фигурата на християнина се преосмисля и от влюбен в бога монах той се превръща в светски *учител*; в законоустроител и дори в нещо като Платоновия жрец монарх. Тъкмо на тази идейно-културна почва възроденото чрез арабите, енциклопедично аристотелианство става особено подходящо за всесветските „учителни“ стремежи на католицизма. Християнската общност вече не се мисли просто като съ-влюбени в Христа и съ-възлюбени от бога братя деца, а се осмисля като духовно-държавна общност, в която своето място имат

вече и *политическите*, и *диансетическите* добродетели, в която освен жертвеност и влюбеност трябва да присъствуват и обществената справедливост, и учителско-жреческата мъдрост, и дори държавническата „хитрост". Освен Провидението човешките дела се управляват и от пронизаните с „дух свети" *закони*. Всичко това ни показва историческите и идейните корени на своеобразното възраждане на класическата римско-елинска морално-политическа мъдрост на почвата на християнския средновековен Запад; обяснява ни силните навеи на юридизъм и натурализъм в светогледите на Тома Аквински и на великите схоласти от XIII и XIV век

Средновековният нравствен светоглед, особено в Западна Европа, *не е единен*. Не е единен не само във „висините" си, но и в по-генерален, „вертикален" разрез. Защото, ако духовниците имат свой нравствен светоглед, такъв имат (макар и неписан, неизложен в етически системи) и рицарите, и градските бюргери, и дори народните, селски низини. Но за нас е важен сега именно рицарско-феодалният морален светоглед, защото именно той след сложни дивергенции и конвергенции с духовно-религиозния полага фундамента на синкретичния нравствен светоглед на Европейския ренесанс.

В началото на своето конституиране като съсловие светските владетели и рицарите имат морални виждания, близки до тези на архаичните гърци. Агоналното начало пронизва целия нравствен живот, добродетелността се вижда именно в първенствуването, в образцовостта, в дейности, свързани с военната сфера — да си първи в храбростта, в безстрашието, в щедростта, да си верен на съюзника и на сюзерена си до фанатизъм, да си абсолютно последователен във всичките си действия — ето с какво нравствено съдържание са пронизани ранносредновековните рицарски епоси („Песен за моя Сид", „Песен за Роланд", „Песен за Нибелунгите"). Около XII в. обаче се извършва силен религиозен „бум" в средите на европейското рицарство, във връзка с общоза падната идея за кръстоносните походи. Цели рицарски ордени се преобразуват в религиозно-рицарски и започват да се самопреживяват като войнствуващи от „любов към Христа" мечоносни монаси. Идеите за жертвено служене и себеотреченост парадоксално се преплитат с воинско-героическите добродетели — спиритуализират последните и правят от „храбростта" - мистично вдъхновение, от „мъжеството" — ревностна любов, от „верността" — синовна привързаност към трансцендентния сюзерен — бога. В атмосферата на този рицарско-монашески нравствен синкретизъм започва усилено конвергиране на двете ценностни системи, при което религиозните ценности странно се пречупват в рицарската духовна среда. Специфичните понятия на религиозния мистицизъм в богословието се преплитат с агонално-героическите, идеалите за лична чест и воинска слава (поначало силно пластични, битуващи като цяла система за *етикетно* оказване

на почит и изразяване на чувствата) също се спиритуализират, проникват се с по-изтънчена духовност. Цялата тази причудлива сплав постепенно образува къснорицарския нравствено-естетически светоглед, наречен „куртоазия". Мистическият култ към Дева Мария, мистическата жертвеност и ентусиазическа вярност се съединяват с воинската „ревност", воинската готовност да се прославя „сюзеренът" — и всичко това се конкретизира в трубадурския агонално-любовен култ към Дамата на сърцето. Възвишеното монашеско „братство во Христе" се съединява с рицарската „дружба" и се конкретизира в едно възвишено-духовно приятелство в преследването на полумистическия, полугероичен „Идеал". Фигурата на християнския *съзерцател* и тази на блестящия, щедър и артистичен *рицар* се съединяват във фигурата на разностранно одарения, общителен светски благородник.

Изобщо основните добродетели, пронизващи рицарско-феодалния морален светоглед, това са — абсолютната *преданост*: на „сублимираната" идеалност — Дамата, или на синкретичния обществено-културно-религиозен идеал — християнското „кръстоносно дело". Тази преданост е движена от най-гореща и подчертано безкористна *любов* (следователно и самата преданост тук не е скучното, студено „изпълняване на дълга", а е и непосредствена, най-горещо емоционална себереализация). В процеса на осъществяване на религиозно-любовното „дело" рицарят извършва чудеса от воински и културен героизъм.

От друга страна обаче, и това става все по-забележимо след отшумяването на първата кръстоносна „треска", рицарският „Идеал" постепенно започва да губи своите реално конкретни очертания. Това вече не е просто „могъществото на християнска Западна Европа", не е и „сливането с божествения Логос", а е наистина един *чист*, неопределен Идеал изобщо, едно все повече абстрактно, практически нефункционално и без дълбоки *смислови* характеристики „съвършенство". В последните векове на класическото средновековие вече не е ясно кому точно са „предани" рицарите — не е точно Дамата, не е точно богът, не е някакво определено „дело". Те са предани като че ли на самата *Преданост*, те обичат самата *Любов*, тяхното „дело" е самата самоцелна „куртоазия".

Да, в края на средновековието в Западна Европа се извършва нещо дълбоко парадоксално, за което изследователите рядко си дават пълна сметка. Става така, че религиозният светоглед *на духовенството* все повече се пронизва от политико-юридическия папски месианизъм, в резултат на което—за духовенството—християнството все повече става *политическа* доктрина и идеология; нещо, което се осъществява с юридико-политически средства. От нравствен живот на съвестта и сърцето то се превръща в дело на ума. Относителният дял на морала в този светоглед пада за сметка на ролята на философските постройки и на волята към власт.

Божествената „справедливост“ все повече се осмисля като *онтологическа* категория, като космологически и обществено-логически принцип. Доброто и злото отново започват да се приемат като логическа или прагматическа „оптималност“, деантропологизират се и се универсализират. Християнството *на католицизма*, на католическото духовенство, се превръща от дълбинно, персонално, морално „чувство“ във философия и идеология, нечувствителна към въпросите на „душата“ и екзистенциалния живот.

В същото време *светско*-феодалният светоглед се деполитизира и спиритуализира. *Светското* става сублимирано *религиозно*. От прагматика светският, всекидневен живот се превръща в непрагматичен, „висок“ живот на сърцето, а след това постепенно се естетизира. Платонизмът едновременно *се секуларизира*, ставайки фундамент на светското живеене и на светската духовност, и *теологизира* самия този светски живот. Тези две „преобърнати“ идейни формации образуват конституентите на бъдещия ренесансов духовен синкретизъм. На първо време обаче тази двойна „преобърнатост“ се преживява като духовна и *морална криза*. Доминиканското „политиканстване“ и моралната безскрупулност на папизма предизвикват морално-*религиозно* възмущение у *мирянните*. В същото време стерилността и възвишеният „херметизъм“, моралният нарцисизъм на старото „светско“ съсловие предизвиква *политико*-религиозно презрение у властните кардинали. Тази „разкъсаност“ и морално-смисловият вакуум резултират в есхатологично-трагични умонастроения *у народа*. Там, „долу“, се заражда „истеричният“ комплекс на манията за „вещици“, анархистичнорелигиозните морални идеи за спасяване „на всяка цена“. Предшественици на Савонарола проповядват незабавно разрушаване на всичко установено и излизане от „света“. В същото време пак в народните „низини“ анархистично-християнският ентусиазъм и бясната „дяволиада“ се съпровождат от общ упадък на нравите. В Италия, люлката на Ренесанса, народът се бандитизира, деморализира се от безскрупулните кондотиери и папските фаворити. Юридическо закостеняване, морален нарцисизъм и диво, суеверно деморализиране — ето какво се е случило на изхода от XIII в. с традиционните морални светогледи на съсловията в Западна Европа. В тази им конфронтирала се и разпаднала се форма те вече не могат да бъдат живот. Всичко това е особено забележимо в Италия. Затова Ренесансът започва като *трагическо*, а не като вакхическа духовност.

Моралният светоглед на Данте е пронизан именно от трагизъм и същевременно от едно титанично усилие за ново синтезиране на духовния живот. Данте започва като певец на светско-мистическата любов. Любовта при него е спонтанният, дълбинен копнеж на човешкото същество към „идеалното“, заложеният в човека стремеж да *трансцендира* своето и всяко налично битие. Това е онтологически-моралното начало у човека. У Данте дори

още в младежкия му трактат „Нов живот“ любовта обаче не е просто вродено „чувство“ — тя е общ, дълбинен *принцип* на емоционално-волевата „субстанция“ на душата, която тласка цялостния индивидуален човек към промяна на общия модус на екзистенцията изобщо, към едно „второ раждане“ — раждане от непосредствената природност в идеалността на „еротизирания“ Логос, т. е. към трансцендиране на емпирическото „Аз“ в слятост с всемирния Логос-Амур Това „второ раждане“, както у мистиците и трубадурите, е свързано със самоотрицание дори на непосредствените еготични чувства — насладата, скръбта от непритежаване на любимата и т н Но тази куртоазно-мистическа линия в светогледа на Данте не се „херметизира“ и самоудовлетворява в едно самоцелно съвършенство, а показва един титаничен порив към *задълбочаване*, при което вече в „Пир“ Идеалът се превръща от конкретно женско същество във всеобхващаща Мъдрост, а любовта към нея — в духовна енергия, напомняща на енергията на издигащия се към Единното-Благо Платонов мъдрец. При това мъдростта се оказва и принцип на космическата, и принцип на *обществената справедливост*. Влюбеният философ на Данте се синтезира с жреца-владетел, с непосредствено слушащия самото Провидение народолюбив монарх мъдрец Неслучайно в Дантевия „Рай“ съзерцателният мистик Франциск се оказва сродѐн с енергичния политик Доминик, а божието „царство“ е царство едновременно на детско-любовното „братство“ на душите и на висшия геометрически-интелектуален порядък на космическата справедливост. Държавно-монархическото и християнски-субективното начало се оказват синтезирани *в духа* на Данте. Грандиозната поетическа постройка на флорентинския мъдрец е синтетична еманация на целокупния нравствен светоглед на средновековието — последният камбанен удар на свръхлично-религиозното, разнесъл се от грандиозната катедрална постройка на един всеобхващащ дух. Същевременно това е и първото по-значително обръщане към морално-политическия дух на античността. Защото Дантевото „благородство“ (основната категория в неговия „Пир“) е вече не само мистически заложен „ореол“, но и интелектуално-обществена воля, и онтолого-екзистенциална мъдрост — един синтез, безспорно почерпан и от Аристотел, Платон и Сенека.

И все пак спиритуално-светската идеология явно била посилна като културно-душевна формация. Постигнатият от Данте онтолого-естетико-морален синтез не бил издържан от другата голяма фигура на предренесанса. У Франческо Петрарка индивидуализмът се изострял още по-силно и достига до нервни крайности във всичките си проявления. Любовта като стремеж към неопределеното, негражданско и нерелигиозно Идеално става у него неистов стремеж към всестранно и абстрактно усъвършенствуване Морално неконкретизираната страст на Петрарка към съвършенството то тласка ту към енциклопедизъм, ту към чисто само-

целни „артистични“ подвизи. Той изкачва един планиски връх, за да рефлектира веднага чрез християнското си alter ego (любимият му Августин) върху своя „подвиг“ и да съзре смисловото блуждаене и дълбинна безцелност на своя дух. Петрарка страстно е влюбен в стоицизма, но в него най-силно му действува трескавото усещане за краткостта на човешкия живот. Петрарка се възхищава на моралния героизъм на безстрастния стоик, но не успява да схване добре смисъла на това безстрастие, лута се между осмислянето му като самоцелна вярност към „добродетелта“ (чисто съдържание обаче му се губи) или като вярност към политическия идеал, който обаче за Петрарка не може да бъде актуален в разпокъсаната Италия. При все че Петрарка е убеден в моралното достойнство на индивидуалния човек, в качеството му на гениален творец или на блестящ ерудит, все пак той не успява с цялото си сърце да повярва в моралната (именно в моралната) ценност на тази индивидуалистична културност. За това говорят и неговите религиозни кризи, когато той внезапно усеща „суетата“ на всичко с изключение на самоотреченото служене на Христовите морални заповеди. Ако Данте е титаничният прототип на синтетичната нравствена енергия на Ренесанса, Петрарка е не по-малко титаничният тип на антитетичната в нравствено отношение душа на същия този Ренесанс.

Да, Ренесансът не е време на морални радости под безоблачното небе на самоувереността — това е време на трагически възторзи и на възторжена трагика. Защото и у другия велик синтетичен дух на Ренесанса, немския кардинал Николай Кузански, възраждането на платонисткия онтологизъм и космологизъм в етиката е в едно *напрегнато* единство с мистическия парадоксализъм от типа на Майстер Екхарт и Дионисий Ареопагит. А навеи на християнска мистика се чувствуват и у Пико дела Мирандола, който, проповядвайки богоподобното „достойнство на човека“, все пак полага като предел на трансцендирането на човешкия дух „сливането на човека с бога“, „самозабравянето“ в него. Моралните добродеяния и тук се мислят само като *очистващо средство* по пътя към висшето съвършенство, което е някак си по рицарски ослепително и „херметично“-абстрактно. То е поскоро власт над хората, отколкото съдружество с тях. Сърдечният персонализъм в отношенията на флорентинските академици е същевременно езотерично-кастов (в духовен смисъл). Смисловият разрив между аморализма на гражданския и политически живот в Италия и индивидуалистическото, но самоцелно артистическо съвършенство си остава.

В дълбините на ренесансовата екзистенция стои вечното, „петрарковско“ морално неудовлетворение. Съвършенство — в какво именно, с каква цел, в името на кого? В името на прародителския Рим или на християнския бог? Или може би в името на самия мен? Но все пак за какво? За моето спасение или за властвуването ми?

В същото време и в онази другата, не толкова често припомнятата от историците ренесансова „душа“ — тази на авантюристично-войнствения кондотиер — в душата на метежния кардинал Чезаре Борджия, на Лодовико Моро и на много други, полусъзнателно звучи контравъпросът. Власт? Но какво да правя с нея, за каква идея да я използувам? И този дълбинен смислов вакуум под океана на блестящите ерудиции, въображения, художествени способности — този дълбинен смислов вакуум особено отчетливо е чувствувал трагичният дух на Николо Макиавели Онзи, който с много повече нервност и неистовост от Данте се опита да пренастрои ерудитската мъдрост и страстта към античността към една действена, политическа етика и същевременно да даде една морално-обществена идея на реалните политически сили в Италия.

В същото време на север от ренесансова Италия същият този дълбинен смислов вакуум бе почувствуван от една дълбоко религиозна душа — тази на Мартин Лутер. С трагическата морална диалектика на Макиавели и Лутер фактически завършва историята на духовните движения в стара Европа Започва духовната история на новия социален стопанин на континента — на бюргерството.

Калин Янакиев

ДЕМОКРИТ
(ок. 460 г. пр. н. е. — 370 г. пр. н. е.)

Родил се в Абдера и според свидетелствата пътешествувал много. Посетил Египет, Персия и Вавилон, където се запознал с редица езотерични учения. В Гърция негови учители били по всяка вероятност Левкип и Филолай. Според Демокрит цялото мироздание е изградено от неделими частици (атоми), които се движат и се свързват в космическата пустота, като тяхното движение е строго определено. Всичко в света се извършва по необходимост и е абсолютно детерминирано. Случайността е само феномен на ограниченя човешки ум, който не прозира до основите на световните процеси. Според Диоген Лаерций Демокрит бил автор на многобройни съчинения (около 70), сред които най-прочути били „Малкият световен порядък", „За образите", „За геометрията", „Космография", „За усещанията", „За цветовете", „За различните форми на атомите" и др. Всички тези съчинения са изгубени и от тях са се запазили само отделни фрагменти. Според Демокрит висш критерий за човешката дейност се явява ползата, а онова, на което трябва да се научи мъдрецът, е „еутюмията" (блажено спокойствие и равновесие на духа), включваща мъдрата умереност, безстрашието, чувството за справедливост и радостта.

Фрагментите са от изданието „Демокрит", С. Я. Лурье, Л., 1970 г. Превод от старогръцки: Мирена Славова.

ФРАГМЕНТИ

Фр. 571. Епифаний, Срещу ересите, III, 2, 9: Демокрит твърдял, че това, което само се смята за справедливо, не е справедливо, а относно несправедливото — че е противоречащото на природата. И казвал, че законите са глупава приумица.

Фр. 589. Деций, За изреченията на философите, I, 25, 3: Парменид и Демокрит смятали, че всичко съществува по необходимост: т. е. предопределеност, справедливост, провидение и онова, което създава света, са едно и също.

Фр. 601. Стобей, Флорилегиум, IV, 2, 14:
Справедливостта се състои в това да вършиш нещата, които е нужно, а несправедливостта — да не вършиш това, което е нужно, а да се отклоняваш.

Фр. 603. Стобей, Флорилегиум, III, 9, 29:
Доброто не се състои в това да не вършиш несправедливост, а да не искаш да я вършиш.

Фр. 604. Стобей, Флорилегиум, III, 31, 7:
Мисъл на Демокрит — низкото, дори и да си сам, нито го говори, нито го върши, а се научи да се срамуваш от себе си много повече, отколкото от другите хора.

Фр. 605. Стобей, Флорилегиум, III, 1, 95
Мисъл на Демокрит — трябва да се въздържаме от прегрешения не поради страх, а от чувство за дълг.

Фр. 644. Стобей, Флорилегиум, III, 17, 25:
Мисъл на Демокрит — благоразумен е не този, който се измъчва заради нещата, които няма, а този, който се радва на това, което има.

Фр. 657. Стобей, Флорилегиум, III, 1, 210:
Мисъл на Демокрит — за хората душевната радост се ражда от умереността на удоволствията и мярката в живота — защото липсата или прекомерността обикновено разбъркват душата и ѝ внушават голямо неспокойство. А тези души, които се люшкат между големи крайности, нито са устойчиви, нито са щастливи. Наистина, необходимо е да си мислиш само за постижимите неща и да си доволен от наличното. Ония хора, които предизвикват завист и възхищение, не трябва да са в ума ти непрекъснато, нито трябва да размишляваш за тях постоянно, а да наблюдаваш тези, които живеят в грижи, и да осмисляш онова, за което те се измъчват много, така че на теб да ти изглеждат големи и достойни за завиждане настоящите и съществуващите неща и да не се случва душата ти да страда, защото жадуваш за повече. Понеже този човек, който се възхищава на хора, които са заможни и облажавани от останалите, и мисли само за тях, е принуждаван непрекъснато да крои все нови и нови замисли в желанието си да върши неща, които не може да надмогне и които законите забраняват. И тъй, не бива да се раздвояваш заради това, което нямаш, а да бъдеш щастлив от своето, като сравняваш собствения си живот с този на хората, които са в по-лошо положение и да облажаваш сам себе си със съзнанието как те страдат, така че да живееш и да бъдеш по-добре от тях. Ако имаш такова схващане, ще живееш по-щастливо и ще бъдеш спасен от немалко нещастия в живота си: зложелателство, завист и враждебност.

Фр. 734. Климент Александрийски, Пъстри истории, II, 130: Но и последователите на Демокрит учат, че съществува цел. Демокрит — в съчинението си „За целта" — я нарича „благоденствие на душата", а пък самото него — още и „вътрешна устойчивост". И често допълва: удоволствието и неудоволствието представляват границата между тези хора, които са достигнали висше съвършенство, и тези, които не са.

Фр. 748. Стобей, Флорилегиум, III, 1, 47:
Най-доброто за човека е да изживее живота си с колкото може по-щастлива душа и по-малко мъка. А това би се случило, ако човек се стреми към удоволствия не измежду смъртните неща.

Фр. 749. Демокрит, 68: Добро във всичко е умереността: не одобрявам нито излишеството, нито недостига.

Фр. 777. Стобей, Флорилегиум, II, 7, 2:
Както щастието, така и нещастието се обуславят от душата.

Фр. 782. Демокрит, 3: Този, който предпочита благата на душата, избира божественото, а който предпочита удоволствията на тялото — човешкото.

Фр. 786. Стобей, Флорилегиум, III, 5, 22:
Мисъл на Демокрит — Човек трябва да предпочита не какво да е удоволствие, а това, което е свързано с прекрасното.

СОКРАТ
(469 г. пр. н. е. — 399 г. пр. н. е.)

Атинянинът Сократ е може би най-популярната и легендарна личност в древногръцката духовна култура. Излагал учението си устно, в многобройни беседи със своите ученици и приятели, а също тъй в непрестанен спор с представителите на софическото направление, в противовес на които издигнал идеята за онтологичността и интелигибелността на доброто. Познанието на доброто се достига по пътя на диалектическото размишление и знанието за него, прави човека мъдър и оптимално „поставен" в космическото и общественото цяло. Сократ формулирал и основните за класическия древен грък добродетели: умереност, храброст, мъжество и обединяващата и пораждащата всички тях справедливост.

Учението на Сократ ни е неизвестно от първоизточника му. Ние съдим за него по свидетелствата на учениците и последователите му, като се смята, че по-близо до оригиналните Сократови идеи стоят съчиненията на Ксенофонт „Спомени за Сократ", „Апология на Сократ" и „Пирът". Свидетелства за учението на Сократ се извличат също от по-ранните диалози на Платон.

Откъсите са от изданията: Ксенофонт. „Сократически съчинения", С.: „Народна култура", 1985 г. Превод от старогръцки: Румен Стефанов. и Платон „Диалози" Т. I С., „Наука и изкуство". Превод от старогръцки: Георги Михайлов.

КСЕНОФОНТ, „СПОМЕНИ ЗА СОКРАТ"

Мъдрост и нравственост Сократ не разграничаваше; онзи, който знаеше що е добро и благородно и постъпваше така, а видеше ли зло, го избягваше, него той смяташе за мъдър и нравствен. На въпроса, дали според него знаещите какво трябва да вършат са мъдри и въздържани, когато вършат тъкмо обратното, отговори: „Тогава съвсем не се отличават от глупците и несдържаните! Защото мисля, че всички, когато имат възможност да избират, вършат това, което смятат, че им е най-полезно. Тъй че според мен, които не постъпват правилно, не са нито мъдри, нито благоразумни." Каза още, че и справедливостта, и всяка друга добродетел са мъдрост, защото и справедливата постъпка, и всичко, което се върши от добродетел, е хубаво и благородно. И нито тези, които знаят това, предпочитат нещо друго, нито онези, които не знаят, могат да действуват по същия начин; напротив, дори и да се опитват, те бъркат. Тъй че благородно постъпват мъдрите, а комуто липсва мъдрост — не може и макар и да се опитва да постъпва така, греши. И след като човек постъпва справедливо и благородно поради добродетел, очевидно е, че и справедливостта, и всяка друга добродетел е мъдрост. Безумието казваше, че е противоположното на мъдростта, ала не невежеството смяташе за безумие. Според него е почти безумие да не позваваш себе си и дълбоко да вярваш, че знаеш това, което не знаеш. За грешащи-

те в неща, за които повечето хора не знаят, не казваше, че вършат безумие: но сгрешилите в това, което мнозина знаят, нарича безумие. Ако някой се мислеше за толкова голям, че да се навежда, като влиза през портите на крепостта, за толкова силен, че да може да повдига къщи или да се залавя с други неща, които според всички са явно невъзможни, за такъв казваше, че е луд. Но който греши в незначителните неща, той не изглежда в очите на мнозинството безумец; по-скоро както силното желание наричат страст, така и прекомерното безумие наричат лудост.

ПЛАТОН — „АПОЛОГИЯ НА СОКРАТ"

Може би някой ще ми каже: „Все пак не се ли срамуваш, Сократе, че си имал такъв начин на живот, поради който сега рискуваш да те осъдят на смърт?" На това аз с право бих отговорил: „Не говориш добре, човече, ако смяташ, че един мъж, който има и най-малка стойност, трябва да пресмята възможностите за живот и смърт, а да няма предвид в действията си единствено дали постъпва справедливо, или не. Според твоя начин на мислене нищожества биха били тези полубогове, които загинаха пред Троя, между тях и синът на Тетида, който дотолкова презрял опасността пред бъдещото безчестие, че когато горял от желание да убие Хектор и майка му, една богиня му казала, доколкото си спомням, приблизително следното: „Чедо, ако отмъстиш за убийството на другаря си Патрокъл и убиеш Хектор, и ти ще умреш — веднага след Хектор настъпва твоята участ", той при тези думи презрял смъртта и опасността, страхувайки се много повече да живее като страхливец и да не отмъщава за приятелите си, и отговорил: „Нека умра веднага, след като накажа виновника, да не остана тук за присмех при извитите кораби и бреме за орната земя." Да не би да смяташ, че той е мислел за смърт и опасност?" Така стоят нещата в действителност, мъже атиняни: Каквото място заеме в строя някой, било сам, понеже го смята за най-добро, било по заповедта на началника си, там трябва според мен да остане и да се излага на опасност, като не държи сметка нито за смъртта, нито за нещо друго, а само за позора.

Аз лично щях да съм извършил ужасни неща, мъже, когато военачалниците, които вие избрахте, ме поставиха при Потидея, Амфиполис и Делион на някакво място в строя и аз оставах твърдо там, както всеки друг, и рискувах живота си, а когато богът ми възложи задачата, както аз сметнах, и предположих, че трябва да живея, занимавайки се с философия и да изследвам и себе си, и другите, да се уплаша от смъртта и от каквото и да е и да дезертирам — страшно би било това и тогава справедливо бихте ме дали под съд, че не вярвам в богове, не се подчинявам на оракула, страхувам се от смъртта и мисля, че съм знаещ, без да съм.

Понеже да се страхуваш от смъртта, мъже, не е нищо друго, освен да мислиш, че си знаещ, без да си: да мислиш, че знаеш нещо, означава, че не го знаеш. Никой не знае що е смърт, нито дали случайно не е най-голямото благо за човека, а се страхуват от нея, като че ли знаят, че е най-голямото зло. Това как да не е незнание, заслужаващо укор — да мислиш, че знаеш това, което не знаеш? Аз, мъже, в това може би се различавам от повечето хора и ако бих твърдял, че стоя по-горе от някого по някакво знание, то би било в това, че като не знам достатъчно за работите при Хадес, така и мисля, че не го знам. А да вършиш неправда и да не се подчиняваш на по-добрия — и бог, и човек, — че е лошо и позорно, знам. Никога няма да предпочета злините, които зная, че са злини, пред онова, което не знам дали не е добро, и се уплаша и избягвам от него.

Така че ако сега ме пуснете, като не повярвате на Анит, който ви казва, че или поначало аз не е трябвало да се явявам тук, или като съм се явил, не било възможно да не бъда осъден на смърт; че ако съм бъдел оправдан, вашите синове, прилагайки старателно на дело това, на което Сократ учи, напълно ще пропаднат — ако при това бихте ми казали: „Сократе, сега ние няма да повярваме на Анит, пускаме те, но все пак при условие да не се занимаваш повече с това изследване, нито с философия — ако те уловим, че вършиш още това, ще бъдеш убит“, та ако, както казвах, бихте ме пуснали при това условие, бих ви отговорил: „Аз ще ви благодаря сърдечно, мъже атиняни, и ви обичам, но ще слушам повече бога, отколкото вас, и докато дишам и ми е възможно, няма да престана да се занимавам с философия, да ви подканям и да разяснявам на всеки, когото от вас срещна, като му кажа, както ми е обичаят: „Чудесни човече, като атинянин от град най-голям и най-прочут по знание и сила не се ли срамуваш да полагаш грижи само за богатство, да спечелиш възможно най-много, за слава и чест, а за разум, истина и за душата си, да стане възможно най-добра, ти не полагаш грижи и не мислиш!“ И ако някой от вас оспори и каже, че се грижи, няма да го оставя веднага и си ида, но ще го питам, изследвам и разкрия и ако ми се стори, че не притежава добродетел, а само така твърди, ще го укоря, че най-ценни неща цени извънредно малко, а по-незначителни неща — повече. Това ще правя и с млад, и със стар, когото срещна, и с чужденец, и със съгражданин, и то повече със съгражданите си, толкова повече, че сте ми по-близки по род. Понеже така заповядва богът, добре знайте. И лично аз смятам, че на вас тук не ви се е случило по-голямо добро от моята служба на бога.

И наистина аз не върша нищо друго, а обикалям и ви убеждавам, и млади, и стари, да не се грижите предимно, и то така усърдно, нито за тялото си, нито за богатството си, както за душата си, за да стане възможно най-добра, като ви казвам, че не от богат-

сивото се ражда добродетелта, а от добродетелта богатството, как-то и всички други блага за хората и в личния, и в обществения живот. Ако с тези думи развалям младежите, това би било вредно. А ако някой твърди, че говоря друго, а не това, нищо не казва. С оглед на това казал бих, мъже атиняни: вярвате или не вярвате на Анит, освободите или не ме освободите, аз няма да постъпвам другояче дори ако ми предстои да умра много пъти!

КИНИЧЕСКА ШКОЛА

Една от т. нар. „сократически школи", която твърде много се отклонява от учението на първоучителя. Основател на школата бил Антистен (ок. втората половина на V в. пр. н. е. — първата на IV в.) — слушател отначало на софистите, а после на Сократ. От учениците на Антистен най-известен е Диоген от Синоп, който на дело осъществявал своите идеи за изцяло природосъобразния живот — почти под открито небе, освободен от всички изобретения на цивилизацията, съвършено невъзмутим от житейските случки и превратност. Кинизмът съдържа силни асоциални моменти в своя идеен корпус, пледира против всякаква йерархичност и условност. Според свидетелствата Диоген по-скоро поучавал чрез практическа демонстрация и чрез кратки, саркастични и афористични изречения, като скитал от град на град. Кинизмът като движение се запазил през цялата античност, като достигнал нов разцвет в късноримското време, при което в него се засилвали все повече асоциалните и практическите елементи.

Наименованието на школата иде или от предградието на Атина Киносарг, където по всяка вероятност започнал да проповядва Антистен, или от гръцката дума „κυνικός" — кучета, подчертаваща извънцивилизационния, безроден и прост живот на последователите на учението.

Откъсът е от изданието Диоген Лаерций. „Животът на философите" С. „Народа култура", 1985 г. Превод от старогръцки: Тодор Томов.

АНТИСТЕН

Казвал, че човек може да бъде научен на добродетел. Благородството и добродетелта са неотделими едно от друго. Добродетелта сама по себе си е достатъчна за щастието на човека и не се нуждае от нищо друго освен от духовната сила на Сократ. Добродетелта е в делата и не й са нужни нито много думи, нито много знания. Мъдрецът не се нуждае от нищо, защото всичко, което принадлежи на другите, принадлежи и нему. Безизвестността е също такова благо, каквото е и трудът. В обществените дела мъдрецът не се ръководи от общоприетите закони, а от законите на добродетелта. Мъдрецът се жени, за да създава потомство, и при това изборът му пада върху най-красивите жени. На него му е позволено да се влюбва, защото единствено той знае кои са достойни за любов.

Диокъл му приписва и следните мисли: за мъдреца няма нищо чуждо или недостъпно. Добродетелният човек е достоен за любов. Всички, които се стремят към добродетелта, са приятели помежду си. За съюзници трябва да избираме хора благородни и справедливи по душа. Добродетелта е оръжие, което не може да бъде отнето. По-добре е да се сражаваш с малцина добри срещу всичко лоши, отколкото с множество лоши срещу малцина добри. Не пренебрегвай враговете си: те първи забелязват грешките

ти. Почитай повече справедливия, отколкото близкия човек. Добродетелта е една и за мъжа, и за жената. Доброто е прекрасно, злото е грозно. Всичко несправедливо смятай за чуждо на човека. Разумът е най-надеждната крепост: не може да бъде нито превзета, нито предадена. В душата си трябва да построим твърдина от неопровержими съждения.

ДИОГЕН

Казвал, че има два вида упражнения: едни за душата, а други — за тялото; последните, посредством които в процеса на физическите упражнения се създават постоянни навици, спомагат за по-лесното достигане на добродетелта. Отделно едно от друго тези упражнения са несъвършени; здравето и силата са не по-малко полезни от душевните качества, защото това, което се отнася до тялото, засяга и душата. Привеждал следните примери като доказателство, че добродетелта се постига по-лесно чрез упражнение: виждаме, че в занаятчийските, а също и в другите изкуства майсторите са достигнали ловкост благодарение на старателно упражняване. Сред флейтистите и борците единият превъзхожда другия благодарение на старателните си занимания, а ако те биха пренесли това старание върху собствената си душа, трудът им не би бил безполезен и напразен. Казвал, че в живота нищо не може да бъде постигнато без упражнение; то може да преодолее всичко. Ако вместо безполезния труд изберем този, който ни е възложила природата, би трябвало да живеем наистина щастлив живот; ние страдаме единствено от неразумността си. Ако се приучим на презрение към насладите, тогава то самото става най-сладко; и както хората, свикнали да живеят сред удоволствия, страдат, когато им се наложи да живеят по друг начин, така и хората, приучени да живеят по друг начин, с удоволствие презират удоволствията. Ето това учел Диоген и го демонстрирал на дело; това било наистина *преоценка на обществения обичай*, защото отдавал по-голямо значение на природата, отколкото на обичая. Казвал, че живеел по същия начин, по който живял и Херакъл, поставяйки свободата над всичко. Твърдял, че всичко принадлежи на мъдреците, употребявайки доводите, които споменахме по-горе. За законите казвал, че без тях не може да съществува държавата: защото, твърдял той, без държавен ред едно укрепено място е нищо, а държавата е крепост; без държава законът нищо не струва, следователно законът е нужен на града.

Осмивал знатния произход, славата и всичко подобно, казвайки, че това са украшения на порока; единствената истинска държава, това е целият свят. Казвал, че жените трябва да бъдат общи, и отричал брака: кой която жена склони, с нея да съжителствува, затова и синовете трябва да бъдат общи.

Няма нищо лошо, ако човек открадне нещо от храма или ако вкуси от месото на което и да е животно; нито пък е престъпно да се яде човешко месо, както се вижда от обичаите на другите народи: та нали в действителност всичко съществува във всичко и чрез всичко: в хляба се съдържа месо, в зеленчуците — хляб, и изобщо телата проникват едно в друго през незабележими пори и издатини и едновременно се изпаряват през тях.

КИРЕНАЙСКА ШКОЛА

Била основана от преселника от африканския град Кирена — Аристип, и продължена от Антипатър, Теодор, Хересий и др. Аристип смятал, че същинският предмет на философския размисъл е благото — неговата природа и начините за неговото постигане. Тъй като основният източник на познание за човека е сетивното, усещането, и тъй като оптимумът на усещането е удоволствието, то именно насладата е висшето познание, което заедно с това е и висшето благо. Само моментното удоволствие е чисто удоволствие, а надеждите и страховете са лишени от смисъл. Учението на киренайците, което впрочем се развило и се метаморфозирало впоследствие, неведнъж става предмет на критика от страна на Платон в по-късните му диалози.

Откъсът е от изданието Диоген Лаерций, „Животът на философите", С. „Народна култура", 1985 г. Превод от старогръцки: Тодор Томов.

Философите, които останали верни на учението на Аристип и били наречени „киренайци", изказвали следните мнения:

Има две състояния на душата — страдание и удоволствие. Удоволствието представлява плавно движение, а страданието — рязко. Няма разлика между едно удоволствие и друго, нито пък някое удоволствие може да бъде по-приятно от друго. Удоволствието е приятно за всички живи същества, а страданието — отблъскващо. За крайна цел те считат обаче единствено телесното удоволствие, а не това, което Епикур възхвалява и смята за цел и което е един вид спокойствие, лишено от болка и подобно на безметежност. Те вярвали, че крайната цел е различна от щастието, защото тя представлява частно удоволствие, а щастието е съвкупност от частни удоволствия. Към тази съвкупност се причисляват и миналите, и бъдещите наслади. Човек трябва да се стреми към частното удоволствие заради самото него, а към щастието— не заради самото щастие, а заради частните удоволствия.

Доказателство, че удоволствието е крайна цел, е фактът, че от детинство несъзнателно се стремим към него и когато го постигнем, не желаем нищо друго. И, напротив, нищо не избягваме така, както болката — противоположността на удоволствието.

Освен това удоволствието е добро, макар да е родено от най-безобразни неща, както пише Хипобот в книгата „За школите". Дори и постъпката да е непристойна, все пак удоволствието е добро и ние трябва да се стремим към него заради самото удоволствие.

Киренайците твърдят, че някои хора може да не се стремят към удоволствието единствено поради извратеност. Не всички душевни наслади и болки възникват от телесните, защото човек може да се радва на благоденствието на отечеството си като на своето собствено. По-нататък казват, че удоволствията не възникват просто от зрението и слуха — ние например с удоволст-

вие слушаме подражанието на погребален плач, докато истинският плач ни е неприятен.

Те нарекли отсъствието на удоволствие и на страдание промеждутъчни състояния. Считали телесните удоволствия за много по-висши от душевните, а телесните страдания за много по-болезнени от душевните, затова наказват престъпниците предимно с тях. Смятали, че по-тежко е да страдаш, отколкото да се наслаждаваш на удоволствията, и затова се грижели за последните. По същата причина, макар и удоволствията да са добро само по себе си, киренайците се отказвали от тези, които пораждат безпокойства, защото им се струвало изключително трудно да съберат заедно всички удоволствия, съставляващи щастието.

Според тях нито мъдрецът прекарва в удоволствие целия си живот, а само по-голямата част от него, нито пък неразумният живее винаги сред нещастия. Достатъчно е човек да се наслажда-ва на отделните случайни удоволствия. Мъдростта е добро, към което трябва да се стремим не заради самото него, а заради последствията от него. Ние обичаме приятелите си заради ползата, така както се грижим за частите на тялото си, докато те ни служат. Някои от добродетелите са присъщи и на неразумните. Телесните упражнения допринасят за постигане на добродетелта. Мъдрецът не е подвластен нито на завистта, нито на любовта или пък на суеверието, защото те са рожба на празното славолюбие. Той може обаче да се страхува и да бъде нещастен, защото това са естествени чувства.

Човек трябва да се стреми също и към богатството, когато е източник на удоволствие, а не заради самото него. Твърдели, че страстите могат да бъдат разбрани, но техните причини — не.

Нищо не е справедливо, прекрасно или позорно по природа — законът и обичаите го определят като такова. Философът обаче се въздържа от извършването на неразумни постъпки поради следващото ги наказание и мнението на хората —затова е и мъдър.

ПЛАТОН
(427 г. пр. н. е. — 347 г. пр. н. е.)

Роден на остров Егина и произхожда от царско-жреческо род на Кодридите. Според сведенията се учил отначало при последователя на Хераклит Кратил, а след това в Атина слушал Сократ. След смъртта на учителя си много пътешествувал и особено драматични били двете му пътувания до Сиракуза, където се надявал да осъществи на дело своя политически идеал. Философското дело на Платон е огромно и изобщо не може да се обхване в няколко изречения. Затова ще очертаем само основните теми в неговата мисъл, имащи отношение към етиката. Първопринципът на всичко битийно това е Единното (което само е свръхбитие), което, полагайки себе си, като друго в неопределената Диада (или материята възприемница) оформя битието числово-ейдетично. Като всеобщ оформител и осъразмерител на битието, Единното е и висше Благо, и предмет на познанието. Постигналият благото е мъдрецът, който става способен да управлява човешките дела по съвършено оптимален начин. От друга страна, природата на човешката душа е тричастна, като всяка от частите ѝ има своя добродетел. Висшата душа може да притежава мъдростта, гневливата — мъжеството, въжделяващата — въздържанието. В зависимост от този порядък са функционално йерархизирани и съсловията в политическата утопия на „Държавата". Човешката душа е безсмъртна и в зависимост от проявите си на земята се преражда всеки път на различно битийно равнище по справедливите закони на Адрастея.

Може да се допусне, че Платон е излагал и по-пространно учение за първопринципите в основаната от него философска школа — Академия в Атина, което и било илюстрирано в неговите диалози.

Откъсите са от изданието Платон, „Диалози", т. 2 и т. 3, С., „Наука и изкуство", 1982, 1983 г. Превод от старогръцки · Георги Михайлов, Богдан Богданов, Александър Милев.

„ДЪРЖАВАТА", ИДЕЯТА ЗА ДОБРОТО

— Твърде достойна мисъл — рече той. — Но мислиш ли, че някой ще те остави на спокойствие, без да те попита какво е същност това най-важна наука, за която ти говориш, за какво служи тя и каква е?

— Не мисля — отвърнах аз, — но хайде питай. Макар ти наистина нерядко да си слушал за това, само че сега или не си спомняш, или пък възнамеряваш да ме затрудниш с възраженията си. Аз допускам повече последното, защото най-важната наука е идея за доброто, както често си слушал; чрез него се явява всичко справедливо, полезно и изгодно. Сега ти почти разбираш, че аз имам намерение да говоря за тая идея, а освен нея още и за обстоятелството, че ние не я познаваме. А щом не я знаем, то без нея дори и да знаем в съвършенство всичко друго, знаем, че няма никаква полза за нас, както е безполезно, ако ние притежаваме нещо, без да имаме доброто. Смяташ ли ти, че има голямо значение човек да притежава всякакъв имот, но да не притежава доброто? Или всичко друго да разбира, а да не разбира никак красивото и доброто?

— Заклевам се в Зевса, аз не мисля така — рече той.

XVII. Но ти знаеш и това, че мнозинството от хората смятат удоволствието за добро, а по-изисканите хора смятат за добро разбирането.

— Как не?

— А признаващите това, друже мой, не могат да кажат какво е разбирането, но накрай биват принуждавани да признаят, че е разбиране на доброто.

— Наистина, много е смешно — рече той.

— Как няма да е смешно — продължих аз, — щом те ни упрекват, че ние не знаем какво е добро, а после говорят с нас като такива, които го знаят. Те твърдят, че доброто е разбиране на доброто, сякаш ние разбираме какво те говорят, когато изговарят често думата добро.

— Съвсем вярно — рече той.

— Но какво? Смяташ ли ти, че тези, които определят удоволствието като добро, са в по-малко заблуждение от другите? Няма ли те да бъдат принудени да признаят, че удоволствията са нещо лошо?

— Разбира се.

— Смятам, че те трябва да се съгласят, че доброто и злото са едно и също нещо. Така ли е?

— Как иначе?

— Следователно стана ли ясно, че недоуменията относно доброто са големи и много?

— Как не?

— Но какво? Не е ли също ясно, че що се отнася до справедливото и прекрасното, макар и само да изглеждат такива, а в действителност да не са, мнозина предпочитат да ги осъществяват, да ги притежават и да ги търсят, а придобиването на въображаемото добро за никого още не е било достатъчно; хората търсят действително съществуващото добро и всеки не зачита никак въображемото.

— Без съмнение — рече той.

— Това е относно доброто, което търси всяка душа и за което тя прави всичко, като се старае да отгадае какво е всъщност то, но няма сили и не е в състояние точно да разбере какво е то; тя не може да се облегне на сигурна вяра, с която си служи при други случаи, които биха ѝ били полезни; ще кажем ли ние, че относно толкова голямо и толкова съществено благо трябва да останат слепи ония най-добри хора, на които ние всичко ще поверим?

— Съвсем не — рече той.

— Затова смятам — продължих аз, — че справедливото и прекрасното, ако не бъде известно защо те са добри, няма да намерят много достоен страж на себе си в лицето на този, който не знае доброто. Дори предсказвам, че никой няма предварително да ги узнае достатъчно.

— И добре предсказваш — рече той.

— Нали тогава нашата държава ще бъде съвършено устроена, когато за нея се грижи такъв страж, който знае това?

XVIII. Това е необходимо — рече той. — Но ти, Сократе, твърдиш ли, че доброто е знание или удоволствие, или нещо друго извън тях?

— Ах ти, човече! — възкликнах аз. — Добре знаех и отдавна ми беше известно, че тебе няма да те задоволи това, което се харесва на другите по тоя въпрос.

— Но, Сократе, според мене не е справедливо да говориш за съмненията на другите, а своето да не изказваш, макар че толкова много време се занимаваш с този въпрос — рече той.

— Не смяташ ли ти — продължих аз, — че е справедливо някой да говори като знаещ нещо, което не знае?

— По никакъв начин като знаещ — рече той, — но като смяташ, че желае да каже това, което мисли.

— Но ти не съзнаваш ли — попитах аз, — че всички мнения без знание са негодни и че най-добрите от тях са слепи? Смяташ ли, че по нещо се различават от вървящите право по пътя слепци тия, които мислят, че има нещо истинно без разбиране?

— Никак не се различават — рече той.

— Следователно ти би ли искал да съзерцаваш негодното, сляпото и кривото, когато имаш възможност да научиш от други за светлото и прекрасното?

— В името на Зевса — рече Главкон — ти, Сократе, не спирай като че ли си стигнал до края. За нас ще бъде достатъчно, ако ти разгледаш така доброто, както вече разгледа справедливостта, разсъдливостта и другите добродетели.

— И за мене, друже мой — рекох аз, — това ще бъде приятно, стига само да не бъда в невъзможност и да не възбудя смях, като се показвам усърден без полза. Впрочем, блажени мъже, нека сега оставим разискването какво е самото добро, понеже това, което сега мисля, изглежда, изисква повече разстояния от тия, които съответствуват на сегашния ни стремеж. Но аз съм готов да говоря за това, което изглежда плод на доброто и е подобно на него, ако и на вас е приятно. В противен случай нека го изоставим.

— Но говори — рече той. — Разказа за бащата ще отложиш за друг път.

— Бих искал — отвърнах — да мога да го разкажа и вие да го възприемете, но не като лихва само. Тази лихва и прираст вие ще получите, но вие внимавайте да не ви някак измамя против волята си, като ви представя фалшива сметка за лихвата.

— Ще внимаваме според силите си — рече той, — но ти започвай да говориш.

— След като се съгласих — казах аз — и след като ви припомних вече казаното по-рано и вече често говореното при други случаи.

— Какво именно? — попита той.

— Има и много прекрасни неща — казах аз, — и много добри неща, които поотделно назоваваме и определяме с думи.

— Назоваваме, разбира се.

— Също така определяме и прекрасното само по себе си, и доброто само по себе си, и същото правим за всички останали вещи, макар и да признаваме, че те са много. А какво е всъщност всяка вещ, ние я определяме с една идея — по една идея за всяка вещ.

— Така е.

— Говорим, че ние можем да виждаме тия много вещи, но не можем да мислим за тях, напротив, пък за идеите можем да мислим, но не можем да ги виждаме.

— Без съмнение.

— С какво от нас самите ние виждаме видимото?

— Със зрението — рече той.

— Нали със слуха — продължих аз — възприемаме това, което може да се слуша, а с другите чувства възприемаме всичко, което може да се чувствува?

— Как иначе?

— Вече разбра ли ти — продължих аз — колко от съвършена по-съвършена сила е създал творецът на чувствата с възможността да виждаме и да бъдем виждани?

— Не съвсем — рече той.

— Но внимавай в следното. Има ли нещо друго извън слуха и звука, та слухът да може да слуша и звукът да бъде слушан, и ако това трето не се яви, слухът няма да може да слуша и звукът няма да може да бъде слушан?

— Никакво друго нещо — рече той.

— Аз мисля — продължих, — че много други чувства, за да не кажа никое, не се нуждаят от нещо трето. Или можеш да покажеш нещо такова?

— Не мога — рече той.

— Но не забелязваш ли, че зрението и зримото, което се вижда, се нуждаят от нещо друго?

— Как?

— Да допуснем, че в очите ни има зрение и неговият притежател се опитва да си послужи с него; макар че те могат да различават цветовете, ако не се появи трети вид, предназначен за това именно, ти знаеш, че зрението няма нищо да види и цветовете ще останат невидими.

— Но какво имаш предвид? — попита той.

— Именно това, което ти наричаш светлина — казах аз.

— Вярно — рече той.

— Следователно не с нещо малко са свързани чувството за виждане и силата на нещо да може да бъде виждано, а с по-ценен съюз от другите съюзи, стига само светлината да е нещо ценно.

— Съвсем е изключено да не бъде ценна — рече той.

XIX. И така кого от небесните богове ти смяташ за господствуваща причина и чия е тая светлина, която прави зрението да вижда по най-добър начин и да се вижда зримото, което може да бъде виждано?

— Този, когото смяташ ти и другите — рече той. — Явно е, че ти питаш за Слънцето.

— Следователно зрението не се ли отнася по природа към този бог?

— Как?

— Зрението не е слънце — нито то самото, нито онова, в което то се намира и което ние наричаме очи.

— Без съмнение не е.

— Но окото е, мисля, най-подобно на слънцето от всичките наши органи за чувствата.

— Съвсем вярно.

— Нали и силата, която има този орган, я притежава като излъчване, получено от слънцето.

— Естествено.

— Нали слънцето, без да е зрение, но бидейки причина за него, бива виждано от самото това зрение?

— Така — рече той.

— Запомни — рекох, — че аз наричам слънцето рожба на доброто, което добро го е родило като подобие на себе си. Каквото е самото добро в областта на мислимото по отношение на ума и умосъзерцанието, същото е и слънцето в областта на видимото по отношение на зрението и на зримото.

— Как? — пита той. — Разясни ми го още.

— Ти знаеш — продължих аз, — че очите, когато някой не ги насочи към тия предмети, върху които дневната светлина разпростира цветовете, а върху ония предмети, над които има нощно сияние, стават късогледи и почти ослепяват, сякаш не притежават чисто зрение.

— Съвсем е така — рече той.

— А когато пък ясно виждат предметите, които слънцето осветява, тогава става ясно, мисля, че очите притежават зрение.

— Как иначе?

— Но сега помисли си по същия начин и за душата. Когато тя се насочва към това, което истината и съществуващото озаряват, тогава го разбира и го познава, а от това става явно, че тя има разум. Ако пък тя се насочва към това, което е размесено с мрак, което се ражда и погива, тя се замисля и става почти тъпа, понеже постоянно променя мнението си и заприличва на това, което няма разум.

— Разбира се, прилича.

— Ето защо това, което придава истинност на познаваемите вещи и дава сила на този, който ги опознава, това смятай, че е идея за доброто, причина за знание и за истина, доколкото тя мо-

же да се узнае с ума. Защото колкото и да са прекрасни тия двете — знанието и истината, ако ти допуснеш нещо друго по-прекрасно от тях, с право го допускаш. Както е справедливо в горния случай да се смятат светлината и зрението слънцеподобни, а слънцето не е право да се смята подобно на нещо, така също е справедливо и тука двете — знанието и истината, да се смятат подобни на доброто, но не е справедливо всяко едно от тях да се смята за добро, понеже доброто трябва да се почита като нещо по-велико.

— Ти говориш за една необикновена красота, щом тя поражда знание и истина, а сама ги надминава по красотата си. Не разбираш ли под това удоволствието?

— Недей да сквернословиш — отговорих аз, — но по-скоро наблюдавай нейния образ още по тоя начин.

— Как?

— Слънцето, ще кажеш ти, както ми се струва, доставя на видимите предмети не само възможност да бъдат виждани, но и раждането, растението и храната, а самото слънце не се ражда.

— Но как наистина?

— Така и доброто, трябва да се каже, доставя на познаваемите предмети не само възможност да бъдат познавани, но и да съществуват и да получават от него своята същност, макар че доброто не е същност, но по достойнство и по сила стои много по-горе от същността.

„ПИР“

— Е добре, чужденко, ти говориш чудесно. Но като е такъв Ерос, каква полза принася на хората?

— Това е именно, Сократе, второто нещо, което ще се опитам да ти обясня. Установи се, че такава е природата на Ерос и така е бил създаден; установи се също, че той е любов към красотата, както ти казваш. А ако някой ни запита: „Какво означава любов към красивото, Сократе и Диотимо?“ или още по-ясно: „Обичащият красивите неща обича — какво обича?“

— Да ги получи — отвърнах аз.

— Отговорът ти — рече Диотима — предизвиква един такъв въпрос: „Какво ще стане на оня, който би получил красивите неща?“

Казах ѝ, че съм твърде затруднен да отговоря веднага на този въпрос.

— Но както, ако биха те запитали, заменяйки думата „хубаво“ с „добро“: „Хайде, Сократе: обичащият добрите неща обича — какво обича?“

— Да ги получи — отвърнах аз.

— И какво ще стане на оня, който би получил добрите неща?

— Това мога да ти отговоря по-лесно: ще бъде щастлив.

— А с притежаване на добри неща — продължи тя — щаст-

ливите са щастливи и повече не е необходимо да се пита: „С каква цел желаещият да бъде щастлив го желае.“ Мисля, че твоят отговор изчерпва въпроса.

— Така е — казах аз.

— А това желание и тази любов дали смяташ, че са присъщи на всички хора и че всички желаят да притежават постоянно добрите неща — какво смяташ по този въпрос?

— Така смятам — отговорих аз, — присъщо е на всички хора.

— Но ако всички обичат същите неща, и то постоянно, защо в такъв случай не казваме, че всички обичат, а твърдим, че едни обичат, а други не?

— И аз не се учудвам — ѝ отговорих.

— Не се учудвай — ми каза тя, — понеже ние просто вземаме една форма на любовта и я наричаме любов, като ѝ даваме названието на цялото, а другите и форми означаваме с други названия.

— Например? — попитах аз.

— Например следното. Ти знаеш, че творчеството, póiēsis, е много широко понятие. Всяка причина едно нещо да премине от несъществуване в съществуване е творчество, така че дейностите при всички тези занаяти са творчество и майсторите им всички са творци, póiētai.

— Вярно е.

— Но все пак — продължи тя — ти знаеш, че те не се наричат „поети“, poiētái, но имат други названия. Ние отделяме от цялото това творчество — от цялата тази „поезия“ — една част, именно свързаната с музиката и размерите, и я наричаме с името на цялото: само тази част се нарича „поезия“, póīesis, и само тези, които работят в тази част на творчеството, се наричат „поети“, poiētái.

— Истина е — потвърдих аз.

— Така стоят нещата и с любовта. Основното е: всяко желание за блага и щастие е „за всеки един най-голямата и коварна любов“. Но за тези, които се обръщат към нея в най-различни области било за печалби, било като любов към гимнастика или към знание, не се казва, че обичат, нито се наричат влюбени, а другите, които са предадени ревностно само в една нейна форма, са си присвоили названието на цялото — любов, обичам, влюбен.

— Възможно е да е истина — казах аз.

— Някои твърдят, че тези, които търсели своята половина, те обичат. Аз пък твърдя, че любовта е насочена нито към половината, нито към цялото, освен ако се случи, друже мой, то да бъде нещо добро. Ето хората допускат да им се отреже ръка или крак, ако сметнат, че тези техни части са лоши, понеже мислят, че ценят не своето — освен ако някой не нарича добро родственото му и собственото му, а лошо чуждото: хората не обичат нищо друго освен доброто. Или ти си на друго мнение?

— Кълна се в Зевс, не аз — отвърнах.

— Всъщност толкова просто ли е да се каже, че хората обичат доброто?

— Да — отговорих аз.

— Нима? Не трябва ли да се добави, че те обичат и да го притежават?

— Трябва да се добави.

— Но нали — продължи тя — не само да го притежават, а и да го притежават винаги?

— И това трябва да се добави.

— Накратко казано, любовта е насочена към това да притежаваме доброто вечно.

— Думите ти са самата истина — казах аз.

— Щом като любовта се състои винаги в това — каза тя, — то при какъв начин на живот и в какъв вид дейност би могло да се нарече любов усърдието и напрягането на тези, които преследват тази цел? В какво се изразява тази дейност? Можеш ли да ми кажеш?

— Че в такъв случай аз нямаше да се възхищавам от твоето знание, Диотимо, и да идвам при теб, за да разбера именно тези неща!

— Добре, аз ще ти кажа. Тази дейност се изразява в раждането на красота и в телесно, и в духовно отношение.

— Гадател е необходим за думите ти, аз не ги разбирам — казах аз.

— Добре, ще ти го кажа по-ясно. Всички хора зачеват, Сократе — каза тя, — и телесно, и духовно, и когато достигнат известна възраст, природата ни желае да роди. Тя не може да роди в грозно, а в красиво. Свързването между мъж и жена е раждане, а то е божествено нещо и в смъртното същество безсмъртното е това — зачеването и раждането. Невъзможно е те да станат в неуредена обстановка, а за всяко божествено нещо неуреденото е грозно, докато уреденото е красиво. Така че за раждането Красотата е Мойра и Ейлейтия. Поради това всякога, когато заченалото същество се доближи до нещо красиво, то става кротко и се разтопява от радост и така ражда и създава. Доближи ли се обаче до нещо грозно, то се свива мрачно и скръбно, отдръпва се и се стяга и не ражда, а задържайки плода, се чувствува зле. Поради това именно оплоденото и вече набъбнало от своя плод същество го обхваща копнеж към красивото, поради това, че който го има, то го освобождава от силни родилни мъки. Така че, Сократе — каза тя, — целта на любовта не е красивото, както ти мислиш.

— Но какво е всъщност?

— Създаването и раждането в красота.

— Добре — казах аз.

— Точно така е — подчерта тя. — Ах, защо именно раждането? Понеже вечното съществуване и безсмъртието за смъртния е

рождането. От това, което вече установихме, щом като любовта е стремеж завинаги да притежава доброто, то по необходимост следва, че заедно с доброто тя е стремеж и към безсмъртие.

„ФЕДОН“

„Но все пак в правото си сме, приятели, да се замислим над следното. Ако душата е безсмъртна, нужно е човек да прояви грижа не само за тази част от време, докато трае това, което наричаме живеене, но и за цялото време. В момента излиза, че този, който се отнася немарливо към тая грижа, може да се окаже в крайна опасност. Защото, ако смъртта се състоеше в отървяване от всичко, „добре дошло“ щеше да е за лошите хора, ако при смъртта си ведно с тялото се отръваваха заедно с душата си от своята лошавина. А при това положение понеже душата очевидно е безсмъртна, тя не би имала никакво друго убежище и спасение от своята лошавина, освен да стане възможно най-добра и разумна. Защото при Хадес душата отива без нищо друго, единствено с привичките и знанията си, за които всъщност се говори, че ставали крайно полезни или вредни за умрелия веднага от началото на неговия път нататък.“

„Ето какво се говори. Веднага щом човек почине, неговият дух покровител, който той е получил по жребий още приживе, се заема да го води към мястото, където мъртвите се събират, биват съдени и откъдето трябва да се отправят към царството на Хадес заедно със споменатия водач, комуто е наредено да съпровожда мъртъвците оттук към оня свят. Получавайки там, каквото е редно да получат, и оставайки колкото време трябва, друг водач ги довежда наново тук. Това става много пъти през дълги промеждутъци от време. Тъй че това пътуване не става така, както твърди Есхиловият Телеф. По неговите думи към царството на Хадес води прост път. А мене тоя път не ми се вижда нито прост, нито един. Иначе нямаше да е нужен нито водач, нито навярно някой би се отклонил от тоя път, ако беше един. А в действителност той има, изглежда, и разклонения, и много кръстопътища. Досещам се за това по тукашните благочестиви обичаи. Та умерената и разумна душа следва послушно и знае какво става с нея. А с тази, която е свързана страстно с тялото, се случва това, което казах по-рано, тя дълго време се върти около него и видимото място — уплашена, и след много съпротива и много страдания, насила и с мъка бива отвеждана от духа - покровител, който ѝ е определен. И като пристигне там, където са другите, нечистата душа, сторила нещо такова — обвързана било с нечестиво убийство, било извършила нещо друго подобно, което е като брат на убийството и се върши от душа братска на душата на убиеца — всички избягват и странят от такава душа и не желаят да ѝ станат нито спътници, нито водачи. А тя блуждае в пълна без-

изходица, додето изтекат някакви периоди време, след чието изтичане необходимостта я отнася в живелището, което ѝ подхожда. А душите, които са прекарали живота си в чистота и мярка, намират богове и за спътници, и за водачи, и се заселват на мястото, което подхожда на всяка една."

„ФЕДЪР"

Та най-напред е нуждо да вникнем в истината за природата на душата — божествена и човешка, да видим нейните състояния и проявления.

Ето началната точка на доказателството: всяка душа е безсмъртна. Защото е безсмъртно всяко нещо, което се движи само. А на това, което движи друго и се движи от друго, понеже му спира движението, на него и животът му свършва. Всъщност само движещото себе си никога не престава да се движи, защото винаги е при себе си. То е извор и начало за движение и за всички други неща, които се движат. А началото не може да се поражда. Всичко, пораждащо се по необходимост, се поражда от началото, докато то самото не се поражда от нищо. Защото, ако началото се пораждаше от нещо, то не би било начало. А след като не може да се поражда, по необходимост то е и неразрушимо. Защото погине ли началото, то нито може да се породи от нещо, нито от него може да се породи друго, ако по необходимост всички неща се пораждат от началото. Та тъй — начало за движение е това, което движи само себе си. То не е в състояние нито да погине, нито да се породи. В противен случай цялото небе ще се стовари на земята и всяко рождение ще се преустанови и никога няма да може да се открие начална точка, от която нещата да се задвижат наново към пораждане. А след като това, което само се движи, очевидно е безсмъртно, никой няма да изпита задръжка да каже, че то именно е същност и принцип на душата. Всяко тяло, при което движението се осъществява отвън, е неодушевено. Одушевено е тялото, при което движението става отвътре, от самото него, понеже такава е природата на душата. А ако това е така, ако това, което движи само себе си, не е нещо друго, а душа, от това по необходимост би следвало, че душата е безсмъртна и непораждаща се.

Та за безсмъртието ѝ достатъчно. А за нейната природа трябва да кажем следното. Какво представлява тя, може да разкаже изчерпателно само божество и дълъг ще е разказът, а да се каже на какво прилича, това вече е по силите на човека, а и разказазът ще е по-кратък. Та нека говорим по тоя начин. Душата прилича всъщност на колесничар и на крилат впряг от два коня, сили, естествено свързани помежду си. Всички божи коне и колесничари и като цяло са съвършени, и от съвършени елементи са съставени, докато на останалите същества природата е смесена.

Та нашият колесничар, първо, управлява двойка коне. Второ — единият от конете му е добър и прекрасен и е съставен от подобни елементи, а другият от противоположни и е с противоположна природа. Затова управлението му ни създава трудности и неизбежни мъчнотии.

Всъщност нека се опитаме да кажем защо и смъртното, и безсмъртното биват наричани „същество". Душата като цялост се грижи за всичко неодушевено. Тя броди по цялото небе и веднъж се ражда в един, друг път в друг вид. Понеже е съвършена и крилата, тя лети високо в небето и урежда целия свят. А когато загуби крилата си, се носи, додето се залови за нещо твърдо, в което се поселва, получавайки земно тяло. Понеже поради нейната сила тялото привидно движи само себе си, цялото — душата и оформеното тяло, получават името „същество", т. е. название за нещо смъртно. А за безсмъртното не можем да кажем какво е направено с едно умозаключение. Ами без да сме видели и без да сме съобразили достатъчно, си представяме бога като някакво безсмъртно същество с душа и тяло, свързани вечно наедно. Тия неща всъщност нека стоят и нека се говорят тъй, както е богу угодно! Ние да се заемем с причината за губенето на крилата, с това, защо те падат на душата. Причината е приблизително в следното.

Крилото има естествена способност да отвежда нагоре тежкото, издигайки го там, където обитава божието племе. Неговата природа е сродна най-вече с телесните елементи на божественото. А божественото е красиво, знаещо, добро и всичко друго от този род. Тия качества именно са храната и на тях най-вече се дължи растежът на крила у душата, а от грозното, лошото и останалите противоположности те слабеят и погиват.

Великият небесен предводител Зевс кара пръв своята крилата колесница, като урежда и проявява грижа за всичко. Следва го войнство богове и по-низши божества, подредено в единадесет отреда. В дома на боговете остава единствено Хестия. Останалите, влизащи в числото дванадесет, началствуват и предвождат в тоя ред, в който всеки е нареден. Блажена гледка представлява това множество кръговрати по небето, в които се движи щастливото племе на боговете — всеки бог, вършейки своето и следвайки винаги изпълнен с желание и способност да го върши. Защото Завистта стои вън от божата дружина. А когато се отправят за храна или угощение, тръгват по стръмнината към върха на поднебесния свод. Божите колесници лесно се поставят в равновесие и вървят леко натам, а другите колесници с мъка. Защото конят, причастен към негодното, е тежък, дърпа към земята и обременява колесничаря, който не го е дресирал добре. Та там душата е изправена пред най-крайно усилие и трудност. А т. нар. безсмъртни души достигнат ли върха, излизат навън и застават върху гърба на небето. В това положение неговият кръговрат започва да ги носи, а те съзерцават света отвъд небето.

Отвъднебесната област нито е възпята от някой тукашен поет, нито някога ще бъде възпята по достоен начин. Ето как стоят нещата. Човек трябва да е готов да каже истината, особено когато става дума за самата истина. Онова място се заема от реалност, която действително е без цвят и без форма и към която неосезаема и видима единствено за кормчията на душата, за ума, е насочено истинското значение. Та понеже мисълта на бога се храни с ум и с чисто знание, както и мисълта на всяка душа, която се грижи да приема подходяща храна, като гледат реалното, с течение на времето те го заобичват, хранят се, съзерцавайки истинното, и прекарват в блаженство, додето кръговратът не се заключи и не ги доведе в началното положение. В този период от време душата гледа самата справедливост, самата разумност и самото знание — не знанието, което се поражда, и не това, което, бидейки различно от наричаните от нас сега реално съществуващи неща, се отнася за някое от тях, а това, което се отнася за истинската реалност и наистина е знание. Като види и останалите неща, действителни в същата степен, и като се угости, душата се спуска наново навътре в небето и се връща у дома си. Щом пристигне колесничарят отвежда конете в конюшнята, хвърля им амброзия в яслите, а после ги пои с нектар.

Та такъв е животът на боговете. А от останалите души, която следва най-добре боговете, успява да измъкне вън над небето главата на своя колесничар и да участвува в кръговрата, макар и да е смущавана от конете и с мъка да наблюдава отвъдната реалност. Тя ту се издига, ту се смъква и поради напора на конете едно вижда, друго не успява. А всички останали, жадно устремени нагоре, я следват, но понеже нямат сили, биват носени от кръговрата, потопени в небето, тъпчат се и се блъскат помежду си, като всяка гледа да заеме мястото на другата. Та в напредварата се вдига врява, потъват в пот, поради негодността на колесничарите много души осакатяват и на много биват пречупени много пера. След толкова мъка всички си гръгват, без да се доберат до гледката на наднебесната реалност, и като си идат, хранят се с привидности. Поради това именно всички са тъй устремени да видят къде е полето на истината — защото тамошното пасище предлага най-добра паша за душата и с нея се храни естеството на перата, които я правят лека.

Съществува следного разпореждане, издадено от Адрастея: душата, съпроводила бог и видяла нещо от истинската реалност, да бъде без грижи до следващото си излизане и ако винаги успява в това, да бъде невредима. А ако не успее да го последва и не види, и ако поради някакво стечение на обстоятелствата забрави и изпълнена с негодност, натежи и като натежи, си загуби перата и падне на земята, в този случай има закон през първото поколение тя да не пораства в никое животинско естество. Тази пък, която е видяла най-много, да се всели в мъж, от който ще излезе

философ или човек, привързан към красивото, познавач на изкуствата или на любовта, следващата да се роди в справедлив цар, във военен или в човек, способен да управлява; третата по ред в обществен, в стопански деятел или във финансист; четвъртата — в старателен спортист или в човек, който ще се занимава с лекуване на тялото, петата поред да има живот на гадател или на човек, който ще е зает в уреждането на мистерии; на шестата да се отреди живот на поет или на човек, който ще се занимава с някое друго подражание, на седмата — на занаятчия или на земеделец, на осмата — на софист или на демагог, на деветата — на тиран.

Във всички тия случаи, който преживее справедливо, има по-добра участ, а който несправедливо, по-лоша. За срок от десет хиляди години никоя душа не се връща на мястото, от което е излязла — междувременно тя остава без крила, с изключение на душата на философствувалия безхитростно и на обичалия момчета с философска обич. Ако в период от три хиляди години три пъти подред преминават такъв живот, на трихилядната година те получават крила и отлитат. А другите, завършат ли първия си живот, биват съдени. След присъдата една част от тях отива да я излежи в тъмниците под земята, а другата част, понеже бива оневинена, живее на едно място на небето в съответствие с живота, който всяка душа е водила в образа на човек. След период от хиляда години и едните, и другите се отправят да тегля жребий и да си изберат втори живот. Всяка си избира какъвто пожелае. Тогава човешката душа може да получи и животински живот и животинската, която някога е била човек, може наново да иде в човек. Във всеки случай душа, която никога не е виждала истината, не може да придобие човешка форма.

Не може, защото човек трябва да разбира нещата въз основа на съответна идея, която, тръгвайки от много възприятия, се свързва в едно с процеса на мисленето. А това става с припомняне на ония работи, които някога е видяла душата, пътувайки ведно с бога, съзирайки там отгоре онова, за което твърдим сега, че съществува, и отправяйки поглед нагоре към истинската реалност. Затова именно е справедливо, че само мисълта на философа получава крила — защото той, доколкото му позволяват силите, гледа да бъде с паметта си постоянно при ония неща, на връзката си с които богът дължи своята божественост. Та мъж, който си служи правилно с тия спомени и който участвува в тия вечно съвършени тайнства, само той става действително съвършен. Понеже е чужд на човешките амбиции и се държи о божественото, хората го обвиняват, че не е с ума си, без да забелязват, че е обладан от божествена сила.

АРИСТОТЕЛ
(384 г. пр. н. е — 322 г пр. н е

Роден в Стагира, учил се в Академията на Платон, но скоро се отличил с независимия си и оригинален начин на мислене След смъртта на учителя си живял в двора на атарнейския тиран Хермий, а след това по покана на Филип Македонски станал възпитател на сина му Александър. През 336 г. е отново в Атина, където основава своя школа — Ликейон.

Подобно на Платоновото и делото на Аристотел е огромно и не може да се обхване в няколко изречения Достатъчно е да споменем само това, че Аристотел е първият, който диференцира етиката като отделна дисциплина и дава наименованието ѝ Същината на онтологичното му учение (изложено в „Метафизика") е т. нар хилеморфизъм — битийното, това е конкретното единство на формата и оформената от нея материя Хилеморфизмът се проявява в етиката на Аристотел като учение за разумно осъразмерените страсти на душата, които правят от човека оптимално поставено в космоса и социума същество. Същината на дианоетическите добродетели пък е във възможността за интелектуално възхождане на ума до висшето благо, състоящо се в абсолютно интелектуално съзерцание, подобно на божественото — самоудовлетворено и пълно. Аристотел е автор на изключително много трактати из всички области на знанието. От тях три са специално етически: „Никомахова етика", „Евдемонова етика" и „Голяма етика" (заглавията им са дадени по-късно от систематизаторите на Аристотеловите съчинения). Етическите съчинения на Аристотел са смислово и идейно свързани и с неговата „Риторика", и с неговата „Политика".

Откъсите са от изданието Aristoteles — Opera omnia, P., 1937.
Превод от старогръцки: Веско Вълчев

НИКОМАХОВА ЕТИКА

1097 a15—1097 5

Да се върнем към доброто — предмета на нашето търсене. Какво би могло да бъде то? В действителност то е различно при различните дейности и занятия. Например в медицината и в стратегията, както и в останалите науки, то е съвсем различно. Какво тогава е Доброто за отделните дейности? Да не би това, заради което се прави всичко останало? В медицината това е здравето, в стратегията — победата, в архитектурата — жилището, а за действието и постъпката — целта. Заради нея именно всички извършват останалото. Така че, ако за всичко, което се върши, има една цел, то тя е постижимото добро, а ако целите са повече — всички те. Ето че стигнахме до същия извод и по друг път. Но разяснението на това трябва да продължи по-нататък. Тъй като в действителност излиза, че целите са повече и сред тях избираме една определена (например богатство, флейти и въобще оръдия) като средство за друго, то е ясно, че не всички цели са окончателни, докато съвършеното добро изглежда като нещо окончателно. Тогава, ако има само една цел, която е окончателна, то тя може да бъде търсена от нас, а ако са повече, тогава това ще бъде

най-окончателната между тях. Ние наричаме това, което преследваме заради самото него, по-завършено от онова, което се гони заради друго, и доколкото няма нищо друго, заради което нещо е избрано, то е по-завършено от тези, които се избират и заради себе си, и заради още нещо. Съвсем накратко: окончателно е избираното винаги за себе си и никога заради нещо друго. Такова изглежда, че е най-вече щастието. Нали го избираме винаги заради него и никога заради други неща. А почитта, удоволствието, разума и всяка добродетел приемаме и заради тях самите (нали бихме приели всяко едно и без да става друго нещо), но ги приемаме и заради щастието, доколкото вярваме, че ощастливяването настъпва чрез тях. А никой не избира щастието заради тези или изобщо други неща.

1098 a5—1098 a20

И ако дейността на човека е деятелност на душата, съобразена с разум или допълвана от него, и ако твърдим, че дейността на обикновения и прилежния (например обикновения и прилежен китарист и така опростим делението на всички останали) е еднородна, като се прибавя превъзходството, което иде от съвършенството към дейността. (Защото при китариста има (едно) свирене, а при прилежния — умело свирене.) Ако това наистина е така и приемаме дейността на човека за един вид живот, и този живот е деятелност на душата, и ако у прилежния тези неща се правят с лекота и красота и всяко нещо се извършва добре според съответното съвършенство, ако в такъв случай е така, то човешкото Добро се оказва деятелност на душата според нейното съвършенство, а ако съвършенството не е едно според най-достойното и завършено при това, което изпълва целия живот. Нали една лястовица или един ден не правят пролет. По същия начин и един ден или кратък срок не правят никого блажен и щастлив.

1098 25—1099 a30

Явно, че и това, което изследваме относно щастието, изцяло е подчинено на казаното (за Доброто). За едни това е добродетелта, за други—разумът, за трети — някакво умение. За някои щастието са всички тези неща или някое от тях, придружено или допълнено от удоволствието. Други включват към него и благополучието в други неща. Едно се твърди от мнозинството и традицията, друго, от малко на брой, но именити мъже, и е разумно да се предположи, че нито една страна не греши изцяло, а в едно нещо и дори в по-голямата си част са прави. Нашето твърдение не противоречи на тези, които наричат щастие която и да е добродетел, защото съгласуваната с добродетелта дейност е част от самата добродетел. Но естествено има разлика, и то не малка, в това, кое приемаме за върховно съвършенство — притежанието или приложението, способността или деятелността. Ето че наличието на способ-

ност допуска да не се постигне нищо добро, както например при заспалия или другояче бездействуващ човек, но при деятелността това е невъзможно: добродетелта, разбира се, по необходимост ще действува и няма да спира. И както в Олимпийските игри не се увенчават най-добрите и силните измежду присъствуващите, а от състезаващите се, защото сред тях някои побеждават, така и в живота измежду способните най-достойни се оказват тези, които постъпват правилно. И животът им също сам по себе си е приятен. Защото наслаждението е свойствено на душевността и за всеки един е приятно това, към което изпитва влечение: например конят за любителя на коне, зрелището за ревностния зрител, по същия начин и справедливостта радва застъпника на справедливостта и изобщо свързаното с добродетелта — поклонника на добродетелта. Но приятните за различни хора неща си противоречат поради своята разнородност. В същото време за поклонниците на съвършенството приятно е това, което е приятно по природа, каквито са винаги дейностите, подчинени на добродетелта, така че те са приятни и сами по себе си, а и за поклонниците на съвършенството. И удоволствието не е необходима като амулет прибавка към живота им, а го съдържа изцяло в себе си. Защото освен всичко казано онзи, който не се радва на достойните действия, не е добър човек, нито някой може да нарече справедлив човек, който не се радва на справедливите деяния, или свободен онзи, когото не радват деянията на свободнородените, и все така за всички останали. Но ако е тъй, добродетелните действия могат да бъдат сами по себе си приятни и при това те също са и достойни, и прекрасни повече от всичко друго, стига усърдният човек да ги познава, а той, както казахме, го прави. Тогава щастието е най-доброто, прекрасното и най-приятното, а тези неща никога не са били разграничавани според един надпис от Делос

Най-прекрасна е справедливостта във всичко,
да бъдеш здрав е най добре, но най приятно
в живота е обичаното да постигнеш

И наистина всички тези неща намираме при най-достойните дейности и казваме, че щастието се състои в тях или в една от тях— най-добрата.

1100 в10 — 1101 а20

Дейностите според добродетелта причиняват щастието, а противните — противното. И трудността, която изпитваме сега, подкрепя мисълта ни. Защото никоя от човешките дейности не показва такова постоянство, каквото се проявява в дейностите, упражнявани според добродетелта: в действителност те изглеждат по-устойчиви и от знанията ни. А най-ценните между тях са най-трайни поради това, че най-много и най-неотстъпно изпълват живота на блажените. Именно това, изглежда, е причината те да

не бъдат забравяни. Несъмнено, че въпросното положение (на постоянство — бел. пр.) ще присъствува у щастливия и той ще бъде такъв пожизнено. Защото той винаги или най-много от всички ще постъпва или разсъждава, както иска добродетелта. И ще понася най-достойно проявите на съдбата, и без изключение винаги благоразумно, като „действително добър". А проявите на съдбата са много и се различават по своята значителност и маловажност, като е ясно, че незначителните между сполуките, както и между техните противоположности, не изменят живота, докато големите и многобройни благоприятни събития лесно ще направят живота по-блажен (нали те и само с появата си допринасят за реда и използуването им е свързано с добрина и прилежност). Случилите се обрати, от друга страна, сломяват и порочат блаженството. Те носят мъки и препятствуват много дейности. Но и сред тях доброто не се загубва, стига човек да може да носи с лекота многобройните и големите несполуки, но не от нечувствителност, а понеже е благороден и великодушен. И ако дейностите определят живота, както казахме, никой от блажените не може да стане нещастен. Нали никога не ще извърши нещо противно или грозно Защото ние смятаме, че истински добрият и разумен човек остава несмутим при всякакви обстоятелства и най-добре използува обстановката, както добрият пълководец по най-съкрушителен начин използува наличната армия, а обущарят прави най-добрата обувка от дадените му кожи, по който начин постъпват всички останали майстори. Щом като е така, щастливият никога не може да стане нещастен, но определено не може да остане и блажен, ако изпадне в положението на Приам. При това не е никак разностранен или подвижен, защото лесно не ще бъде отместен от състоянието си на щастие, особено от каквито и да е несполуки освен от големите и многобройните, след които пък не може в кратко време да стане отново щастлив, а ако все пак стане, то това е след един дълъг и цялостен период, в който е получил значителни отличия. Пречи ли тогава нещо да наречем щастлив действуващия според съвършената добродетел, или да прибавим това (условие) да живее така не само в отделните случаи, но и целия си живот дазавърши в този дух? Тъй като бъдното е неясно за нас, ние смятаме щастието за предел и нещо завършено съвсем завинаги. Щом е така, ще наричаме блажени онези от живеещите, които ще имат всичко казано досега, доколкото наричаме блажени хората. Толкова за определението на тези неща.

1101 в30—1103 а10

Похвалата несъмнено е част от добродетелта, от която в действителност идат действителните добрини. А похвалните речи са част от деянията, отнасяни както към душевността, така и към телесното. Но вероятно да се изследва това е по-свойствено за тези,

които се трудят над похвалните слова, а за нас е ясно от казаното, че щастието е нещо ценно и съвършено. Това личи и от основното място, което заема. Нали заради него ние всички правим всичко останало, а началото и причината на достойните неща считаме за нещо ценно и божествено.

Но доколкото щастието е някаква дейност на душата според съвършената добродетел, трябва да разгледаме свързаното с добродетелта. Така в действителност вероятно можем да разгледаме и свързаното с щастието И усилията на истинския държавник изглеждат свързани с него, защото той иска да направи гражданите достойни и послушни на законите (за пример в това имаме критските и спартанските законодатели и всички останали, стига да са като тях). Ясно е, че изследването е възможно да продължи, както бе започнато, дори и като преглед на гражданското управление. Та ясно е, че трябва да се разглежда това, което се отнася до човешката добродетел. Още повече, че започнахме да изследваме човешкото добруване и щастие. И говорим за човешко съвършенство, като имаме предвид не телесното, а душевното Щом е така, ясно е, че държавникът трябва да познава някак си това, което се отнася до душата, както и за да лекува човек очите или друго нещо, трябва да познава тялото. При това, колко по-ценно и необходимо е знанието за управлението от медицината. А образованите между лекарите се занимават доста с познанието на тялото. Следователно отнасящото се до душата трябва да бъде разглеждано и от политика (като държавник и теоретик — бел. пр), и трябва да бъде разглеждано заради това и доколкото засяга стоящите пред него въпроси. Да се задълбочава повече несъмнено иска повече усилия, отколкото е необходимо. За нея (душата) се говори достатъчно и в екзотеоретическите беседи и това трябва да бъде използувано от тях: особено че душата се състои от две части — едната е свързана с разума, а другата е без разум (Дали тези две части се различават като частите на тялото или като всяко делимо нещо, или, макар и различими мислено като две отделни части, в действителност са неразделими, както изпъкналата и вдлъбната част на една крива, е въпрос без значение в случая.) От неразумната част на душата една част, изглежда, е обща за всички живи същества, а също и с природата на растенията, имам предвид частта, която причинява храненето и растежа. Защото ние трябва да приемем, че във всички хранещи се същества има такава сила дори в зародишите и още повече в завършените организми, което е поразумно, отколкото да се приеме нещо друго. Съвършенството на тази способност изглежда, че е общо, а не само човешко. Защото тази част или същност действува най-вече по време на сън, а е съвсем ясно, че най-малко по време на сън могат да бъдат различени лошите от добрите хора (поради което се твърди, че в половината от живота си блажените в нищо не се отличават от останалите). И това става съвсем естествено, защото сънят е бездействие на душа-

та както прилежната, така и мързеливата, освен ако по някакъв начин една незначителна част от усещанията достигат (душата) и от това сънищата на прилежните са по-добри от тези на който и да е друг. Но стига толкова за този въпрос и да оставим онази част от душата, която е свързана с храненето, защото тя няма нищо общо с човешкото съвършенство. Изглежда обаче, че друга една проява на душата, макар и чужда на разума, в известна степен му е съпричастна. Ние хвалим разума, т. е. частта на душата, обладаваща разум, в приложението ѝ към въздържаността и невъздържаността за правилните ѝ подбуди, насочени към най-добри цели. Но в природата им има още нещо освен разума, което се бори с него и му се противопоставя (на разума). Съвсем същото нещо може да стане в душата, както в тялото в случай на парализа, когато човек иска да насочи крайниците си надясно, а те се носят наляво. По същия начин и при душата на невъздържаните стремежите са насочени обратно. Но при тялото ние виждаме отклонението, а при душата не виждаме. Все пак не по-малко и в душата трябва да се приеме, че има нещо противно на разума, което му се противопоставя и върви против него (противодействието не променя нещата). Но то също е причастно на разума. Поне при въздържания то се подчинява на разума. При това вероятно при разумния и смел човек е по-послушно, защото в нищо не противоречи на разума. Следователно и неразумното е двояко. Растителното няма нищо общо с разума: това пък, което принадлежи на желанията и изобщо на стремежите е съпричастно дотолкова, доколкото му е послушно и подчинено в смисъла, който казваме, когато говорим за бащата и децата, а не за математическите величини. Че неразумното се подчинява от разума, разкрива и вразумяването, и също всяко порицание и наставление. Ако трябва да говорим за наличието на разум, то ще бъде (пак) двояко, от една страна, в главното и в самия разум, от друга, в слушащото бащата.

И добродетелите също се разделят според това различие. Някои от тях казваме, че са разсъдителни, други нравствени. Умението и разбирането, и обмислянето са добродетели на размишлението, безкористността и също благоразумието са нравствени. В действителност, когато говорим за нрава на човек, не казваме, че той е способен или разбиращ, а че е внимателен и благоразумен. Но умелия хвалим според способностите, а похвалните от способностите му наричаме добродетели.

1103 a15—1103 в

Тъй като добродетелта е двояка, от една страна, разсъдителна, а, от друга, нравствена, разсъдителната получава по-голямата си част от учението и по произход, и по развитие, поради което изисква опит и време. А нравствената се създава от навика, от

където и е получила името си с малки отклонения в него. Оттук става ясно, че никоя от нравствените добродетели не ни е вродена по природа, понеже от нищо вродено не се отвиква. Например камъкът по природа пада надолу и не може да бъде навикнат да подскача дори ако някой се опита, като го подхвърля десет хиляди пъти. Нито огънят може да бъде свикнат да не хвърчи нагоре, нито нещо друго, което по природа се държи по един начин, може да свикне на обратното. Тогава добродетелите се създават в нас нито по природа, нито противно на природата. Но ние по рождение ги приемаме, като ги развиваме чрез навиците си. Нещо повече, способностите, които придобиваме по природа, първо ни се дават като възможности, а после ги изпълняваме като дейности. Това се вижда ясно при чувствата: ние не сме придобили възможността да виждаме или чуваме чрез многократно виждане и чуване, но точно обратното — понеже ние ги имаме, сме започнали да ги използуваме. Добродетелите, от друга страна, ние придобиваме като, първо, ги упражним, така както правим с изкуствата. Ние научаваме едно изкуство или занаят, като правим нещата, които ще правим, след като научим изкуството. Например хората стават строители, като строят къщи, китаристи стават, като свирят на китара. По същия начин ставаме справедливи, като вършим справедливост, въздържани, като постъпваме въздържано, смели чрез смели дела. Тази истина се потвърждава и от опита на държавата: законодателите правят гражданите добри, като ги свикват да постъпват правилно — това е целта на законодателството и ако то не може да постигне това, то е несполучливо, по това се различава добрата държавна уредба от лошата. Също така деянията, от или чрез които някоя добродетел се появява, са същите като тези, чрез които тя се разрушава — както случая с умението в изкуствата, защото както добрите, така и лошите китаристи стават чрез свирене на китара, по същия начин при строителите и всички останали занаятчии: както ще станеш добър строител, като строиш добре, така и ще станеш лош, като строиш лошо. Ако не беше така, нямаше да бъде необходимо да има учители, а всеки щеше да се ражда добър или лош майстор според случая. Същата тогава трябва да бъде истината за добродетелите. Някои от нас стават справедливи или несправедливи във взаимоотношенията помежду си. Като действуваме при опасни ситуации и свикваме със страха или увереността, ние ставаме страхливи или смели. Същото важи и за нашите наклонности и раздразнение. Някои стават въздържани и внимателни, други неудържими и гневливи, като се държат по един или друг начин, що се отнася до тези чувства. С една дума, нашето разположение се формира като резултат от съответните дейности, поради което ние трябва да изпълняваме определени дейности, защото от техните качества зависи и нашето разположение. Затова не е мало-

важно какво ние свикваме да правим от малки, напротив, то е от твърде голямо и дори от единствено значение.

И тъй като настоящото ни занимание за разлика от другите дялове на философията има практическа цел (защото ние не изследваме природата на добродетелта, за да познаем какво представлява тя, а за да можем да станем добри, без което нашето проучване ще остане без резултат), ние следователно трябва да продължим изследването си и в областта на поведението и да запитаме по какъв начин трябва правилно да постъпваме, тъй като, както казахме, нашите дейности определят какви са нашите способности.

И тъй постъпването съгласно правилното решение е обща основа и може да бъде прието като основа за нашата дискусия (по-късно ще се каже и за този принцип, и какво е правилно решение, и как се отнася към останалите добродетели).

1104 a10—1105 a5

. . . И макар че настоящият аргумент е такъв, трябва да се опитаме да му помогнем.

Преди всичко трябва да приемем, че нравствените качества са така устроени, че да бъдат разрушавани при излишък и недостиг, и понеже човек се вижда принуден да обяснява невидимото посредством нагледното, да илюстрираме случая с телесната сила и здраве. Силата се разрушава както с прекалени, така и с недостатъчни упражнения. По подобен начин се разрушава и здравето, когато напитките и храната биват увеличени или намалени, докато умерените количества го създават, укрепват и запазват. Но така е и при благоразумието, смелостта и другите добродетели. Човек, който избягва всичко и се страхува, и не може да устои на нищо, става страхливец. А който изобщо от нищо не се страхува, каквото и да срещне, става самонадеян. По същия начин онзи, който се предава на всяко удоволствие и не се въздържа от нито едно, се превръща в ненаситен, а този който избягва всякакво удоволствие, както диваците, става безсърдечен. Така благоразумието и смелостта се унищожават при излишък и недостатък и се запазват чрез съблюдаване на средата. Но добродетелите биват не само пораждани и унищожавани от едни и същи деяния, а също биват и най-пълно упражнявани от тези деяния. Явно това е случаят с другите по-явни качества като телесната сила, защото силата се получава, като се приеме повече храна и се понасят повече усилия. В същото време силният човек е този, който ще може да яде най-много храна и да издържи най-големи напрежения. Същото важи и за останалите добродетели. Ние ставаме умерени, като се въздържаме от удоволствия, а когато сме станали умерени, най-добре се въздържаме. Така е и със смелостта: ние ставаме смели, като свикваме да презираме и претърпяваме ужасите, а когато вече сме станали смели — по-обре устояваме.

За показател на нашите способности трябва да се счита удоволствието или болката, която съпровожда нашите деяния. Човек е умерен, ако той се въздържа от телесни удоволствия и намира това въздържание за приятно, а е невъздържан, ако той го чувствува за досадно. Той е смел, ако среща опасността с удоволствие и при всички случаи без болка, а е страхлив, ако го прави с болка.

В действителност удоволствието и болката са неща, които се отнасят до нравствената добродетел. Защото удоволствието ни кара към порочни деяния, а болката ни прави да се въздържаме от благородни постъпки. Оттук и необходимостта, изтъквана от Платон, да бъдем възпитани по някакъв начин от детинство да се радваме или терзаем по съответния начин. Това означава доброто образование.

И още, ако добродетелите имат нещо общо с деянията и чувствата и всяко чувство и деяние е придружено с удоволствие или болка, това също показва, че добродетелта има нещо общо с удоволствието и болката.

Друг белег е фактът, че болката е средство на наказанието, защото наказанието е един вид лекарство, а в природата на лекарството е да действува посредством контраста.

Освен това, както казахме преди, всяка образувана в душата способност реализира пълната си природа в отношението и взаимодействието си с онези обекти, от които тя става по-добра или по-лоша. Но хората стават по-лоши поради удоволствия и болки, т. е. като търсят или избягват неподходящи неща, или това става, когато не трябва или както не трябва и колко още друго (грешно в поведението — б. пр.), което може да бъде отчетено (т. е. систематизирано — б. пр.). Ето защо някои мислители определят добродетелите като състояние на несмутимост или спокойствие, макар че те допускат грешка, като използват тези термини изобщо, без да добавят „по правилния (или погрешен) начин", „в подходящого (или неподходящото) време" и други уточнения.

Затова ние приемаме, че добродетелта е качеството да се постъпва по най-достоен начин спрямо удоволствието и страданието, а порокът е нейната противоположност. Но и следните съображения могат да ни изяснят това.

Три са мотивите на избора и три — на отбягването: доблестното, полезното, приятното, и, от друга страна — позорното, вредното и болезненото. При всички тях добрият сполучва, а лошият търпи неуспех. Особено при удоволствието, защото то е свойствено на живите същества и придружава всичко, което е обект на избора, тъй като за нас и доблестното, и полезното са приятни. При това то е откърмено у нас още от люлката, поради което това преживяване, вкоренило се толкова дълбоко в живота ни, е трудно да бъде отстранено. И едни повече, други по-малко регулираме дейностите си посредством удоволствието и болката. Откъдето и е

необходимо цялостното им изследване. Защото изпитването на достойна или противна радост, а също мъка, не е никак маловажно за поведението ни.

1105 a15—1107 a25

Тогава може да се каже, че добродетелта се отнася към удоволствието и болката и че от които неща се поражда, от тях бива укрепвана или унищожавана, ако те се объркат, и че от които неща е породена, спрямо тях се упражнява Може да възникне недоумение пред думите ни, че тези, които извършват справедливи дела, следва да станат справедливи и тези, които извършват благоразумните — благоразумни. Нали ако извършват справедливи и благоразумни неща, те вече са справедливи и благоразумни. Както и ако се занимават хората с граматика и музика, те са граматици и музиканти. Но това не е така Защото е възможно човек да постигне в граматиката нещо или случайно, или подсетен от друг. Тогава граматик ще бъде този, който и постига нещо в граматиката, и го прави като граматик, т. е. според познанията, които ги има в него. Освен това има разлика в нещата при изкуствата и добродетелите. Създаденото от изкуството (само) притежава достойнство в себе си — достатъчно е то да има някакво качество. А извършеното според добродетелите е справедливо или благоразумно заради някакво негово състояние, но и зависи от състоянието на този, който го извършва: първо, дали той съзнава деянието си, после, дали е преднамерено, при това изборът да е извършен конкретно, и, на трето място, дали действува уверено и без колебание. Всичко това, от една страна, не се включва към усвояването на другите изкуства, с изключение на знанието, от друга страна, познанието почти няма значение за добродетелите, докато другите условия означават съвсем не малко, а всичко, доколкото добродетелта възниква от многократното извършване на справедливи и благоразумни дела. Но делата се наричат справедливи и разумни, когато са такива, каквито могат да извършат справедливият или благоразумният, а справедлив и благоразумен не е този, който просто ги извършва, а който ги извършва така, както правят справедливите и благоразумните. Затова е правилно да се казва, че човек става справедлив, като постъпва справедливо, и благоразумен, като постъпва благоразумно. Никой не може и да помисли да стане добър, без да постъпва така. А мнозинството не постъпват така, а като намират опора в разсъждаването, считат, че като се занимават с философия, ще станат добри. По този начин приличат на болните, които старателно слушат лекарите, но не изпълняват нито едно от предписанията им. И колкото подобно лечение ще оздрави телата на последните, толкова такова занимание с философия ще облагодетелствува душите на първите.

След което трябва да разгледаме какво представлява добродетелта.

Тъй като душевните състояния се свеждат до възбуда (pathos), възможности (dynamis) и предразположения (hexis), добродетелта следва да бъде едно от тях. Аз наричам възбуда желанието, гнева, страха, дързостта, завистта, радостта, привързаността, омразата, копнежа, ревността, жалостта — изобщо това, което придружава удоволствието или болката. Благодарение на възможностите пък говорим, че ставаме възбудими. Заради тях например сме способни да се гневим, да се ужасяваме, да съжаляваме. Предразположения са (устойчивите — б. пр.) състояния, в зависимост от които се държим добре или лошо при възбуда: например, ако при гнева сме склонни да бъдем жестоки и без задръжка, ние се държим лошо, а ако сме уверени, се държим добре. Същото се отнася и за другите възбуди.

И тъй нито добродетелите, нито пороците не са афекти (pathos), тъй като не казват, че сме добри или лоши в зависимост от това, което изпитваме, докато ни определят в зависимост от добродетелите и пороците ни. Нито биваме хвалени или порицавани за нашите вълнения (в действителност нито страхуващият се, нито гневящият се биват хвалени, а също и сърдитият не бива упрекван за неговия гняв, а за начина, по който се гневи). Но биваме хвалени или упреквани за добродетелите и пороците си. Освен това ние се гневим или страхуваме спонтанно, а добродетелите са донякъде преднамерени и винаги включват желание. При това се казва, че биваме подтиквани от възбудите, а за добродетелите не казваме, че ни подтикват, а че ни настройват по определен начин. Поради това те не са и възможности. Защото не ни определят като добри или лоши, нито ни хвалят или порицават само заради възможността ни да се вълнуваме. Освен това ние притежаваме възможностите си по природа, а не ставаме добри или лоши по рождение. Но за това казахме преди. Тогава, ако добродетелите не са нито възбуди, нито възможности, остава те да бъдат предразположения.

Това се отнася до природата на добродетелта.

Но тя трябва не само да се определи като предразположение, а трябва и да се уточни какво точно. Трябва да се допълни, че всяка добродетел, независимо от източника ѝ, довежда до добруване и подобрява дейността. Например съвършенството на окото прави и окото сигурно, и дейността му (защото ние виждаме добре поради достойнствата на очите си). По същия начин съвършенството на коня прави и коня отличен, и препускането му превъзходно, и ездата му, и от враговете да не се плаши. Ако това е точно така при всичко останало, тогава и човешката добродетел следва да бъде някакво предразположение, от което човек става добър и от което и дейността му се усъвършенствува.

Ние вече казахме как става това. Но това ще стане още по-ясно, ако разгледаме конкретната природа на добродетелта.

Във всяко нещо, което е непрекъснато (т. е. без различими отделни части — б. пр.) или делимо, може да бъде взета една част, която е по-голяма, по-малка или съразмерна по отношение на самото него или според нас, като съразмерното е средно между излишъка и недостатъка. Средно по отношение на самото него аз наричам това, което отстои еднакво от две крайности и то е едно и също за всички. А според нас това е количеството, което нито надхвърля, нито недостига и то не е едно и също за всички. Например, ако десет е много, а две — малко, шест се взима за средното между тях двете, защото с едно и също количество надвишава и надхвърля (6—2=10—6) и това е средното аритметично съразмерно. Но средното за нас не може да се получи така. Защото, ако 10 мини (1 мина=436,2 г —б. пр.) храна са много, а две — малко, треньорът няма да предпише 6 мини. В действителност това може да е много или малко за този, който ще я взима. Например за (шапмиона — б. пр.) Милон е малко, а за начинаещия състезател — много. Същото важи и за натоварването в бягането и борбата. Точно така всеки познавач избягва превишаването или недостига, а търси и избира средното, но средното за нас, а не за самото нещо. Ако следователно при всяко умение свойствената му дейност се изпълнява така добре, като се търси средното и се насочва към него (откъдето и обичайната за добрите изпълнения забележка, че на тях нищо не им липсва или не е в повече — понеже и излишъкът, и недостигът погубват съвършеното, докато средното го запазва), та ако добрите майстори, както казваме, работят, като съблюдават това, а съвършенството, както и природата са по-прилежни и по-добри от всяко майсторство, то (съвършенството) следва да бъде насочено към средното Имам предвид моралното съвършенство, защото то засяга възбудите и постъпките, а при тях е налице прехвърляне, недостигане и (съответствуващата — б. пр.) среда Например човек може да е уплашен, дързък, да копнее, да се гневи, да съжалява и повече, и по-малко—и в двата случая неправилно Но ако това става във време, по повод, пред хора, с цел, по начин, които са подходящи, то е постигнато средното и най-доброто, което е присъщо на добродетелта По същия начин може да има надхвърляне и недостигане и (точна) среда в действията Добродетелта се отнася до страсти и действия, където надхвърлянето е несполука, недостигането се укорява, а средното бива хвалено и е успех. А последните две неща са белег на добродетелта. Следователно добродетелта е един вид (състояние на — б. пр.) средност, щом се стреми към средното. И неуспяването е най-различно (защото, както заключаваха питагорейците, лошото е част от безграничното, а доброто е страна на ограниченото), а успехът е един-единствен (откъдето и едното е лесно, а другото трудно: по-лесно е да пропуснеш целта, а е трудно да

я улучиш). Тогава и поради това надхвърлянето и недостигът са присъщи на порока, а постигането на средата на добродетелта.

1109 а20—1109 в25

Достатъчно бе казано, за да се покаже, че нравствената добродетел е състояние на средност, смисъла на това и особено че е средност между два порока — единия на надхвърлянето, другия на недостигането, а също и че е това, понеже е насочена към средното при страстите и действията. Поради това е трудно да бъдеш прилежен, защото е трудно да откриеш средното в деянието. Например не всеки може да открие центъра на окръжността, а само познаващият геометрията. По същия начин всеки може да се гневи — това е лесно, същото е и при влагането на пари, но не е лесно и не е по силите на всеки това да се прави при съответното лице, в съответните граници, време, цел и начин. Поради което умелото изпълнение е рядко, похвално и благородно. Поради което първото правило при стремежа към средното е да се страни от онази крайност, която е по-рязко противопоставена на средното, както съветва Калипсо:

„Кораба дръж надалече от парата и от прибоя.“ Защото от двете крайности едната е по-погрешна, а другата по-малко. И тъй като да се постигне точно средата е трудно, най-добре е да се избере по-малката от злините и най-добрият начин да се направи това е посоченият от нас начин.

Второто правило е да се отбележат грешките, към които ние самите сме най-склонни (тъй като различните хора са склонни по природа към различни грешки), и ние ще открием кои са те, като наблюдаваме удоволствието или болките, които изпитваме. След това ние трябва да се оттеглим в противна посока, защото, като се запазим от обърквaщите грешки, ние ще поемем средния път. Това е способът, който прилагат дърводелците при изправянето на огънатите дъски.

На трето място, ние във всичко трябва да бъдем най-вече внимателни към това, което е приятно и към самото удоволствие, защото тук сме най-пристрастни. Правилният път е да изпитваме към удоволствието това, което древните са изпитвали към Елена, и да прилагаме техните думи за нея при всеки случай. Защото, ако ние я отпращаме по същия начин, вероятността да грешим е по-малко

Това са в заключение предпазните мерки, които ще ни позволят да постигнем средното. Но несъмнено това е трудно да се направи и особено в отделни случаи: например не е лесно да се определи начинът, хората, основанията и времето, свързани с нашето гневене. И в действителност понякога ние хвалим тези, които грешат в посока на недостигането в този случай и ги наричаме вежливи, понякога тези, които избързват в гнева си и ги наричаме мъжествени. Обаче ние не обвиняваме онзи, които се отклонява

малко от правилния път било в посока на прекомерното, било на недостига, а само онзи, който се отклонява твърде много, защото неговата грешка се забелязва. И все пак до каква степен и колко сериозно трябва да сбърка човек, за да бъде обвинен, не е лесно да се определи по принцип. Защото нито един обект на възприемането не е лесно да бъде определен. И такива въпроси на степенуване зависят от конкретните обстоятелства, а решението лежи в границите на възприятието.

Дотук е ясно, че средната предразположеност във всяко деяние трябва да бъде насърчавана, но човек понякога може да се отклонява в посока на надхвърлянето и понякога на недостига, тъй като това е най-лесният начин да се постигне средното положение.

ЕПИКУР
(341 г. пр. н. е. — 271 г. пр. н. е.)

В своята онтология Епикур развива и метаморфизира възгледите на Демокрит за атомите и пустотата, като допуска едно важно свойство на атома — способността му за спонтанно (свободно) отклонение, с което и отслабва класическия детерминизъм на предшественика си, и въвежда възможността за рефлексия върху свободата. Според Епикур ако боговете съществуват, то те пребивават в междусветовните пространства — блажени и безучастни са спрямо човешките дела, поради което поведението на хората може да бъде съвършено автономно. Основната цел на човешкия живот при това положение е спокойствието и умерената, мъдра радост от съществуването. Природната нужда ни кара да се стремим към сетивна удовлетвореност и да желаем удоволствието, но природните закони ограничават възможностите на насладата, поради което е необходимо разумът да йерархизира удовлетворяването на различните видове чувствени пориви.

Епикур е преподавал в различни градове на Гърция — в Колофон, Митилена, Лампсак. През 306 г. Епикур заедно с част от учениците си основава в Атина своеобразна школа и дружески кръг за разговори и мъдро, приятно преживяване на времето, известна като „Градината на Епикур". От многобройните му съчинения до нас е достигнало малко —три писма, фрагменти, обединени под заглавието „Главни мисли". Влиянието на Епикур е значително през цялата епоха на елинизма. В Рим негов последовател е Лукреций Кар, изложил неговото учение във философската поема „За природата на нещата".

Откъсът е от изданието Р. Радев, „Епикур", С., 1977 г Превод от старогръцки: Христо Данов.

ЕПИКУР ИЗПРАЩА ПРИВЕТ НА СВОЯ ПРИЯТЕЛ МЕНОЙКЕЙ

Никой не бива нито на млади години да отлага заниманията си с философията, нито пък на стари години да загуби желанието си за този род занимания, защото за оздравяването на душата не е никога нито много рано, нито много късно. А онзи, който твърди, че времето за занимания с философия още не е настъпило, или пък че то е отминало вече, прилича на онзи, който би твърдял, че да си щастлив е още рано или вече е късно. Затова и юношата, и старецът трябва да се занимават с философия: първият затова, за да може, макар и остарявайки, да се запази вътрешно млад, като си спомня с благодарност за миналите добродетели, а по-младият пък, за да може въпреки младежката си възраст да стане зрял вследствие на това, че не познава страха пред бъдещето. Ето защо трябва да се размишлява по отношение на това, какво може да допринесе за създаването на щастието, защото, ако ние действително притежаваме щастието, притежаваме всичко. Ако обаче то ни липсва, ние правим всичко, за да се сдобием с него.

Ти върши и размишлявай върху онова, за което постоянно съм те съветвал, като имаш предвид, че това са основните начала

за един хубав живот. Преди всичко вярвай, че божеството е (едно) безсмъртно и блажено същество, понеже тази обща представа за божеството е (била) внедрена поначало в съзнанието на човека. И не свързвай с тази представа нищо, което е чуждо на нейното безсмъртие или пък което не хармонира с нейното блаженство, а си мисли за божеството всичко онова, което може да запази блаженството, съчетано с безсмъртие. Защото има богове: тяхното съществуване се откроява за нашето познание. Те обаче не са такива, каквито си ги представя тълпата (простолюдието), защото простолюдието не е в състояние да запази за тях постоянно своята представа. Безбожен е обаче не онзи, който отрича боговете на простолюдието, а този, който прилага по отношение на боговете представите на простолюдието. Защото мненията на простолюдието по отношение на естеството на боговете не са понятия (основаващи се върху опита), а са лъжливи (измамни) предположения, според които най-големите страдания на лошите хора и благополучието на добрите хора са дело на боговете. Затова и хората, които съзнават собствената си нравствена сила, се отнасят добре към себеподобните хора, а всичко онова, което не е такова, те считат за нещо чуждо.

Свикни с мисълта, че смъртта няма никакво отношение към нас, понеже всяко добро и зло се съдържа в усещанията, а смъртта е лишаване от усещания. Затова и правилното знание на онова, че смъртта няма никакво отношение към нас, прави смъртността на живота по-сладка (по-привлекателна, по-свързана с наслада), и то не затова, защото това знание прибавя към нея неограничено количество време, а защото отстранява жаждата за безсмъртие.

Понеже няма нищо страшно в живота за оногова, който е разбрал, че няма нищо страшно в това да не живееш (т. е. в смъртта). Ето защо е безсмислено, когато някой казва, че той се бои о смъртта не затова, че при своето появяване ще му причини страдание, но затова, че тя причинява страдание с предчувствието, че ще дойде. Защото онова, което не ни тревожи при своето появяване, то причинява незначителна тревога, когато още се очаква. По такъв начин най-страшната от злините — смъртта—няма никакво отношение към нас, защото, когато ние още съществуваме, смъртта не присъствува, а когато смъртта присъствува, тогава ние не съществуваме. По такъв начин смъртта няма никакво отношение нито към живите, нито към умрелите; когато живите съществуват, тя отсъствува, а когато присъствува, живите (същества) вече не съществуват.

Мнозинството от простолюдието ту бяга от смъртта като от най-голямо зло, ту пък копнее за нея като завършек на злините на живота. Мъдрецът обаче нито бяга (отбягва) (от) живота, нито пък се бои от онова, което е неживот, защото животът не му пречи, а пък неживотът не му се струва, че е някакво зло. Както и при

храната, той избира въобще не най-изобилната, а най-приятната, тъй и с времето той се наслаждава не най-продължително, а най-приятно.

Онзи, който съветва юношата да живее добре, а стареца — да завърши живота си добре, е глупак не само защото животът заслужава да се живее, но и защото грижата за един хубав живот, както и за една хубава смърт е една и съща. Още по-злокачествен глупак обаче е онзи, който твърди, че е по-добре да не се раждаме, „а онези, които са се родили, да преминат по възможност по-скоро през вратите на Аида". Защото, ако човек вярва на това, което говори, защо той да не се раздели с живота? Понеже последното се намира в негова власт, особено ако той действително е решен твърдо за него. Ако ли обаче той говори това на шега, то той говори празни приказки пред хора, които не ги възприемат.

Трябва да се има наум и това, че бъдещето нито ни принадлежи изцяло, нито пък че то не ни принадлежи изцяло, за да не би ние да очакваме, че то ще настъпи непременно, но и за да не губим надежда, че то изобщо няма да настъпи.

Трябва по-нататък да се вземе предвид и това, че едни от нашите желания са естествени, а други — празни (безсмислени) и че от естествените желания има едни, които са необходими, а други са само естествени. От необходимите пък едни са необходими за щастието, други — за спокойствието на тялото, а трети — за самия живот. Безгрешното разглеждане на тези факти може да насочи всеки избор към здравето на тялото и спокойствието на душата, понеже всичко това представлява целта на щастливия живот. Затова именно ние правим всичко, за да бъдем свободни от страдания и от тревоги. А когато всичко това ни се сбъдне, тогава и всяка душевна буря се разсейва, тъй като живото същество вече не изпитва нуждата да преследва нещо, което не му достига, и не търси нещо друго, с което благото на тялото и душата ще достигне пълнота. А ние имаме нужда от удоволствие тогава, когато страдаме от липсата на удоволствие; когато пък не страдаме, тогава вече не се нуждаем от удоволствие. По тази причина и ние наричаме удоволствието начало и край на щастливия живот. Затова именно и ние познахме удоволствието като първоначално и нам вродено благо. То е, което определя дали ние да следваме нашите нужди, или пък да ги избягваме. Към него ние се връщаме, съдейки по вътрешното си чувство като критерий за всяко благо, като при това изпитваме наслада.

И тъкмо защото насладата е първото нам вродено благо, затова и ние не се стремим към всяка наслада, а, напротив, се отказваме от много наслади, когато подир тях за нас следва една по-голяма неприятност. По същия начин ние смятаме много страдания за по-добри от удоволствията, когато подир тях следва една по-голяма наслада, след като сме изтърпели продължително

време болки. Поради това всяко удоволствие съдържа съответно на своеобразната си сродна същност с нас едно благо, но затова пък не всяко удоволствие следва да се избира. Също както и всяко страдание по своята същина е зло и все пак не всяко страдание следва да се избягва. За всичко това обаче ние трябва да съдим посредством съпоставяне и разглеждане на полезното и безполезното, понеже в някои случаи ние гледаме на благото като на зло и, обратно — на злото като на добро.

Пък ние считаме и самозадоволеността за голямо благо, и то не защото ние се задоволяваме постоянно с малко, а затова, защото се задоволяваме с малко, когато не притежаваме много. Защото ние сме твърдо убедени, че с най-голямо удоволствие се наслаждават на разкоша онези, които най-малко се нуждаят от него, и че всичко естествено се придобива лесно, докато излишните (празните) неща се придобиват трудно. И простите ястия причиняват също такава наслада, каквато и разкошната трапеза, когато е отстранено всяко недоволство от чувството на лишение. Даже и хлябът, и водата причиняват най-висше удоволствие, когато някой, който чувствува нужда от тях, ги поднесе към устата си. А навикът (свикването) с простите и евтини яденета е извънредно полезен за подобряването на здравето. Той прави човека деен по отношение на насъщните необходимости на живота, причинява ни едно по-добро разположение на духа, когато ние след продължителен промеждутък от време добием достъп до предметите на лукса, и ни прави безстрашни спрямо случайността.

И тъй, когато казваме, че насладата (удоволствието) е крайната цел, то ние нямаме предвид насладата на разврата и на грубата сетивност, както мислят някои невежи и противниците на нашите възгледи, или пък някои, които разбират неправилно (нашето учение), а имаме предвид освобождаването на тялото от болки (страдания) и на душата от вълнения (тревоги). Защото не непрекъснатите пиянства и нощни гуляи, не насладите с момчета и жени, не насладата от риба и от всички други ястия, които поднася разкошно наредената трапеза, правят живота приятен, а трезвият разсъдък, който изследва причините за всеки избор и избягване и който прогонва (лъжливите) мнения, които причиняват най-голяма обърканост на духа.

Начало на всичко това и най-голямо благо е благоразумието. Затова благоразумието е по-ценно и от философията. От него са произлезли всички останали добродетели. То учи, че не може да се живее приятно, без да се живее разумно, почтено и справедливо. И, обратно, не може да се живее разумно, почтено и справедливо, без да се живее приятно. Тъй щото всички добродетели са свързани поначало с приятния живот и приятният живот е неотделим от тях. Защото кой според твоето мнение стои над онзи човек, който по отношение на боговете мисли бла-

гочестиво, който пред смъртта е свободен от страх, който по пътя на размишленията е постигнал крайната цел на природата, който схваща, че най-високите предели на доброто могат да се изпълнят лесно и да се постигнат леко, докато най-лошите злини траят малко време и причиняват незначителни болки? Оногова, който се надсмива над съдбата, онази, която някои въвеждат до степента на господарка над всичко? Той, напротив, твърди, че едни събития се случват (стават) по силата на необходимостта, други — случайно, а трети се намират в зависимост от нашата (свободна) воля, тъй като необходимостта не попад под отговорност; случайността, както може да се види, е непостоянна. Онова обаче, което зависи от нас, не е подчинено на никакъв господар и затова то подлежи както на упрек, тъй и на противоположното на упрека. По тази причина би било по-добре да се вярва в митовете за боговете, отколкото да се прекланяме робски пред орисията на естествознанието. Защото, докато митът напомня за надеждата за умилостивяването на боговете с почитта (която им се отдава), съдбата съдържа необходимата неумолимост. Що се отнася пък до случайността, то мъдрецът не я смята нито за бог, както мислят по този въпрос широките слоеве на простолюдието (затова защото от бога не се върши нищо безредно), нито пък (я смята) за причина на всичко, макар и несигурна, затова защото той не мисли, че случайност не носи на хората добро или зло за щастлив живот, но че тя поставя начало на великите блага или на големите злини. Затова и мъдрецът смята, че е по-добре да бъдеш нещастен, но разумен, отколкото да бъдеш щастлив, но неразумен. Защото той смята (правилно), че в практическия живот е по-добре, когато нещо добре (обмислено и) подбрано претърпи неуспех, отколкото, когато зле (обмисленото и) подбраното нещо пожъне успехи благодарение на сляпата случайност.

И тъй, размишлявай върху тези и подобни на тях мисли денем и нощем със самия себе си и с подобни на тебе хора и ти никога не ще изпаднеш в смущение нито насън, нито наяве, а ще живееш като бог между хората, защото човекът, който притежава безсмъртни блага, не прилича на никое смъртно същество!

ГРЪЦКИ СТОИЦИЗЪМ

За основоположник на тази школа, с огромно влияние в културната история, се смята Зенон от Китий (Кипър) — ок. 336 г. пр. н. е. — 264 г. пр. н. е. Наименованието си школата е получила от атинската зала „Пъстрата Стоа", където преподавал Зенон. Именно Зенон формулирал основните положения на учението, което се оформило в три основни тематични кръга — физика (учението за пронизаната от космическия Логос природа), логика и етика (учението за следването на Логоса, за добродетелите, за характеристиките на съвършения човек — мъдреца, и учението за страстите — неразумните, спонтанни влечения на тялото). Според Зенон награда за добродетелта е самата тя или съзнанието за изпълнен дълг пред Логоса, което може изобщо да не се съпровожда от чувствено удоволствие, още повече, че последното по принцип е патологичен елемент, който мъдрецът гони от себе си. Апатията — отсъствието на страсти и страдания, чистата, безчувствена духовна яснота е идеалното състояние на мъдреца.

Последовател на Зенон бил Клеант, който ръководил Портика (другото наименование на школата). Бил поет и философ, известен бил химнът му към Зевс — Логос. Други стоици от древния период били Персей, Сфер и Аристон. Представители на втората вълна на стоицизма (т. нар. Средна стоа) са Панеций (синтезирал стоицизма с елементи от платонизма) и Посидоний вк оренил учението на римска почва, където то преживява нов разцвет).

Откъсът е от изданието Диоген Лаерций, „Животът на философите", С., „Народна култура", 1985 г. Превод от строгръцки: Тодор Томов.

Първият подтик на животното, казват те, е подтикът към самосъхранение, защото природата поначало му е заложила това качество.

А на разумните същества им е даден разумът в качеството на съвършен водач и за тях да живеят според природата означава да живеят според разума; защото разумът оформя и съдържа подтика.

Ето защо Зенон пръв заявил в съчинението си „За човешката природа", че крайната цел е да се живее в съгласие с природата, което означава да се живее според добродетелта, защото самата природа ни води към добродетелта. Именно това е добродетелта на щастливия човек и на щастливо протичащия живот, в който всичко се извършва в съгласие с божеството на всеки един човек и според волята на организатора на всичко съществуващо

Природата, съгласно която трябва да живеем, е според Хризип както общата, така и собствената човешка природа, а Клеант приема, че трябва да следваме само общата природа, а не частната.

Добродетелта е разположение на духа, което е в съгласие с общата хармония, и тя трябва да бъде следвана заради самата нея, а не поради някакъв страх или надежда, или поради други външни причини.

Добродетелта може да бъде най-общо начало, някаква за-

вършеност, каквато е например една статуя; може да бъде нетеоретическа, както здравето; или теоретическа като разума.

Душевното величие е знание или способност, което ни издига над нещата, които ни се случват, независимо дали са лоши или добри.

Пороците са резултат от незнанието, така както добродетелите са породени от знанието.

Прекрасното те наричат съвършено благо, защото то има от природата необходимата величина или съвършена съразмерност. Прекрасно се нарича, на първо място, това, което носи заслужена похвала на човека, който го притежава; на второ място — това, което е добре и подходящо създадено за изпълнението на целта си; и, на трето — това, което е украса за човека, както казваме например за мъдреца, че е прекрасен и доблестен.

А под ценност стоиците разбират, първо, това, което съдействува за постигането на хармоничен живот и е свързано с всяко благо; второ, някакво посредничество или полза, които способствуват за воденето на живот, който е в съгласие с природата, както бихме могли да кажем, че богатството и здравето допринасят такава полза за постигането на живот в съгласие с природата; и, трето, ценност е цената за замяната, назначена от опитния оценител, когато се казва, че за толкова пшеница се заменя толкова ечемик заедно с мулето.

Дългът, твърдят стоиците, е такова дело, което има разумно оправдание, като например следването на живота; това понятие се отнася и до растенията и животните, защото и при тях се забелязва задължителност. Пръв Зенон дал название на дълга, вземайки думата „катехо" — „идвам отгоре". Това действие е свойствено на природното построение. От всички постъпки, извършени по някакъв подтик, едни са в съответствие с дълга, други са противни нему, а трети са нито според дълга, нито против него.

Постъпките, които са според дълга, са тези, които разумът ни задължава да извършим: например да почитаме родителите си, братята си, отечеството, да обичаме приятелите си. Противни на дълга са тези постъпки, които разумът отхвърля: например да не се грижим за родителите си, да пренебрегваме братята си и други такива. Постъпките, които са нито според дълга, нито против него, са тези, които разумът нито ни подтиква да извършваме, нито ги отхвърля: например събирането на съчки, притежаването на пръчица за писане или стъргалка за изчистване на тялото след баня и прочие.

МАРК ТУЛИЙ ЦИЦЕРОН
(106 г. пр. н. е. — 43 г. пр. н. е.)

Бил блестящ оратор и важен държавен деец в Рим. Известен е наистина повече като изключителен стилист в политическите си речи. Всъщност философската му дейност започва сравнително късно и е до голяма степен неоригинална — плод на почитта му към гръцката мъдрост. Преди това Цицерон бил активен защитник на интересите на т. нар. „конническо съсловие" и изиграл огромна роля за разобличаване на тиранически заговор на Катилина. Във връзка с това политическо дело бил изпратен на заточение. По време на диктатурата на Юлий Цезар си възвърнал положението, но след убийството на диктатора репутацията му безвъзвратно била разклатена и той бил убит от прорепубликанците.

Цицерон изпитал влиянието на почти всички големи школи от онова време — слушал епикурееца Федър, след това платоника Филон, но особено силно било въздействието на стоика Диодот. Всъщност с изключение на „За природата на боговете" повечето трактати и диалози на Цицерон са морално-политически — такива са и знаменитите „Тускулански беседи", и пополитическите „За държавата", „За законите", „За задълженията", и понепосредствено етическите „Лелий, или за приятелството", „За старостта", „За мъдреца" и др.

Откъсите са от изданието Цицерон, „Етически трактати", С., „Народна култура", 1984 г. Превод от латински: Юдит Филипова.

„ЗА СТАРОСТТА"

XIV, 46. На мен ми доставят действително удоволствие и разговорът, и разните пиршества, и то не само с мои връстници, от които твърде малко са останали вече, но и с хора на вашата възраст, а и с вас самите; и съм много благодарен на старостта, която увеличи у мен жаждата за разговори, а премахна жаждата за пиене и ядене. Но ако на някого те правят удоволствие (нека не изглежда, че съм обявил безпощадна война на удоволствието, за което може би съществува някаква естествена мярка), не мисля, че старостта остава безчувствена дори и точно към тези удоволствия. На мен лично ми е приятен дори традиционният ред при пиршествата и този разговор, който според обичая на предците ни захваща най-почетният гост на триклиния, докато се разлива виното, харесват ми малките чаши, от които виното се прецежда капка по капка, както в „Пир" на Ксенофонт, и прохладата през лятото — и обратно, слънцето или огънят през зимата; тези удоволствия обикновено търся дори в имението си в сабинската област, ежедневно каня съседите си на гости и заети в различни разговори, ги удължаваме колкото се може повече чак до късна нощ.
47. „Но слаби са трънките, тъй да се каже, на удоволствието у старите хора." Приемам това: но слаби са и трънките на желанието; а липсата на нещо, което не желаеш, не тежи. Когато някакъв човек, засегнат вече от възрастта, попитал Софокъл дали се отда-

ва още на любовни наслади, той отговорил удачно: „Опазили ме боговете! На драго сърце избягах от тях, като от луд и груб господар.“ Действително за хората, жадуващи такива удоволствия, може би лишаването е омразно и тягостно, но за удовлетворените и за преситилите се липсата е по-приятна, отколкото наслаждението: впрочем не изпитва лишения оня, който не изпитва желания; затова казвам, че липсата на желания е по-голямо удоволствие. 48. И ако младостта на драго сърце се наслаждава точно на тези удоволствия, то, първо, както казахме, тя се наслаждава на дреболии, а, второ, на неща, от които старостта не е лишена напълно, макар и да не разполага с тях изобилно. От Амбивий Турпион изпитва повече удоволствие зрителят от първия ред, но удоволствието има все пак и зрителят от последния: така младостта, гледаща отблизо, може би се забавлява повече от удоволствията, но те забавляват дори и старостта, която отдалеч ги наблюдава дотолкова, доколкото ѝ стига. 49. А колко ценно е — след като душата си е отслужила един вид повинността към похот, обществени амбиции, съперничество, вражди, всякакви желания, да остане сама със себе си и, както казват, със себе си да заживее, а ако намери духовна храна в заниманията и науката, няма нищо по-приятно от старостта, свободна от обществени задължения. Свидетели сме на страстта, с която Гай Гал, близък на твоя баща, Сципионе, се занимаваше с измерване едва ли не на небето и земята. Колко пъти денят го е заварвал над чертеж, започнат още през нощта, колко пъти нощта го е сварвала над нещо, наченато сутринта! Колко радост му създаваше много рано да ни предизвестява за слънчевите и лунните затъмнения. 50. Какво да кажа за по-малко сериозните занимания, които все пак изискват остър ум? Колко много се радваше Невий на своята „Пуническа война“! Колко много се радваше Плавт на „Грубиянинът“, на „Псевдол“! Видях дори и стария Ливий; след като е поставил на сцената своята трагедия при консулите Центон и Тутидан, шест години преди моето раждане, той доживя чак до моята младост. Какво да говоря за заниманията на Публий Лициний Крас с религиозно и гражданско право или за известния ни Публий Сципион, който бе избран за върховен понтифекс преди немного години? Всички, които споменах, ги видяхме как и на стари години горят за заниманията си. А Марк Цетег, когото с право Ений нарече, душа на убеждението“? Свидетели сме на ревностните му занимания с красноречие, когато бе на преклонна възраст. Има ли наслади от пиршества или от игри, или от любовни забави, които биха могли да се сравняват с тези наслаждения? А такива са и заниманията с науки: за разумните и добре образовани хора те нарастват едновременно с възрастта; така че заслужават уважение думите на Солон в малкия стих, който по-горе споменах: че той старее, научавайки всеки ден нещо ново; а без съмнение по-голяма духовна наслада от тази не съществува.

XV, 51. Преминавам към радостите от земеделието, от което аз изпитвам невероятно удоволствие. За тези радости не пречи никаква старост и според мен те доближават напълно до живота, който води мъдрецът. Тъй като земеделците имат вземане-даване със земята, която никога не се противи на владетеля си и никога не връща без лихва това, което е получила, а тъкмо обратното — веднъж дава по-малка, а по-често — по-голяма печалба. Но мен ме радва не само ползата, но и природната сила на самата земя. Всеки път, когато тя приеме пръснатото сляпо семе в рохкавия си, разоран скут, най-напред го скътва, бранейки го; затова и съответната дейност се нарича брануване; после го затопля с дъха и прегръдката си, отпуска го и примамва навън зелени стръкове, които, опирайки се на нишките на корените, постепенно се изправят на коленчато стебло, като все още остават затворени в кожици, сякаш в изчакване на зрелостта; разпукнат ли ги, излиза плодният клас, запазен срещу клюновете на птиците с ограда от осил. 52. Защо да говоря за посаждането, покарването, израстването на лозите? И нека ви бъдат известни спокойните развлечения на моята старост: ненаситен съм към тази радост.

XIX. Остава четвъртата причина, която, изглежда, най-много безпокои и тревожи нашата възраст — приближаването на смъртта, която без съмнение не е далеч от старостта. Колко жалък е един старец, ако през целия си дълъг живот не е разбрал, че смъртта заслужава презрение и ако тя напълно унищожава душата, не заслужава да ѝ обръщаме внимание; а ако я отвежда някъде, където душата ще съществува вечно, длъжни сме да я желаем. 67. Без съмнение трето положение не може да се намери; следователно от какво да се плаша, ако или няма да бъда нещастен след смъртта, или ще бъда дори щастлив? Впрочем има ли човек толкова неразумен, който въпреки младостта си да е сигурен, че ще доживее до вечерта? В сравнение с нашата възраст младостта крие дори много повече опасности от смърт: младите се разболяват по-лесно, боледуват по-тежко, лекуват се по-трудно. Затова малцина стигат до старостта. Ако не ставаше така, животът щеше да бъде по-добър и по-мъдър, понеже умът, разумът и благоразумието са притежание на старите хора и ако те не съществуваха, нямаше да съществува ни една гражданска общност. Но връщам се към надвисващата над нас смърт. Защо е това обвинение върху старостта, когато виждате, че същото се отнася и за младежките години? 68. Самият аз разбрах със загубата на моя прекрасен син, а ти, Сципионе — със загубата на твоите братя, за които всички предричаха най-високи обществени длъжности, че смъртта не прави разлика между възрастите. „Младежът се надява, че ще живее дълго, докато старецът не може да очаква същото.“ Неразумна е тази надежда за младия човек. Та има ли нещо по-глупаво от това, да смяташ несигурното за сигурно, лъжата за истина? „Но старецът няма дори на какво да се надява.“

Но с това неговото положение е по-добро от положението на младежа: понеже старецът е постигнал онова, към което младежът се стреми; единият иска да живее дълго, другият дълго е живял. Впрочем — о, милостиви богове! — има ли нещо дълготрайно в човешката природа? 69. Нека допусна най-дългото възможно време, нека очакваме, че ще доживеем до възрастта на тартеския цар (понеже съм чел, че имало някой си Аргантоний в Гадес, който царувал осемдесет години, а живял сто и двадесет). Но нищо, което има някакъв край, не ми изглежда продължително: защото настъпи ли този край, тогава онова, което е отминало, си е отишло завинаги; остава само това, което си постигнал — доблест и честни дела. Отиват си часовете и дните, месеците и годините и никога не се връща назад отминалото време, нито можем да знаем какво идва след него. Колкото живот е отреден за всеки, с толкова е длъжен да се задоволи. 70. Не е необходимо един актьор да изиграе цялата драма, та да се хареса — достатъчно е да получи одобрение в едно от действията; така и за мъдрите хора не е необходимо да достигнат до последното „ръкопляскане". За един добър и почтен живот са достатъчно дълги и кратките години на едно човешко поколение; ако ли те продължат по-дълго, страданието от тях трябва да е не по-голямо от страданието на земеделците за това, че след като е отминала прелестната пролет, са дошли есента и зимата. Понеже пролетта, както младостта, показва какви ще са бъдещите плодове, докато останалите годишни времена са подходящи за жътва и събиране на плодовете. 71. А плодовете, които събира старостта, както много пъти вече казах, са натрупаните спомени за извършените добри дела. Но сме длъжни да считаме за благо всичко, което става в съответствие с природата, а има ли нещо по-природосъобразно за старите хора от смъртта? Въпреки борбата и съпротивата на природата тя и младите сполетява; затова ми се струва, че младежите умират като буен пламък, загасен от силна струя вода; а старите хора като изгорелия вече огън гаснат от само себе си без намесата на каквато и да било сила; и както зелените плодове с мъка могат да бъдат откъснати от дървото, а напълно узрели, падат сами, така и на младите хора животът се отнема силом, на старите — от зрелостта. Тази зрелост действително ми е толкова приятна, че колкото повече се приближавам към смъртта, имам все по-силното чувство, че след дълго пътуване виждам земята и най-сетне ще мога да вляза в пристанището.

XX, 72. Впрочем старостта няма точни граници и животът на стари години е оправдан, докато могат да се изпълняват и спазват задълженията и да се презира смъртта. Затова тази възраст е дори по-сърцата и по-смела от младостта. Това обяснява отговора на Солон към тиранина Пизистрат. Когато Пизистрат го попитал на какво разчита, като му се противопоставя тъй дръзко, Солон, както казват, отговорил: „На старостта." Но най-добрият

край на живота е, когато същата тази природа, създала целостта на своето творение, сама я унищожава, без да е накърнила неговия ум и сетива. Както един кораб, както една къща най-лесно се разрушават от човека, който ги е построил, така и за човека, който е създаден от природата, е най-добре да го унищожи именно тя. И още, новата спойка трудно се разкъсва, а старата — лесно. Поради тази причина старият човек е длъжен и да не ламти жадно за онзи кратък остатък от живота, и да не го изоставя без причина. 73. И Питагор забранява да се изоставя поста на живота без заповед на военоначалника, сиреч на бога. А в надгробния си надпис мъдрецът Солон казва, че не иска неговата смърт да е съпроводена от скръбта и жалбите на приятелите. Според мен иска близките му да копнеят по него. Но може би Ений е казал по-добре:

Нека не ме почете със ридания никой и сълзи
да не пролива, когато към гроба ме носят.

Той не смята, че сълзи са необходими при смъртта, понеже след нея идва безсмъртието.

74. И така възможно е за един кратък миг човек, и то старият човек, да има усещане за смъртта; а след смъртта усещането или за нещо, което заслужава да го желаем, или пък то въобще не съществува. Но за да може човек да е равнодушен към смъртта, трябва да е мислил върху нея още от млади години; без тази подготовка никой не може да живее спокойно. Защото сигурното е, че трябва да умрем; несигурното дали не точно днес. Как може да запази спокойствие един човек, който се бои от заплашващата го всеки миг смърт? 75. Имам чувството, че не е нужно да разискваме толкова дълго за това, когато си припомняме за Луций Брут, който бе убит за свободата на родината, не за двамата Деции, които пришпориха коне напред към доброволна смърт, не за Марк Атилий, който се отправи към смъртно наказание, за да удържи честната си дума, дадена на врага, не за двамата Сципионовци, които имаха желание дори със собствените си тела да препречат пътя на картагенците, не за твоя дядо Луций Павел, който със смъртта си изкупи безразсъдството на своя колега при позорното поражение при Кана, не за Марк Марцел, на когото след смъртта му дори най-жестокият враг не можа да откаже почитта да бъде погребан: но ако си припомня, че нашите легиони (както съм писал и в книгата си „Начала") неведнъж са се отправяли с бодър и смел дух натам, откъдето са знаели, че никога няма да се върнат. И така нима ние, учените стари люде, ще се страхуваме от нещо, което младите презират и при това не само необразованите, но дори и съвсем простичките сред тях. 76. Въобще, както ми се струва, удовлетворяването на всички стремежи води до насищане от живота. Детската възраст си има свои стремежи; нима младите хора копнеят за тях? Има стремежи, типични за ранната младост; нима улегналата възраст, наречена средна, се връща към тях?

Съществуват влечения, свойствени и за тази възраст; дори те са чужди на старите хора. Най-накрая съществуват и неща, към които се стреми старостта. Следователно както отпадат стремежите, присъщи на всяка от преходните възрасти, така отпадат дори и тези, присъщи на старостта. Когато това настъпи, насищането от живота донася и подходящия момент за смъртта.

XXI, 77. Но не виждам защо да не се осмеля да ви кажа това, което сам чувствувам за смъртта: струва ми се, че колкото поблизо до нея се намирам, толкова по-ясно си я представям. Според мен лично вашите бащи — твоят, Сципионе, и твоят, Лелий, прекрасни мъже и мои най-добри приятели, са живи, и то живеят този живот, който единствено заслужава да се нарича живот. Понеже докато сме заключени в оковите на плътта, по силата на необходимостта ние изпълняваме една тежка задача и неизбежно задължение, понеже духът небесен е смъкнат от извисената си обител и е сякаш принизен към земята, място, противоположно на божествената му природа и вечността. Но вярвам, че безсмъртните богове са разпръснали души в човешките тела, за да има същества, които да се грижат за земята и които, наблюдавайки порядъка, установен от небесните жители, да му подражават с умереност и постоянство в живота си. Да мисля така не ме карат само разумните разсъждения, но и славата, и авторитетът на първенците на философията. 78. Слушах, че Питагор и питагорейците, едва ли не наши земляци (понеже в старо време били наричани италийски философи), никога не са се съмнявали, че душите, които притежаваме, са частици от всеобщия божествен дух. Обясняваха ми също и какво е говорил за безсмъртието на душата в последния ден на своя живот Сократ, когото оракулът на Аполон обявил за най-мъдър от всички хора. С една дума, убеден съм в това, такова е моето мнение: тъй като духът е толкова бърз, надарен с такава памет за миналото и с такова прозрение в бъдещето, с такива способности за какви ли не науки, изкуства, открития, че не е възможно да бъде смъртна природата му, която съдържа в себе си всички тези качества. И тъй като духът се движи непрекъснато и неговото движение е безначално, защото той сам себе си движи, то това движение ще бъде и безкрайно, защото духът никога няма сам себе си да изостави. А понеже природата на духа е проста и към него не е прибавено нищо чуждо и различно, то той не може и да загине. Важно доказателство за това е, че още преди раждането си хората знаят много неща и че още като деца, когато изучават трудни науки, те усвояват безброй много знания така бързо, та оставят впечатление, че не ги възприемат за първи път, а си ги припомнят и възстановяват. Почти същото казва и Платон.

XIV. Но понеже, както казах по-горе, човек създава приятелство, ако се прояви сиянието на добродетелта, към която сродната душа се приближава и привързва, неизбежно възниква обич. 49. Понеже какво по-нелепо от това човек да се радва на ред празни неща като кариера, слава, къща, облекло и гиздила, а да не го радва повече от всичко друго едно живо същество, надарено с добродетел, същество, което би могло да го обича и, тъй да се каже, да отвръща на любовта с любов? Защото няма нищо по-приятно от това на добрите ти чувства с добри да ти отвръщат, няма нищо по-приятно от това на твоето внимание и услуги да отговарят с взаимност. 50. Ако прибавим още нещо, което с право може да се прибави, а именно че не съществува сила, която привлича и тегли нещата тъй силно, както сходството привлича към приятелство, то без съмнение ще трябва да приемем за вярно твърдението, че добрите хора уважават добрите и се сближават с тях, сякаш ги свързва някакво сродство и природа: тъй като от всичко на света именно природата тегли най-силно и най-хищно към себеподобното. По тази причина, Фаний и Сцевола, нека приемем това мое мнение, че между добрите хора доброжелателството, този извор на приятелство, даден ни от природата, е един вид сякаш неизбежен. Но същото това доброжелателство е обърнато и към още много хора. Защото добродетелта не е безчувствена към хората, нито е високомерна и свободна от задължения: тя често бди над цели народи и прекрасно се грижи така добре за тях — а без съмнение нямаше да постъпва тъй, ако ѝ беше чужда любовта към обикновения човек. 51. Лично на мен дори ми се струва, че ония, които се преструват на приятели само и само заради изгодата, разкъсват най-милата връзка с приятелството. Тъй като радва не толкова изгодата, спечелена благодарение на приятеля, но самата негова обич: и доброто, което той е направил за нас, става приятно, когато е направено с желание; а твърдението, че приятелските отношения се ръководят от нуждата, съвсем не отговаря на истината: понеже са най-щедри и най-доброжелателни людете, които най-малко се нуждаят от другиго поради собственото си влияние, средства и добродетелта, която е най-голямата защита. И едва ли е необходимо никога нищо да не липсва на приятелите. Та къде щеше да прояви цялата си сила моето чувство, ако Сципион никога не беше имал нужда от моите съвети, от моето съдействие или в мир, или във война? Следователно не приятелството върви след изгодата, а изгодата — след приятелството.

XV. 52. И тъй не бива да обръщаме внимание на разплулите се от удоволствия хора, ако някога започнат да беседват за приятелството, което те не познават нито на практика, нито на теория. Впрочем, богове, хора са ми свидетели! — има ли поне един човек, който предпочита да плува в неописуемо богатство и да живее в

пълно изобилие, но никого да не обича и никой да не го обича? Такъв без съмнение е животът на тираните: в такъв живот не може да съществува ни вярност, ни привързаност, ни трайна увереност в добрите чувства, всяко нещо буди вечно подозрение и тревоги, няма място за приятелство. 53. Действително кой би могъл да обича било човек, от когото се страхува, било човек, за когото предполага, че се страхува от него? Все пак тираните са на почит — но само привидно и за известно време. Ако, както става в повечето случаи, загубят властта си, тогава се вижда до каква степен са били лишени от приятели; и както разправят, същите думи казал Тарквиний след изгонването му: че разбрал кои приятели са му верни и кои — неверни едва когато не е можел да отдаде заслуженото нито на едните, нито на другите. 54. Между другото аз се учудвам как той, с тази негова надменност и жестокост, е могъл да има въобще някакъв приятел. И както неговият характер не е могъл да привлече истински приятели, така материалната мощ на мнозина е пречка за едно вярно приятелство: тъй като сляпа е не само самата съдба, но много често тя ослепява дори и тези, които държи в прегръдките си. Затова те се оставят едва ли не да ги завлекат високомерие и тъпоумие: а няма нищо по-непоносимо от един неразумен човек, на когото му върви. Могат да се срещнат и такива случаи: хора, които преди са били с приятен характер, след постигане на военна или гражданска власт или на успехи се променят — те пренебрегват старите приятелства и отдават предпочитанието си на нови. 55. А какво по-глупаво от това, че при изключителните си възможности, които им дават богатствата, средствата, имотите, те си доставят всичко, което се набавя с пари — коне, роби, прекрасни дрехи, а не се сдобиват с приятели — най-доброто и прекрасното, така да кажа, украшение на живота? Понеже докато придобиват другите неща, тези хора не знаят за кого ги придобиват и заради кого се трудят (тъй като всяко от тях става притежание на по-силния), но всеки човек остава постоянен и сигурен собственик на приятелството си. Така че дори и да останат придобивките, които са един вид дарове на съдбата, все пак не би могъл да бъде щастлив един живот, неблагодарен и изоставен от приятелството. Но за това достатъчно.

XVI, 56. Сега трябва да определим кои са пределите и, така да се каже, границите на приятелството. Виждам, че по този въпрос съществуват три мнения, от които ни едно не одобрявам: първото — към приятеля си сме настроени така, както към нас самите; второто — нашата добродетелност към приятелите да бъде равна и еднаква на тяхната добродетелност към нас; третото — колкото всеки сам себе си цени, толкова да бъде ценен и от приятелите си. 57. Не съм съгласен напълно с никое от тези три мнения. Не е правилно първото — че както някой е настроен към себе си, така трябва да е настроен и към приятеля. Та колко много неща, които никога не бихме направили заради нас самите,

правим заради приятелите си! Молим се на някой негодник, падаме пред него на колене и после остро се нахвърляме срещу някого и го преследваме най-ожесточено: всички тези постъпки, недостойни заради нас самите, стават напълно достойни заради интересите на приятелите. Съществуват и много случаи, при които добрите хора се лишават от удобствата си и се съгласяват да им бъдат отнети само и само приятелите да имат възможност да им се наслаждават повече, отколкото те самите. 58. Другото мнение определя приятелството като равностойна размяна на услуги и чувства. Но това означава да изчисляват приятелството съвсем дребнаво и точно, така че приходът да е равен на разхода. На мен ми се струва, че истинското приятелство е много по-богато и по-щедро и че не гледа строго да не би да даде повече, отколкото е получило; и не бива да съществува страх, че нещо ще отиде нахалост, че някоя капчица ще се разлее на земята или че към приятелството ще се притури нещо повече от дължимото. 59. Най-лошо от всичко е третото опасение — че колкото всеки сам цени себе си, толкова го ценят приятелите му; тъй като често се срещат хора с твърде ниско самочувствие или с много разклатени надежди за подобряване на участта си. Следователно да бъдеш към него такъв, какъвто е сам той към себе си, не е белег на приятелство: по-скоро старанието ти трябва да е да успееш да повдигнеш сломения дух на приятеля и да му внушиш надежда и по-ведри мисли. И така ние трябва да поставим друга граница за истинското приятелство, но преди това искам да споделя с вас какво обикновено най-много укоряваше Сципион. Твърдеше, че не биха могли да се намерят думи, по-подходящи за приятелството от думите на едного, който би казал, че човек трябва да обича толкова, колкото би могъл да мрази един ден. Казваше също, че не може да се убеди и да повярва на общоразпространената версия, че това са думи на Биант, когото смятат за един от седемте мъдреци; според Сципион това е мнение на някой подлец или честолюбец или на човек, който тълкува всяко нещо само с оглед на собственото си влияние. Но как ще е възможно човек да бъде приятел с някого, за когото мисли като за възможен бъдещ враг? Че тогава неизбежно ще изпитва силното желание приятелят му да греши колкото се може по-често и да му дава поводи за порицание; и, обратното — неизбежно ще се страхува от достойните постъпки и успехите му, ще страда, ще завижда. 60. Затова тази препоръка, чиято и да е, е в състояние да разруши приятелството. Съветът трябваше да бъде по-скоро при сприятеляване да внимаваме никога да не даваме обичта си на човек, когото бихме могли да намразим някога. И дори ако бъдем разочаровани в обичта си, сме длъжни според Сципион по-скоро да търпим, отколкото да търсим подходящ случай да станем неприятели.

ЛУЦИЙ АНЕЙ СЕНЕКА
(4 г. н. е. — 65 г. н. е.)

Роден в богато патрицианско семейство в Кордуба (Испания). Учил се в Рим при известния философ и ритор Атал, след което бил адвокат, но заради симпатии към някои стари републикански идеи бил въдворен за седем години извън столицата. Впоследствие обаче бил възстановен и дори станал възпитател на бъдещия император Нерон, а през 57 г. и консул. В края на живота си бил един от първите по положение и богатства човек в Рим. Заподозрян във връзка с един заговор, Сенека получил нареждане от Нерон да изпълни сам смъртната си присъда, което според Тацит философът направил с пълно самообладание, прерязвайки вените си във вана с топла вода. Сенека е най-значителният представител на късния римски стоицизъм, когато стоическата физика и логика фактически били забравени. Цялото творчество на Сенека е едно непрестанно заклинание на смъртта, учение за безстрашие пред нея, преданост към висшите принципи на гражданския живот, независимо и въпреки всички лични съображения. От друга страна, тази същинска жажда за сурова сериозност се съчетава с разобличаване на безсмислеността и безперспективността на житейските наслади, на остро сетивния живот който водели съгражданите на философа. Безстрастната твърдост в отстояването на разумните принципи на живот и безразличието (дори презрението) към себе си — ето основните идеи на Сенека, изложени в „Нравствени писма към Луцилий“, в полемичния трактат, насочен срещу епикуреизма — „За блаженния живот“, а също и в „Утешение към Марция“, „За мъдреца“ и др.

„ЗА ЩАСТЛИВИЯ ЖИВОТ“

I.1. Щастливо искат да живеят всички, Галионе, братко мой, но са слепи очите им и не виждат какво прави живота щастлив. А и трудно се стига до щастливия живот, понеже ако човек сбърка пътя, колкото повече бърза към щастието, толкова повече се отклонява от него. А тръгне ли в противоположна посока, от скоростта отдалечаването расте още по-бързо. И затова нека най-напред определим към какво се стремим, а след това да се огледаме за най-краткия път към поставената цел: по време на самото пътуване — стига то да е в правилната посока — ще видим как всеки ден напредваме и все повече се приближаваме към онова, към което ни тласка нашият естествен стремеж. 2. Но докато кръстосваме насам-натам, следвайки не своя вожд, а шумните, нестройни крясъци и викове, които ни мамят в най-различни посоки, животът ни ще мине като кратък миг сред лутанията дори ако ден и нощ залягаме за доброто на духа си. Затова нека най-напред определим посоката и средствата за придвижване, като привлечем за съветник някой вещ водач, който добре познава местностите, към които сме тръгнали: понеже настоящото ни странствуване ще протече при съвсем различни условия в сравнение с всички други. При тях ще избегнеш лутането, ако поемеш край границите на отделните владения или пък запиташ някой местен владетел; а в нашето пътуване до най-голяма безпътица води най-отъпка-

ният и многолюден път. 3. Следователно задължени сме преди всичко да не следваме стадото пред нас като овцете, които тръгват да вървят не там, накъдето трябва, а там, накъдето другите вървят. А най-много се объркваме от това, че се водим от общоразпространените шаблони и приемаме за най-добро онова, което се възприема от болшинството; и понеже примерите са много и много, живеем не според изискванията на разума, а копирайки другите. Така се случва и когато тълпи народ се натискат в навалицата и масово започват да падат: щом се стовари един, неминуемо и друг се повлича по него и първите стават причина за катастрофата на последните. Същото става на всяка крачка в живота: никой не греши само в собствена вреда, а се превръща в причинител и виновник за грешката на друг. Вредно е да се вкопчиш в редицата пред теб: и докато всеки от нас предпочита сляпо да се довери, но не и трезво да прецени, докато ни миг не отделя, за да направи преценка как да живее, а приема това на вяра, продължава да ни върти и опропастява погрешната представа, която си предаваме като щафета от ръка на ръка. Причина за нашата гибел е придържането към примера на другите; успеем ли да се откъснем от тълпата, ще се спасим. 5. В момента обаче срещу разумността се е възправило болшинството в защита на собствените си пороци. И нещата се развиват като в народното събрание: след като капризната вълна на пристрастието го е обиколила от край до край, същите избиратели, които са гласували за новите претори, започват да се чудят как са били избрани. Едни и същи неща предизвикват и одобренията ни, и укорите ни. До такъв край достига всяко решение, което се взема според по-големия брой гласове.

II.1. Когато разглеждам въпроса за щастливия живот, недей ми възразява с приетата при сенатско гласуване формула: „На тази страна гласуват повечето." Именно затова тя е и по-лошата. На човешкия род не му е провървяло чак дотам, че болшинството да защитава по-добрата кауза. Най-лошото се познава по тълпата около него. 2. И тъй нека разберем какво е най-доброто, което трябва да правим, а не какво най-често се прави, не какво одобрява тълпата, първият лъжепророк на истината, а какво ще ни направи притежатели на вечно блаженство. Под тълпа разбирам както господарите, тъй и говедарите: хич и не обръщам внимание каква на цвят е дрехата, покриваща тялото. Не на очите си вярвам, когато преценявам всеки човек: разполагам с подобър и по-ярък фар, който ми помага да разгранича истината от фалша: нека духът разкрие доброто в душата. (. . .)

III.1. Нека потърсим нещо, което е добро не само на вид, но е здраво, устойчиво и вътрешно красиво: него да извадим на бял свят. То не се крие надалече: ще го намерим, стига само да знаем накъде да протегнем ръка: в момента, сякаш в тъмна нощ, ние го отминаваме, въпреки че е досами нас, препъваме се в обектите на

нашите мечти 2. Но нека не те бавя в заобикалки, ще отмина и мненията на другите философски школи, понеже много време ще отнеме и тяхното излагане, и опровергаването им. Чуй и нашето становище! Като казвам нашето, не се обвързвам с никого от първенците на стоическата школа и аз си имам право на преценка. И тъй с един ще се съглася, другиго ще приема отчасти: възможно е след всички изказали се да си кажа думата, да не одобря никое от предложенията на предшествениците ми и да река: „Аз пък мисля сще така и така“ Не оспорвам обаче общоприетия от всички стоици принцип за съгласие с природата. Да не се отклоняваш от нея и да се съобразяваш с нейните закони и пример означава да си мъдър. Следователно щастливият живот е в хармония с природата, а това е възможно само ако духът е здрав и за миг не прекъсва това свое състояние ако освен това е храбър и енергичен, с отлична издръжливост, ако се съобразява с условията, внимава за тялото си и всичко, свързано с него, но без да изпада в страхове, ако с внимание се отнася и към всички други удобства в живота, но не ги гледа като чудо на чудесата, ако е способен да използва даровете на фортуна, без да им робува 4. Дори да не прибавям, ти сам разбираш, че след като е отхвърлен всеки причинител на възбуда или страх, настъпва безкрайно спокойствие и свобода понеже на мястото на удоволствието и на всичко, което е дребно преходно или вредно поради безнравствеността си, се поражда необхватна радост, непоклатима и непрестанна, и тогава душата се изпълва с мир, хармония и спокойно величие: че всяка свирепост е рожба на слабостта. (. . .)

V. 1. В съгласие с възприетия от мен свободен начин на дефиниране щастлив може да се нарече човекът, който благодарение на разума не изпитва нито желания, нито страхове; камъкът и животното също не чувстват нито страх, нито скръб, но никой не би ги определил като щастливи, понеже не разбират щастието си. Към същата категория постави и хората, които поради природна тъпота и непознаване на собствената си същност са се превърнали в добитък и неодушевени вещи. Между едните и другите няма никаква разлика, понеже животните не притежават разум, а разумът на тези хора е насочен по крив път и проявява ловкостта си само за зло и негова лична вреда. Следователно непоклатимите основи на щастливия живот са правилната и сигурна разумна преценка. Едва тогава умът се пречиства и се освобождава от всякакви беди, става неуязвим не само за рани, но и за най-леки драскотини; завинаги ще запази той мястото, което е заел и ще отстоява положението си напук на гнева и нападенията на слепия случай. (. . .)

VII.1. Ония, които посочват търбуха като център на висшето благо, разбират колко грозно място са му определили. И затова те заявяват, че удоволствието не може да се отдели от добродетелта и твърдят, че който живее нравствено, живее и приятно, както

и обратното: приятно живее само оня, който живее и нравствено. Не мога да разбера как тъй тези противоположности вървят ръка за ръка. Но моля ви се, защо удоволствието да не може да се отдели от добродетелта? Логиката на това свързване е очевидно следната понеже всички блага произлизат от добродетелта, то от нейните корени израства всичко, което вие обичате и гоните, така ли? Но ако двете неща бяха неразривно свързани, нямаше да имаме възможността да видим неща, които са приятни, но безнравствени, и други, които са високо морални, но са тежки и постижими само с цената на много мъки. 2. Прибави още, че удоволствието има достъп и в най-неморалния живот, но добродетелта не допуща да се живее порочно; и нещастието на някои люде иде не от липсата, а от наличието на удоволствия: а това нямаше да се случи, ако удоволствието можеше да се смеси с добродетелта. 3. Защо свързвате неща толкова различни, по-точно толкова противоположни? Добродетелта е издигната, царствено възвишена, непобедима, неуморима: удоволствието е нещо долно, робско, безсилно, преходно, неговите свърталища и неговото убежище са публичните домове и кръчмите. Добродетелта ще я срещнеш в храма, на форума, в курията, на пост пред градските стени цяла в прах, почерняла от слънцето, със загрубели ръце: удоволствието ще го видиш най-често как се прокрадва и се гуши по тъмните местенца около къпалните, около парните бани и всички места, където едилите всяват страх; ето го — мекушаво, изтощено, подгизнало от вино и парфюми, смъртно бледо или начервено и набелено, като труп гримирано. 4. Висшето благо е безсмъртно, край не знае, не носи ни пресита, ни разочарование: правилно насоченият ум никога не се откланя от пътя си, не се самонамразва, на косъм не се откланя от прекрасния си живот. А удоволствието изгасва в момента, когато най-много радва; то е ограничено по обем и затова бързо се самонасища, втръсва си и още след първия импулс започва да отпада. Всяко нещо, чиято природа е във вечно движение, остава винаги несигурно; то не може да притежава и никаква субстанция, понеже идва и си отива вихрено бързо, за да изчезне в момента на самото си действие: понеже то тегли към мястото, където може да спре, и още от началото си гледа към края.

VIII.1. Но защо удоволствието съпровожда и доброто, и лошото, защо пропадналият тип изпитва от позора си не по-малко удоволствие, отколкото почтеният човек от прекрасните си дела? Старите философи са учели да следваме не пътя на висшето удоволствие, а пътя на високата нравственост с цел удоволствието да бъде не водач, а спътник на моралното и правилно насочено желание. Вожд трябва да ни бъде природата, нея нека съблюдава разумът, до нея нека се допитва? Следователно щастлив живот е синоним на живот според природата. Ето, веднага ще ти открия смисъла на тези думи. Ако внимателно и без излишни стра-

хове се грижим за всички природосъобразни импулси на тялото и за естествените му физически качества, сякаш са ни дадени за временно ползуване и скоро ще ни се изплъзнат, ако не им робуваме и не се оставим във властта на чужда нам същност, ако телесните удоволствия нищо не ни струват и заемат в йерархията на ценностите същото място, каквото във войската заемат помощните войски и лековъоръжените отряди — а тяхната функция е да служат, а не да заповядат: само тогава те ще бъдат полезни за душата. 3. Човек трябва да остане неподкупен и непобедим за външния свят, трябва себе си да съзерцава, на себе си да се уповава и да бъде подготвен както за доброто, тъй и за лошото, трябва сам да е творец на живота си: вярата му да се съчетава със знание, знанието с постоянство; да не се отлитва от веднъж взетото решение, в наредбите му да няма поправки. Дори дума да не прибавя, то от само себе си се разбира, че такъв човек ще бъде хармоничен и подреден, благороден и приветлив във всяко действие. 4. Нека разумът остави сетивните усещания да го насочат към външния свят и от него да начене, понеже няма друг изходен пункт за деятелността си или за движението си към истината: но нека се върне отново към себе си. Тъй и всеобхватната вселена и бог, управник на всемира, се насочва действително към външни за него неща, но за да се върне изцяло в себе си. 5. Така ще се изгради една цялостна сила, една вътрешно непротиворечива мощ и сигурност на разума, който е безконфликтен, няма колебания в своите мнения, представи и убеждения; и когато той се самоустрои, влезе в хармония с отделните си части, и, тъй да се каже, е в съзвучие със себе си, постига върховното благо. По пътя му няма завои, няма подхлъзвания, няма нищо, което да го пропъне или разколебае. 6. Всяко негово начинание ще излиза на добро, и то лесно, бързо и без увъртания от страна на деятеля: че мързелът и колебанието издават вътрешна борба и непостоянство. Затова смело може да се каже, че върховното благо — това е душевната хармония, понеже където има сговор и единство, там не може да няма и високи нравствени добродетели: пороците са в конфликт помежду си. (. . .)

XIII(. . .) Затова нека добродетелта върви н пред — тогава всяка крачка ще бъде спокойна. Прекаленото удоволствие вреди, а при добродетелта няма опасност да се стигне до прекаляване, понеже мярката и е в самата нея. Всяко нещо, което се мъчи от собствената си големина, не е благо. Какво по-хубаво от разума може да се предложи на съществото, надарено с разум от самата природа? И тъй ако приемем да вървим към щастливия живот с тази свита, то нека добродетелта води напред, а удоволствието да го съпътствува и като сянка да върви до тялото; само един човек, напълно лишен от високи духовни стремежи, може да предаде висшата господарска добродетел за слугиня на удоволствието.

XIV.1. (. . .) А ония, които са поставили удоволствието на-

чело, са се лишили и от него, и от добродетелта: нея са изгубили, а оттук нататък не те владеят удоволствието, а то тях; липсата му ги тормози, а изобилието му ги задушава; нещастни са, ако то ги остави, още по-нещастни са, ако ги залее — досущ като жертвите на плитчината Сирта: ту засядат на сухо, ту бурни вълни ги люшкат. (. . .)

XV.3. А който съчетава добродетелта с удоволствието, при това не при равни условия, той похабява силите на едното благо, за да компенсира слабостта на другото, и надява робски хомот на добродетелта с нейната свобода, която остава непобедима, при условие че не вижда нищо по-драгоценно от себе си. И тогава започва за нея най-тежка робия: става зависима от случайността. Следва живот в страхове, в подозрения, в уплаха пред случайността, клатушкащ се според промените в обстоятелствата. 4. Не предлагаш на добродетелта една неподатлива непоклатима основа, а й нареждаш да застане на място. Че какво по-голямо безпокойство от очакването на случайностите и от най-различните промени на тялото и на дразнителите, които го засягат? Как ще може един човек да се подчинява на Бога, как ще може с добро око да гледа на всичко, което му се случва, без да се оплаква от съдбата; как ще може да тълкува всяко зло за добро, ако и най-слабото бодване на удоволствието и мъката дълбоко го жегват! Ако човек има слабост към удоволствия, той не може да бъде добър закрилник на родината или неин отмъстител или пък защитник на приятелите си. Следователно нека висшето благо се изкачи, където никоя сила не може да го свали, където няма достъп ни мъката, ни надеждата, ни страхът, въобще нищо, което да накърни неговите законни права. На това място може да се качи само добродетелта! По нейните стъпки трябва да вървим, за да преодолеем този стръмен склон. Тя храбро ще устои, не само търпеливо, но и охотно ще понесе всичко, което се случи; ще знае, че всеки труден момент настъпва съгласно законите на природата; и като добър войник ще понася раните, ще си брои белезите и когато копия и стрели я пронижат смъртоносно, тя ще обича оня, за когото пада — своя пълководец; и ще пази в душата си древната повеля: „Бога следвай!“ 6. А оня, който се оплаква, сълзи лее и стене, него силом ще го принудят да изпълни заповедта и въпреки цялата му съпротива ще го повлекат към определените му задължения. Що за лудост! Да предпочетеш да те влачат насила, вместо да следваш доброволно!(. . .)

XVI. 1. Следователно добродетелта е основа за истинското щастие. А какви съвети дава тази добродетел? За добро или лошо да приемеш само онова, което е резултат на добродетел и съответно на порочност. На второ място, да посрещаш без вълнение и злото, и доброто, та да можеш, доколкото Бог позволява, да се превърнеш в божие подобие. 2. А какво обещава тя като награда за този воински подвиг? Дар огромен, на божите равен;

никаква принуда няма да тежи връз теб, от нищо няма да се нуждаеш, свободен ще бъдеш, защитен, нуязвим. Никое твое начинание не ще отиде на халос, нищо няма да ти пречи, всичко ще върви според желанията ти, никаква несполука няма да те връхлети, никаква неочаквана или нежелана среща. 3. „Е, и какво излиза? Че да живееш щастливо е достатъчно да си добродетелен, така ли?" Защо съвършената, божествена добродетел да не е самодостатъчна, а и предостатъчна? Че какво може да липсва на човека, който е вън от обсега на кое да е желание? Има ли нужда от някаква външна помощ оня, който всичко свое в себе си е скътал? Но този, който е тръгнал към добродетелта, може и далеч да е стигнал в своя път, но все пак, докато още се бори с превратностите в човешката участ, ще му е нужна известна снизходителност на съдбата, за да се измъкне от оковите и прангите на преходността. Каква е следователно разликата? Тя е в това, че едни са здраво свързани, други са привързани, че дори и разпнати; а оня, който върви далеч напред към висините, който се е издигнал нагоре, той влачи след себе си разхлабената верига, още не е свободен, но все едно, че е на свобода.

XX.1. „Философите не правят това, което говорят." Не е малко и това, че говорят, че мислят честно: та ако делата им се равняваха на техните думи, щеше ли да има от тях по-честити? Но сега засега не отхвърляй добрите съвети и сърцата, преизпълнени с добри намерения. Заниманията с полезни науки заслужават похвала още преди да доведат до реални успехи. Какво чудно, че не се изкачват до върха? По стръмнини са тръгнали. Но ако си истински мъж, зачитай оня, който е тръгнал към велика цел, дори ако падне. Благородната кръв строи своите планове не с оглед на собствените си сили, а с оглед силите на своята природа, към висините се стреми и си поставя цели, които надминават възможностите дори на людете, надарени с огромна душевна сила. 3. Нека един човек си постави следните задачи: „Аз ще гледам с едни и същи очи и на смъртта, и на една комедия. Аз ще поема и най-тежкия товар върху тялото си, което с дух подкрепям. Аз ще презра богатствата — и когато ги имам, и когато ги нямам, няма да се натъжа, ако те лежат нейде на друго място, няма да се надуя, ако блестят навред около мен. Аз няма да усетя Фортуна — ни когато идва, ни когато си отива. Аз ще гледам на цялата земя като на моя собственост, а на моята — като на всеобща. Аз ще живея тъй, както ми диктува съзнанието, че съм роден заради другите, и ще благодаря на природата за това: че каква поизгодна сделка би могла да ми предложи тя? Мен едничък на всички е дарила, на мен едничък всичко е подарила. Каквото и да получа, няма ни да го спастрям скъпернически, ни да го прахосвам разсипнически. За най-сигурни свои притежания ще смятам даровете, които съм поверил на добър стопанин. Добрините си не меря ни по брой, ни по тегло, ще ги преценявам само според стой-

ността на получателя им. Ако той ги заслужава, и най-големият дар няма да ми се стори прекален. Всичко ще върша не заради репутацията си, а заради съвестта си. Правя ли нещо насаме, ще си представям, че го правя пред очите на целия народ. Когато ям и пия, целта ми ще бъде да уталожа естествените си нужди, а не да си натъпча стомаха, за да го изпразня. Към приятелите си ще бъда мил, към неприятелите — спокоен и търпелив. Още преди да ми поискат прошка, ще я давам и ще подкрепям честните молби. Ще имам ясното съзнание, че моя родина е целият свят, че боговете го ръководят и стоят над и около мен като цензори на всичко, което казвам и правя. А когато или природата поиска живота ми, или разумът го прекъсне, ще си отида, след като съм доказал, че съм държал съвестта ми да е чиста, стремежите ми — почтени, ничия свобода да не накърня, своята — най-малко."

(. . .) XXI.1. „Защо ей оня се занимава с философия, пък живее като пръв богаташ? Защо все проповядва, че богатството заслужава презрение — пък го има? Защо мисли, че животът заслужава презрение — пък живее? Говори, че телесното здраве заслужава презрение — пък най-грижливо го пази и предпочита то да е в отлично състояние? Защо смята думата изгнание за лишена от съдържание — а все пак, ако може, остарява в родината си? Защо е на мнение, че няма разлика между кратък и дълъг период от време — и все пак, ако нищо не му попречи, удължава живота си и спокойно си цъфти до дълбока старост?". Говорейки за необходимостта от презрение към тези неща, философът има за цел не отказ от притежанието им, а отказ от страха около тях. Той не ги отблъсква от себе си, но когато го напущат, изпраща ги без тревога. А и кой би могъл да съхранява богатствата на Фортуна по-добре от оня, който без хленчене ще й ги върне веднага, щом тя си ги поиска обратно? (. . .)

XXV.1.(. . .) Сложи ме в най-богатия дом, сложи ме там, където златните и сребърни съдове са банално ежедневие: няма да се възгордея от това — дори да е при мен, то е вън от мен. Премести ме при просяците край Стария мост, няма да се чувствувам унижен, че седя сред нищите, които протягат ръка за милостиня. Голяма работа, че нямаш къшей хляб! Нали имаш свободата да умреш! Изводът ли? — предпочитам богатата къща пред моста. 2. Постави ме сред прекрасна покъщнина и изтънчена обстановка: няма да се почувствувам по-щастлив от това, че наметката ми била мекичка, че ложетата на сътрапезниците ми били с пурпур постлани. Промени постелята ми: няма да се почувствувам по-нещастен, ако уморената ми глава почива на стиска слама, ако заспивам на вехт тръстиков дюшек, който се разкапва от старите кръпки. Изводът ли? — предпочитам да покажа храбростта на духа си скъпо облечен и обут като сенатор, отколкото с голи плещи и насечени от бой пети. 5. Към цялото царство на Фортуна ще храня презрение, но ако ми се даде право на избор,

ще избера по-доброто в него. В добро ще се превърне всичко, което ще дойде при мен, но предпочитам да ми се паднат неща по-лесни, по-приятни, които по-малко ще изморят оня, който ще ги подхване Не си и представяй, че съществуването на коя и да е от добродетелите е възможно, без да се положат усилия: но някои от тях имат нужда от остен, други — от юзди. 6. При слизане надолу тялото трябва да се удържа, при изкачване нагоре трябва да се сръчква: тъй и някои добродетели сякаш се спущат по склон, други се изкачват по скат. Няма съмнение, нали, че търпението, храбростта, упоритостта и всяка друга добродетел, която се противопоставя на трудностите и подчинява случайността, се изкачва, тегли нагоре, бори се. А не е ли също така очевидно, че в обратната посока се движат щедростта, въздържаността, кротостта? При едните задържаме духа си да не се подхлъзне, при другите го подканяме и най-енергично го смушкваме. Следователно в бедността ще привикаме ония храбри добродетели, които знаят да се борят, а в богатството — другите, по-кротките, които стъпват предпазливо и запазват равновесие на товара си И въз основа на това разделение аз предпочитам да се ползувам от тези измежду тях, които мога да практикувам с по-голямо спокойствие, а не ония, които ще трябва да издържам с цената на кръв и пот (. . .)

X.1. Но може да ти се е паднал труден живот и без да се усетиш, съдбата на обществото или пък собствената ти участ да е метнала на шията ти примка, която не можеш ни да отхвърлиш, ни да скъсаш. Помисли само оковане затворници най-напред мъчително понасят топузите и прангите на краката си; но след това, когато си поставят за цел да не протестират срещу тях, а да ги понасят, необходимостта ги приучва да ги носят храбро, а навикът — да ги носят лесно. Във всеки тип живот ще откриеш и отради, и моменти на отпущане, и удоволствие, но при условие че имаш желание да разглеждаш бедите си като нещо леко, а не да ги превръщаш в нещо омразно 2. Най-голямата заслуга на природата към нас, хората, е, че след като е знаела за какви страдания се раждаме, е изнамерила и лек за бедите — привикването, което превръща и най-тежките удари в ежедневие. Никой не би издържал на нещастието, ако през цялото си времетраене то запазваше силата на първия си порив. 3. Всички сме прикована към съдбата. Един носи златна хлабава верига, друг — стегната и мръсна — но каква е разликата? Всички сме в един и същ затвор, оковани са дори ония, които окованат: да не мислиш, че веригата на лявата ръка тежи по-малко? За един окови е високият му сан, за друг — богатството, за трети — благородното му потекло, за четвърти — ниското. Над главата на един тежи чужда власт, над друг — собствената му; на някои изгнанието пречи да се преместят, на други — жречеството. 4. Робство е целият живот. И затова човек е длъжен да свикне с положението си, да

престане да се оплаква от него и да се хване за всяко добро наоколо му: няма беда тъй горчива, за която спокойният дух да не може да открие някаква утеха. Често един съвсем малък, но рационално разпределен парцел е откривал възможности за многостранна употреба; при добър план и най-тясното местенце може да стане напълно обитаемо. Прояви разумност в трудностите: възможно е и жестокият удар да бъде смекчен, и стегнатите окови да бъдат разхлабени, и тежкият товар да поолекне, ако човек знае как да ги понася. 6. Не бива освен това страстите ни да гонят далечни цели: но понеже те не позволяват да ги ограничим напълно, нека им позволим да се движат в близките сфери. Нека да изоставим всичко, което е невъзможно да се осъществи или пък трудно се осъществява, и да се насочим към близките перспективи, които приканват надеждите ни; но да не забравяме, че те всички са еднакво несериозни, носят най-различен лик отвън, а отвътре са еднакво кухи. И да не завиждаме на ония по високите места: което ти се е сторило връх, е над пропаст. 7. А които са поставени от несправедливата си участ в такава критична ситуация, те от своя страна ще бъдат по-сигурни, ако смирят високомерието на своето високомерно по самото си естество място и принизят житейския си път колкото се може повече. Действително мнозина остават приковани към височайшето си положение, от което могат да слязат само чрез падение; но това, че те стават бреме за околните, само доказва, че тяхното бреме е изключително голямо и че не са привилегировани, а приковани. Нека тяхната справедливост, благост, човечност, любезност, щедра и благосклонна ръка им осигуряват многобройни защитници за черни дни и нека тази надежда ги крепи в тяхното неустойчиво положение. Най-сигурното средство да се освободим от тези душевни вълнения е да поставим граници на издигането си и да не оставяме съдбата да определя края, а сами да спрем много преди чертата, към която ни подканват многобройните примери. Така и някои страсти ще влеят енергията си в душата ни, но понеже ги ограничаваме, няма да ни повлекат в бездните на несигурността.

XI.1. Всички мои думи, казани дотук, се отнасят до обикновените несъвършени и не напълно изцелени люде, но не и до мъдрия. Той няма защо да върви със страх, крачка по крачка: толкова е уверен в себе си, че няма да се поколебае да тръгне срещу съдбата, никога няма да ѝ отстъпи. В съществуването му няма място, заради което би могъл да се страхува от нея: не само своите роби, имущество и обществено положение, но и своето тяло, очите, ръцете си и всичко, което прави човешкия живот по-свиден — че и самия себе си, — той брои за мимолетен дар по милост и животът му е като взета назаем вещ, която той без мъка ще върне на кредитора си при първо поискване. 2. Но съзнанието, че не принадлежи на себе си, не го кара да се разглежда като долнокачествена стока, а към всичко той се отнася със същото усърдие и внима-

ние, с каквото един свято почтен човек на дълга пази поверената му чужда собственост. А когато му заповядат да я върне, той няма да се оплаче от съдбата, а ще рече: 3. „Благодаря ти за всичко, което съм притежавал и имал. Много ми струваше поддръжката на твоите имоти, но понеже тъй повеляваш, ето ти: връщам ти ги драговолно и охотно. Ако ми позволиш да задържа нещо твое, ще го запазя; ако ли друго си решила, връщам ти цялото сребро — и суровото, и обработеното, къщата си, робите, възстановявам ти заема.“ Когато ни призове природата, която първа ни е направила свои длъжници, ще ѝ речем: „Приеми духа ми: той е по-добър от оня, който ми даде. Не обръщам гръб и не бягам: на драго сърце ти връщам онова, което ти си ми дала, без да усетя. Вземи го!“ 4. Защо да е тежко да се върнеш там, откъдето си дошъл? Лошо живее всеки, който не знае добре да умре. И затова на първо място трябва да преоценим живота и да го наредим сред евтините стоки. Както казва Цицерон, ако един гладиатор по всякакъв начин иска да измоли пощада за живота си, преизпълваме се с неприязън към него; но ако демонстративно нехае за него, се преизпълваме със симпатия. Знай, че същото става и с нас: често причина за смъртта е страхът да се умре. 5. Могъщата Фортуна си устройва свойте игри и казва: „За какво пък тебе да те запазвам, зло и страхливо животинче? Не умееш врат да подложиш и затова повече ще те мушкат и нараняват. Но ти там храбро посрещаш меча, не си дърпаш шията, не се пазиш с ръце, затова и животът ти ще бъде по-дълъг, и смъртта ти — по-лека.“ Който се страхува от смъртта, никога няма да действува като жив човек. Но който има ясното съзнание, че на тази участ е обречен от самото си зачеване, той ще живее според принципите си и заедно с това същата душевна сила ще му помогне никоя случайност да не го връхлети изневиделица. Вероятното бъдеще той предвижда като сигурно и тъй ще отслаби атаките на всички злини: те тежко поразяват само ония, които са вперили безгрижен поглед единствено в щастието.

ЕПИКТЕТ
(ок. 50 г. н. е. — 138 г. н. е.)

Разказва се, че отначало бил роб на един телохранител на Нерон — особено жесток човек, който го осакатил, а след това го освободил като безполезен. В Рим имал възможност да слуша стоика Музоний Руф. Епиктет напуснал столицата и се установил в Епир, където по всяка вероятност основал своя школа. В беседите си се опитвал да съчетае основните етически положения на стоиците с тези на кинизма и на етиката на Сократ. В учението му е засилена апологията на бедността като свобода, на отчуждеността от всякакви обществени връзки като източник на спокойствие. Същевременно у Епиктет се чувствува мистико-религиозна жилка: човекът е боговдъхновено, богоизбрано същество и само погрешната му настроеност към света, благодарение на страстите (които всички до една са помрачения на разума) му пречи да пребивава в безметежно щастие. За Епиктет философията изобщо няма никакво друго значение освен като оздравителка на индивидуалната душа, като очистителка от страстите и възпитателка на съвършеното, празно безстрастие и горда примиреност.

Откъсите са от изданието „Epicteti dissertationes ab Aviano digestae", Lipsiae, 1916 г. Превод от старогръцки: Димитър Бояджиев.

„БЕСЕДИ"

Книга втора

Беседа пета

Как възвишеното мислене съществува заедно с грижата

Предметите са безразлични, но начинът, по който се отнасяме към тях, не е безразличен. Понеже как някой би могъл да запази едновременно спокойствието и невъзмутимостта заедно с грижата, която нито е безцелна, нито немарлива? Ако подражава на играчите на зарове. Жребият е безразличен и заровете са безразлични: откъде да знам какво ще се падне? Но да се отнеса грижливо и разумно към това, което се е паднало, това вече е моя работа. Същото нещо е и с предварителното мислене, и с нещата, които трябва да се правят в живота. Раздели нещата, сложи ги на два купа и кажи: „тези отвън не са ми подвластни; изборът ми е подвластен. Къде да търся доброто и злото? Вътре при моите неща". А в чуждите неща никога да не назоваваш нито добро, ни[illegible], нито полза, нито вреда, нито нищо подобно.

Какво тогава? Трябва ли да се отнасяме небрежно към всичко това? Ни най-малко! Това също е злина по избор, и то по този, който е против природата. Нужно е да сме грижливи, понеже отношението към нещата не е безразлично, но едновременно с

това и да сме спокойни и невъзмутими, понеже тяхната същност е една и съща. Понеже там, където има разлика, никой не може да ме спре или да ме принуди. Там, където съм спрян или принуден, печалбата от нещата не е в моя власт и не е зло, и не е добро; а отношението ми към тях или е зло, или е добро, но е в моя власт. Трудно е човек да се справи и да съчетае тези неща — грижата за някои свойства на същностите и спокойствието пред вихрите, но не е невъзможно. Ако не, човек не може да бъде щастлив. Нещо подобно е, когато се готвим да отплаваме. Какво мога аз? Да си избера кормчията, моряците, деня, часа. После е връхлетяла буря. Какво ме е грижа? Изпълнил съм моето. Друг взема решение — кормчията. Но ето че корабът потъва. Какво мога да направя? Каквото мога, това правя: давя се, без да викам, без да се плаша и без да укорявам бога, и знаейки, че щом е станало, трябва да загина. Не съм вечен, а човек, част от всичкото — както часът от деня. Трябва да стоя до часа и часът — да дойде. Каква разлика има за мене как бих си отишъл — дали удавен или от треска? Защото трябва да си отида от нещо такова.

Ще видиш, че опитните играчи на топка правят същото. Никой от тях не гледа на грабването на топката като на добро или зло, а гледа за хвърлянето и поемането. След това остава плавността, изкуството, бързината, съобразителността: тук аз дори ако не нанеса удара, мога да го получа, а пък другият, ако го улуча, го понася. Ако обаче хвърляме топката и я поемаме с объркване и страх, къде остава играта, как човек ще бъде спокоен и как ще види какво трябва да прави по-нататък? Тогава един ще каже: „хвърли“, втори — „не хвърляй“, а трети — „лошо хвърляш!“. Това вече не е игра, а битка.

Впрочем Сократ е умеел да играе на топка. Как? Да се забавлява в съда. „Кажи ми — казал той, — Аните, как можеш да кажеш, че не ме смяташ за бог? Какви ти се струват демоните? Нима не са или деца на боговете, или нещо смесено между хора и богове?“ А когато онзи се съгласил, отвърнал, сякаш играел с топчица: „Тогава може ли някой да си помисли, че е възможно да има мулета, без да има магарета?“ И каква топчица е имал тогава за игра? Това да е затворен, да е осъден на изгнание, да трябва да пие отровата, да е разделен от жена си, да оставя сирачета. Това е имал и с това се е пошегувал, но все пак се е пошегувал и е хвърлял топката плавно. Така и ние — грижата е като същинска топка, а безразличието — все едно, че е малката топчица. Понеже непременно трябва да сме изкусни и за някоя от външните същности, но не като я приемаме, а като се показваме изкусни тъкмо в това, което е нужно за нея. Понеже така и тъкачът: той не прави вълна, а каквато намери, приспособява към нея. Някой те храни и ти дава имот, но може да ти отнеме и това, и самото ти тяло. Ти тогава вземай това и работи; а после, ако излезеш, без да ти се е случило нищо, тези, които те срещнат, ще се радват

заедно с тебе, че си се спасил, а пък този, който знае как да гледа такива работи, ако види, че си се измъкнал благопристойно, ще те похвали и ще се зарадва заедно с тебе; а ако види и нещо непристойно — обратното. Понеже, където е прилична радостта, там е прилична и ответната радост.

Как може да се говори, че някои от външните неща са по природа, а други са противни на природата? Да не би ние да сме свободни? Ще ти кажа, че за един крак по природа подхожда да бъде здрав, обаче ако го възприемеш като крак, а не като свободно нещо, ще бъде възможно той да стъпи и в кал, да погази и в тръни, а понякога и да бъде отрязан заради цялото: ако не, това вече няма да бъде крак. Такова нещо трябва да схващаме и за самите нас. Какво си? Човек. Ако гледаш на себе си като нещо свободно, по природа ще ти подхожда да живееш до старост, да бъдеш богат, да бъдеш здрав. Ако гледаш на себе си като на човек и част от едно цяло, заради това цяло ще бъде прилично понякога да боледуваш, понякога да се отправиш на път и да търпиш опасности, понякога да си безправен, а понякога и да умреш преди времето. Защо негодуваш? Не знаеш ли, че както и онова вече няма да е крак, така и ти няма да си човек? Понеже какво е човекът? Част от града — на първия, който е от богове и хора, после и на този, който е най-близо и е нещо малко и е подражание на цялото. „Та нима сега аз да бъда избраният?“ Та нима сега друг да се разболее от треска, друг да отплава, друг да умре, друг да бъде осъден? Невъзможно е при такова тяло, в такава среда и при такова съжителство да не се случват такива неща: такива са. Твое дело е да отидеш и да кажеш каквото трябва, и да свършиш работата, както подобава. После друг ти казва: „Преценявам, че си неправ.“ Ти му кажи така: „Всичко хубаво. Аз свърших моето, а дали и ти си извършил твоето, сам ще видиш.“ За него също има някаква опасност, нека това не ти убягва.

Книга втора

Беседа осма

За същината на благото

Богът е полезен; но и благото е полезно. Тогава е редно там, където е същината на бога, да се намира и същината на благото. А каква е същината на бога? Плът? Дума да не става! Имоти? Дума да не става! Слава? Дума да не става! Ум, знание, правдиво слово. Така че просто търси същината на благото там. Понеже да не би да я търсиш в растението? Не. Да не би в безсловесното? Не. Тогава, щом я търсиш в словесното, защо я търсиш другаде, а не в отликата му с безсловесното? Растенията дори не могат да възприемат образи — затова ти казваш, че благото не е в тях.

Следователно благото се нуждае от възприемане на образи. Само от това ли? Ако само от това, кажи, че и в другите живи същества има блага — и блаженство, и злощастие. Но ти не казваш и си прав: защото дори ако те възприемат образите много добре, пак нямат онова, което придружава това възприемане. И с право. Понеже те са слуги на други и не се ръководят сами. Магарето, след като се роди, нима решава нещо? Не. То се е родило, понеже сме имали нужда от гръб, който може да носи. Но кълна се в Зевс! Ние сме имали нужда то да може и да ходи — затова е и получило способността да възприема образи, защото иначе не би могло да ходи. А в останалите неща то някак си е спряно. Но ако и то беше получило онова, което придружава възприемането на образи, ясно е, че тогава съвсем нямаше да ни бъде подчинено и нямаше да ни служи за тези нужди, а щеше да ни бъде равно и подобно на нас.

Нима не искаш да търсиш същината на благото там, където искаш да кажеш, че благото се намира, без да е подвластно никому? „Какво тогава? Нима и това не са дела на боговете?" Да, но не са предрешени и не са части от боговете. А ти решаваш сам, ти си отломка от Бога: ти имаш в себе си някаква част от него. Тогава защо не искаш да знаеш за това родство? Защо не знаеш откъде си дошъл? Не искаш да си спомниш, когато ядеш, кой си и кого храниш? Когато се нуждаеш от общуване, кой си ти, който се нуждаеш? Когато искаш да говориш? Когато си на палестрата, когато разговаряш, не знаеш ли, че се грижиш за Бог и упражняваш Бог? Бог разнасяш, нещастнико, и не знаеш. Изглежда ми казваш, че той отвън е златен или сребърен. Ти го носиш в себе си и като го скверниш, не чувствуваш мислите си нечисти и делата си мръсни. А ако си пред статуята на бога, не би се осмелил да направиш нещо от това, което правиш; а в присъствието на самия бог вътре в тебе, макар че той те гледа и слуша всичко, не се срамуваш да мислиш и да правиш това, безчувственико към собствената си природа и богоомразнико?

Всъщност от какво ни е страх, когато пратим някое дете да свърши нещо през свободното време — нали да не свърши нещо не както трябва, да не хапне нещо лошо, да не общува с когото не бива, да не се унижи с обличането на някой парцал и да не си загуби новите дрешки? То не познава собствения си Бог и не знае с кого излиза. Но издържаш ли, когато Бог говори: „Тебе исках да имам?" Нямаш ли чрез това Бога? И после, когато си с него, търсиш ли някакъв друг? И нима той ще ти каже друго, а не същото? И ако беше изображение на Фидий — на Зевс или на Атина, — щеше да помниш себе си и ваятеля и ако имаше някакво чувство, щеше да се опиташ да не вършиш нищо недостойно за твоя създател и за себе си и да не се показваш в непристоен вид на тези, които те гледат; но така, както си сега, понеже те е направил Зевс, заради това ли не те е грижа какъв ще се покажеш?

И по какво създателят прилича на друг създател освен по онова, по което едно създание прилича на друго? И кое ли дело има в себе си направо качествата на създателя си, които той показва чрез създаденото? Нима не е камък, мед, злато или слонова кост? Ето Фидиевата Атина, протегнала веднъж ръка и показала над себе си Нике, стои така през цялото време, а созданията на бога се движат, дишат, възприемат образи и ги преценяват. И въпреки че си творение на този майстор, ти го позориш? Какво? Нима няма да си спомниш дори за това, че не само те е създал, но и само на тебе е повярвал и е поверил сам себе си? И ще опозориш доверието му? Ако Бог ти беше поверил някой сирак, така ли щеше да нехаеш за него? Той ти е предал самия себе си и ти казва: „Нямах никой по-верен от тебе: съхрани ми го такъв, какъвто е по природа — свенлив, верен, възвишен, неустрашим, безметежен, невъзмутим.“ И сл ед всичко това ти не го съхраняваш?(. . .)

Книга трета

Беседа трета

Какъв е предметът на добродетелния човек и с какво най-вече трябва да се занимаваме?

Предметът на добродетелния човек е умението да владее себе си: на лекаря и масажиста предметът е тялото, а на селянина— нивата. А делото на добродетелния човек е да схваща образите според тяхната природа. Всяка душа е такава, че се съгласява с истината, отказва лъжата и се стреми да постигне неясното: тя се протяга към доброто, бяга от злото и не прави нито едното, нито другото пред онова, което не е нито добро, нито лошо. Тъй както нито сарафинът, нито зеленчукопродавецът нямат право да отказват монета с образа на Цезар, а са длъжни, щат не щат, щом им я покажеш, да ти дадат онова, което се продава срещу нея, така е и с душата. Яви ли се добро, веднага я привлича към себе си; зло ли е, отблъсква я. Душата никога не ще отклони ясен образ на доброто — тъй както монетата на Цезар. Такъв е всеки порив— и на човек, и на Бог.

аради това доброто се предпочита пред всяка близост. Аз нямам нищо общо с баща ми, а с добрия. „Толкова ли си безчувствен?“ Просто съм такъв: такава монета ми е дал богът. Заради това, ако доброто е нещо различно от благородното и справедливото, нито бащата, нито братът, нито родината, нито нещо друго има значение: Не: аз да пренебрегна моето добро, за да имаш ти, и да ти го отстъпя? В замяна на какво? „Баща съм ти.“ Но това не е благо. „Брат съм ти.“ Но това не е благо. И ако погледнем, кой е правилният избор, самото запазване на това, което имаме, става благо: при това този, който бяга вън от някои неща, той

достига благото. „Баща ми ми ограбва парите“: но не ти вреди. „Брат ми ще получи повече от нивата“: нека, колкото иска! Взема ли ми нещо от свяна, от почтеността, от братолюбието? Кой може да ме изхвърли от този имот? И Зевс не може. Той не е и поискал това, а ми го е направил подвластно и ми го е дал такова, каквото го има самият той — без принуда, без пречка, без спънка.

И тъй, когато един има една монета, а друг — друга, когато единият я покаже, получава за нея това, което се продава за толкова. В провинцията е пристигнал проконсул крадец. С каква монета си служи? Със сребърна. Покажи му я и ще си вземеш каквото искаш. Дошъл е развратник. С каква монета си служи? С момиченца. „Вземай“ — казва той — „монетата и ми продай това и това.“ Давай и вземай. Друг има страст към момченца. Дай му монетата и вземай каквото искаш. Друг обича животни. Дай му хубаво конче или кученце: той ще плаче и ще пищи и ще ти продаде за тях каквото искаш. Понеже отвътре го принуждава друг — този, който е определил тази монета.

Заради това е необходимо най-вече очите ни да се упражняват сами. Веднага щом излезеш сутрин, когото и да видиш или чуеш, изследвай го и си отговаряй, сякаш някой те пита. Какво видя? Хубавец или хубавица? Налагай мярата! Нещо, което не можеш да избираш, или нещо, което можеш? Което не можеш ли? Махни го далече! Какво видя? Някой, който скърби за кончината на детето си? Налагай мярата! Смъртта не се избира: махай очи от него. Срещнал си консул? Налагай мярата! Какво нещо е консулството? Избира ли се или не? Не: махай и него; не е ли изпитано, отхвърли го: няма нищо общо с тебе. И ако правехме това — и се упражнявахме в него всеки ден от сутрин до вечер, кълна се в боговете, щеше нещо да се получи. А ето че не внимаваме и се хващаме от всяка привидност и само през свободното време малко се посъбуждаме, ако изобщо го правим; и после, като излезем, видим ли някой да скърби, казваме: „свършено е с него“; видим ли консул — „блазя му“. Видим ли изгнаник — „горкият“. Видим ли бедняк, „нещастният, няма откъде да яде“. Но нужно е да отхвърлим тези порочни привидности и да положим усилие за това. Понеже какво е да плачеш и да се вайкаш? Привидност. Какво е нещастието? Привидност. Какво са раздорът, двоумението, укорът, обвинението, непочитането на боговете и бъбривостта? Всичко това са привидности и нищо друго — привидности, че уж нещата, които не можем да избираме, са добри и лоши. Но който прехвърли това върху нещата, които можем да избираме, аз ще стана свидетел, че той ще бъде спокоен духом, за да може да има онова, което зависи от него.

Каквото е легенът с вода, такова нещо е и душата — каквото е лъчът, падащ върху водата, такова са и образите. Тъй че, когато водата се раздвижи, изглежда, че се движи и лъчът, но не се дви-

жи. А когато някой ослепее, не се разсипват уменията и достойнствата му, а духът, от който те зависят; успокои ли се, успокояват се и те.

Книга четвърта

Беседа първа

„За свободата“

Свободен е живеещият, както иска, който не може да бъде нито принуден, нито възпрян, нито насилен, чиито пориви не се спъват, стремежите му са постижими, а желанията му да отбягва едно или друго не пропадат. Защото кой иска да живее, грешейки? — Никой. Кой иска да живее измамван, подлъгван, кой иска да бъде несправедлив, разюздан, заслужаващ укор, да бъде низък? — Никой. А никой впрочем от слабите и прости хора не живее, както желае — и не е и свободен. Та кой иска да живее в скръб и страх, измъчван от завист и съжаление, без да осъществява стремежите си, отклонявайки се и пропадайки? — Нито един. А има ли слаби и прости хора, които да не са измъчвани от мъка и страх и които да не са пропадали или не успявали? — Няма нито един такъв. — Следователно сред тях няма и нито един свободен. (. . .)— Но кой може да ме принуди освен всевластният Цезар? Следователно и ти самият си съгласен, че имаш един господар. Понеже, както казваш, той е общ за всички, нека не това те утешава, а съзнанието, че си роб във велик дом. Така и жителите на Никорол са свикнали с възгласа: „Кълнем се в съдбата на Цезаря, свободни сме!“

Но все пак, ако искаш, засега да оставим настрана Цезаря, а ти ми кажи следното: никога ли не си бил влюбен в някого — бил той момченце, юноша, роб или свободен? — Но какво общо има това със свободата и робството? — Никога ли не ти е било нареждано от любимата нещо, което не искаш? Никога ли не си угаждал на някое твое младо робче? Никога ли не си му целувал крачетата? Впрочем, ако някой от Цезаревите хора те принуди да сториш това, би го сметнал за кощунство и надменност. А какво друго всъщност е робството? Никога ли не си излизал нощем, когато не си искал? Не си ли харчил повече, отколкото си искал? Не си ли произнасял нечие име с ридание и стон, търпейки, че си хулен и отблъсван? (. . .) Но щом така наречените царе не живеят както искат, нито пък приятелите на царете, кои остават свободните? — Търси и ще ги откриеш. Защото имаш начини, които природата ти е предоставила за откриване на истината. А ако не можеш сам да откриеш това, което следва, лутайки се из необработени полета, чуй го от хората, които вече са го потърсили. — И те какво казват? — Свободата смяташ ли я за благо? —

При това за най-висше. — А възможно ли е този, който е достигнал най-висшето благо да е нещастен или да се намира в лошо положение? Не. — И колкото хора видиш нещастни, клети и измъчени, спокойно ги обяви следователно за хора несвободни. — Обявявам ги. И така вече сме се отдалечили от стоката, продажбата и разпоредбата за притежаването ѝ? Ако правилно се съгласим с това, и великият цар, ако е нещастен, не би бил свободен, и дребният бивш консул, и този, който е бил два пъти консул? — Така да бъде. — Освен това, отговори ми още и на този въпрос: смяташ ли, че свободата е нещо благородно, велико и достойно за уважение? — Как иначе? — И възможно ли е някой, достигнал това велико достойно за уважение и благородно нещо, да е низък? — Не. — А когато видиш някой да се подмазва или ласкае другиго лицемерно, спокойно наречи и него несвободен — при това не само когато го прави заради някакво угощенийце, а и за област, която да управлява, или консулска длъжност. И онези, които постъпват така заради малки неща, назови ги „малки роби", а тези понеже са достойни — „големи роби". — Нека и това да бъде. — Смяташ ли, че свободата е нещо, което има своя собствена власт и закони? — Разбира се, че да. Тогава този човек, когото могат да възпрепятстват или принуждават, спокойно кажи, че не е свободен. И не гледай дедите и прадедите му, нито търси стоката и продажбата ѝ, ами ако го чуеш да казва с дълбок и прочувствен глас „господарю", дори дванадесет фасции да носят пред него, наречи го роб. И ако го чуеш да казва „нещастен аз, който страдам", пак го наречи роб. Ако просто го видиш отблъснат, порицаван, нещастен, наречи го роб, дори да има препурпурна тога. А ако нищо от тия неща не са налице, не го наричай все още свободен, а изучи неговите житейски принципи — да не би да има нещо принудително, нещо възпрепятстващо или мъчително; и ако откриеш това, наречи го „роб, който си отдъхва по време на Сатурналиите", кажи, че господарят му отсъствува. После ще дойде и ти ще узнаеш какво онзи изстрадва. — Кой ще дойде? — Всеки, който може да има власт над подчинените си да им даде или отнеме нещо, което те искат. — Тогава значи си имаме мнозина господари? — Така е. За нещата имаме по-първи господари от самите тях; а пък те са много. Затова трябва и тези, които имат власт над някое от тези неща, да бъдат господари; при това никой не се бои от самия Цезар, а от смърт, изгнание, отнемане на имуществото, затвор, безчестие. Нито пък някой обича Цезар, освен ако не е извънредно достоен, ами обичаме богатството, трибунската, преторската и консулската длъжност. И колкото пъти обичаме тези неща, мразим ги или се боим от тях, толкова пъти е необходимо онези, които имат власт над тях, да бъдат наши господари. Затова и им се кланяме като на богове.(. . .)

Сега виж: дали нямаме нищо, което да зависи единствено от нас, или във всичко някои неща зависят от нас, а други — не от

нас? — Какво искаш да кажеш? — Когато искаш тялото ти да бъде непокътнато, от тебе ли зависи или не? — Не от мене. — А когато искаш да си здрав? — И това не. — А красив? — И това не. — Да живееш или да умреш? — И това не. — Нали тогава тялото е чуждо и е подвластно на всичко по-силно от него? — Така да бъде. — От тебе ли зависи да имаш нива, когато искаш, колкото искаш и каквото искаш? — Не. — А робите? — Не. — А дрехите? — Не. — А къщата? — Не. — А конете? — Не. — Значи нищо от тези неща. Ами ако искаш децата ти или жената ти, или брат ти, или приятелите ти да живеят вечно, от тебе ли зависи? — И това не.

МАРК АВРЕЛИЙ АНТОНИН
(121 г. н. е. — 180 г. н. е.)

Принадлежал към императорската династия на Антонините и през 161 г. става римски император, като въпреки нрава си е принуден да воюва срещу варварските нашествия в североизточните провинции на империята. След смъ ртта му у него намерили съчинение на гръцки език, написано по-скоро във фор ма на дневник, на отделни фрагменти — „Към себе си". Това съчинение е последното крупно произведение на римския стоицизъм. Човешката съдба като органична част от космическия закон — ето основната тема на императорските размисли. Всяко човешко губи значение и се изравнява пред лицето на всеобщата преходност. Съществено за човека е да вложи в самото си сърце това убеждение, да се проникне от възхитена любов към трансцендентната справедливост на тази универсална съдба и да се опита да проживее живота си по възможност човеколюбиво и безстрастно, верен на разума си — в едно тъжно примирение пред участта на всичко човешко и исторически значително. По времето на Марк Аврелий започва дейността на първите християнски апологети. Според преданието пред него са оправдавали новата религия Юстин Мъченик и Тациан. Императорът обаче останал верен на древните духовно-религиозни традиции на своя свят.

Откъсът е от изданието: Марк Аврелий „Към себе си", С., „Народна култура", 1986 г. Превод от старогръцки Богдан Богданов.

„КЪМ СЕБЕ СИ"

Втора книга

17. Времето на човешкия живот е миг, същността нещо изтичащо, възприятията замъглени, връзката на тялото като цялост лесно разрушима, душата блуждаеща, съдбата непредвидима, оцеляването на името спорно. Накратко казано, всичко, свързано с тялото, е река, а всичко, принадлежащо на душата, сън и дим, животът е война и пребиваване на чужденец, оставащото след смъртта име, осъдено на забрава. Какво може да ни утеши тогава? Само едно — философията. Тя се изразява в това да пазим вътрешния си бог неопетнен и безметежен, надмогнал удоволствието и болката, да не допускаме да върши нещо напосоки, лъжливо и лицемерно и да излитва нужда някой да прави или да не прави нещо. Освен това да приема случващото се и отреденото нему като идващо някъде оттам, откъдето е дошъл сам той. И във всички случаи да очаква смъртта със спокойната мисъл, че тя не е друго, а разпадане на елементите, които влизат в състава на всяко живо същество. Ако не се случва нищо страшно със самите елементи при непрекъснатата промяна на всеки в друг, защо да се опасява човек от промяната и разпадането на всичко. Съобразно природата е. А нищо лошо не е съобр азно природата.

Трета книга

6. Ако от криеш в човешкия живот нещо по-висше от справедливостта, истината, благоразумието, мъжеството и изобщо от това да ти бъде достатъчен твоят ум в случаите, когато действуваш воден от него в съгласие с разума, както и в това, което ти се отрежда от съдбата не по твой избор, та казвам ти, ако съзреш нещо по-висше, от цялата си душа се обърни към съвършенството, което откриеш, и му се наслади. Но ако се окаже, че няма нищо по-висше от положеното в тебе божество, подчинило на себе си собствените си импулси, подлагащо на проверка своите мисли, и както е казал Сократ, откъснало се от въздействието на възприятията, подчинило се на боговете и изпълнено с грижа за хората, та ако откриеш, че всичко останало стои по-ниско и е по-незначително, недей оставя място за другото, към което, като се наклониш и отклониш веднъж, няма да можеш повече, без да се разсейваш, да ограждаш с почит онова твое собствено благо. Не е разумно да противопоставиш на разумното и обществено благо каквото и да е от друг вид — примерно одобрението на тълпата, властта, богатството или вкусването на някаква наслада. Макар и за известно време да изглеждат съобразни с природата, всички тия работи неочаквано ни овладяват и ни отклоняват от нея.—Казвам ти — без колебание и открито избери по-висшето благо и се дръж о него. — Но по-висше е полезното. — Ако имаш предвид полезното за разумното същество, съблюдавай го. Но ако имаш предвид полезното за животното, признай го и скромно спазвай своята преценка. Единствено важно е тази проверка да бъде сигурна.

Четвърта книга

3. Търсят усамотение — на село, на брега на морето, в планината. Ти също имаше навика да се отдаваш на подобни желания. С една дума, това е крайно наивно, след като, в който час пожелаеш, можеш да се оттеглиш в себе си. Никъде другаде човек не се уединява по-спокойно и безгрижно тъй, както в своята душа, особено притежаващият вътре в себе си ония блага, в които, като се взре, постига пълна лекота и удобство. А на какво друго са разултат те, ако не на ред. Затова непрестанно се отдавай на това уединение и се обновявай. Нека бъдат кратки и отнасящи се до основното тези положения, които със самото си формулиране са в състояние да те уединят по най-добрия начин и да премахнат твоето недоволство от нещата, към които постоянно се връщаш. От какво си недоволен? От човешката негодност? Като се опреш на съждението, че разумните същества са създадени едно за друго, че търпението е страна на справедливостта, че хората грешат несъзнателно, като си дадеш сметка колко смъртни врагове, изпълнени с недоверие и омраза, колко вдигнали копие един

срещу друг са легнали на смъртното ложе и са се превърнали в пепел, ще престанеш да изпитваш неудоволствие. Да не би да си недоволен от делá, отреден ти от Вселената? Наново си припомни дилемата „промисъл или атоми“ и аргументите, които доказват, че Вселената е като град. Да не би още да те засяга телесното в тебе? Помисли си, че съвземе ли се веднъж и разбере ли своята сила, умът не се смесва нито с леките, нито с отривистите движения на дъха. Спомни си, какво си слушал и приел за мъката и удоволствието. Да не би да те тормози желанието за слава? Обърни поглед към преходността на всеки спомен, към бездната на безкрайната вечност и в едната, и в другата посока, към нищожното ехо на овациите, към изменчивостта и липсата на критерий у тези, които славословят, към ограниченото място, което ни е определено. Ако цялата земя е точка, каква част от нея ще бъде тогава ъгълчето, което обитаваш? И колцина и какви са ония, които ще те възхваляват? Та не забравяй за убежището си в тази твоя земица и най-важното не се отвличай, нито привързвай, а бъди независим и гледай на всичко като мъж, като човек, като гражданин, като смъртно същество. От правилата, към които ще обърнеш поглед, нека тези две ти бъдат най-вече под ръка — първо, че нещата не засягат душата, че вън от нея те са в покой и че притесненията ни се пораждат единствено от мнението вътре в нас; второ, че всичко, което виждаш, в следващия момент бива обхванато от промяна и скоро го няма. Постоянно да ти е в ума на промяната на колко неща си бил лично свидетел. „Светът е изменение, човешкият живот възглед.“

20. Впрочем всяко красиво по някакъв начин нещо е красиво от само себе си и свършва в себе си, като не включва похвалата. Хваленото очевидно не става нито по-добро, нито по-лошо. Същото се отнася и за нещата, които по общо признание са красиви — материални предмети и занаятчийски произведения. Нуждае ли се от нещо действително красивото? Не повече от закона, не повече от истината, не повече от доброжелателството или свена? Кое от тези неща дължи красотата си на похвала или я губи, ако бъде порицано? Смарагдът става ли по-лош от това, което е, ако не бъде хвален? Ами златото, слоновата кост, пурпурът, лирата, ножът, цветето или дръвчето?

39. Никакво зло не може да произтече за тебе от ръководното начало на друг човек, нито пък от някой обрат и изменение на това, което те обгръща. Тогава откъде? От началото в тебе, решаващо кое е зло. Дори когато толкова близкото нему тяло бива рязано, горено, гангренясва и гние, нека началото, което изказва мнение за тези неща, да запази все пак спокойствие. Искам да кажа, нека да не оцени нито за зло, нито за добро случващото се еднакво на лошия и на добрия човек. Защото, което става еднакво и с природосъобразно, и с неприродосъобразно живеещия, то не е нито съобразно, нито несъобразно с природата.

50. Обикновено, но добро средство, което може да помогне на човека да презре смъртта, е да изреди отново ония, които са живели, вкопчили се жадно в живота. Дали имат нещо повече от другите, които са си отишли рано? Рано или късно непременно лягат също Кадициан, Фабий, Юлиан, Лепид. И всички като тях изпратили мнозина, след това и те са били изпратени. Изобщо кратко е разстоянието и през колко препятствия, с какви другари и в какво нищожно тяло бива преминавано. Но то нищо не представлява. Погледни зиналата назад вечност и другата безкрайност напред. При това положение дали има разлика между детето, живяло три дена, и живелия три пъти колкото Нестор?

Пета книга

29. Както се каниш да живееш, като напуснеш това място, така можеш да живееш и тук. Ако ти пречат, тогава напусни дори живота, без да смяташ обаче, че ти се случва зло. Отивам си като дим. Защо смяташ, че това е кой знае какво? Додето нещо не ме изведе от това състояние, ще бъда независим и никой не може да ми попречи да върша каквото желая. Желая да съм в съгласие с природата на разумното и общностно същество.

33. В един момент ще се превърнеш в пепел или скелет и ще остане било името ти, било и то няма да остане. Името е кънтеж, който заглъхва. Всичко толкова ценено в живота е празно, гнило и дребно. Кученца, които се хапят, и глумливи деца, които се смеят и веднага след това плачат. А доверието, свенът, правдата и истината са отмъкнати:

„на Олимп от щирокопътната земя“

Тогава какво те задържа тук, щом като сетивните неща са променчиви и непостоянни, сетивата слаби и неточни, самата душица — изпарение от кръвта, а славата сред такива същества толкова празна? Какво ли? Спокоен и ведър ще чакаш било изчезването, било преместването ти другаде. А додето му дойде времето, какво е достатъчно? Какво друго освен да почиташ и благославяш боговете, да вършиш добро на хората, да ги понасяш и да се държиш настрана от тях. Помни, че което е в границите на плътта и дъха, не е нито твое, нито зависи от тебе.

Шеста книга

16. Нито изпотяването, ставащо както при растенията, е ценно, нито дишането, същото при домашните и дивите животни, нито образуването на представи, нито разиграването ни като марионетки от влеченията, нито сбирането в стадо, нито поемането на храна, подобно на отделянето на остатъците от нея. Кое е ценно тогава? Да ти ръкопляскат? Едва ли. Следователно не е ценно

и ръкопляскането на езиците. Защото ръкопляскане на езиците е да бъдеш възхваляван от мнозина. Значи си се отказал и от славата. Какво ценно остава? Според мене това да се движиш или да се спираш съобразно собствения си строеж, към което те насочват също науките и изкуствата. Всяко изкуство се стреми всъщност към това произведеното от него да бъде пригодно за работата, за която е произведено. Подобен въпрос стои и пред лозаря, който се грижи за лозето, и пред обуздващия коне, и пред кучкаря. Към какво се стреми робът, който се грижи за малкото момче, към какво учителят? Тогава това е ценното. А ако то е наред, за друго няма да те е грижа. Няма ли да престанеш да цениш и ред други неща? Значи няма да си нито свободен, нито независим, нито незасегнат от страсти. Защото няма как да не завиждаш, да не ревнуваш, да не се отнасяш с подозрение към можещите да ти ги отнемат, да не замисляш зло срещу притежаващите цененото от тебе. Изобщо няма как да не изпадне в крайно объркване лишеният от някое измежду тия блага, а освен това и да не се изпълни с недоволство към боговете. А уважаването и ценененето на собствения ум ще те направи приятен на себе си, лесно приспособим към твоите другари по общност и в съгласие с боговете, това ще рече одобряващ всичко, което те разпореждат и разпределят.

27. Колко е жестоко да не позволяваш на хората да се стремят към нещата, които им изглеждат човешки и полезни. А ти негодуваш, че грешат и по някакъв начин не си съгласен да го вършат. Всъщност тези работи ги привличат тъй, все едно че са им присъщи и полезни. — Да, но не е така. — Тогава ги осведоми, покажи им, но без да негодуваш.

41. Което и от независещите от твоята воля неща вземеш да разгледаш като добро и зло, в случай че те сполети подобно зло или пропуснеш подобно добро, няма как да не укориш боговете или да не намразиш хората, понеже ще ги заподозреш, че са виновни или ще станат виновни за сполетялото те зло и пропуснатото добро. Немалко неправда вършим поради неприятностите, изпитани от тия работи. Но ако смятаме за добро и зло само това, което зависи от нас, не остава никаква причина нито да виним бог, нито да воюваме с човек.

Седма книга

22. Присъщо за човека е да обича и тези, които му вредят. Ще се убедиш, ако си представиш, че са ти роднини, и съобразиш, че грешат поради незнание и против волята си и че не след дълго и те ще умрат като тебе и най-вече, че не ти е навредено, защото ръководното ти начало не е станало по-лошо, отколкото по-рано.

28. Събери се в себе си. Разумното ръководно начало е по природа наклонно да си бъде достатъчно, когато върши справедливост, както и само по този път да се сдобива със спокойствие.

68. Да живееш без насилие и в пълно душевно разположение дори ако всички те охулват с всякакви хули и зверове разкъсват членовете на обгръщащата те телесна маса. Какво пречи при тези обстоятелства умът да запази своето спокойствие, способността за вярна преценка на външните събития и готовността да си послужи с изпречилото му се? Така че преценката да каже на идващото насреща: „Ти си такова в същността си, независимо че мнението те прави да изглеждаш различно.“ А готовността да си послужиш да каже на изпречилото се: „Тебе търсех. Защото винаги мога да превърна намиращото се в момента при мене в предмет за добродетелта на разума и обществото и изобщо на човешкото или божието изкуство.“ Всичко, което се случва, става присъщо за бога или човека и не е нито ново, нито неподдаващо се на направляване, а, напротив — познато е и лесно за обработване.

Осма книга

47. Ако си огорчен от нещо външно, не то те мъчи, а твоето съждение за него. Да го изтриеш вече зависи от тебе. Ако пък те мъчи нещо в твоето умонастроение, кой ти пречи да изправиш неговия принцип? Също тъй, ако те мъчи, че не вършиш, което ти се струва правилно, защо не се заемеш с него, ами изпитваш мъка. — Да, ама ми пречи нещо по-силно. — Тогава недей да изпитваш мъка, защото причината да не го вършиш не е в тебе. — Да, ама животът губи смисъл, ако човек не го върши. — Тогава напусни живота в доброто разположение на духа, в което умира вършещият го, а ведно с това и с добро чувство към пречките.

Девета книга

1. Който постъпва несправедливо, постъпва неблагочестиво. Дом като всеобщата природа е създала разумните същества едно за друго, за да си помагат по достойнство и по никакъв начин да не си вредят, който прекрачва нейната воля, несъмнено постъпва неблагочестиво спрямо най-старшата между боговете. И лъжещият постъпва несправедливо спрямо същата богиня. Защото всеобщата природа е природата на действително съществуващото, а то е сродно на всичко съществуващо. Освен това нея я наричат още истина и тя е първопричина на всички истини. Лъжещият по своя воля постъпва неблагочестиво, тъй като мамейки постъпва несправедливо. А който лъже неволно, тъй като е в несъгласие с всеобщата природа и воювайки с нея, нарушава реда ѝ. Един вид воюва с нея човекът, който в несъгласие със себе си върви в посока, противоположна на истината; получил необходимото изходно начало от природата и занемарил го, в момента той не е в състояние да отличи лъжливото от истинното. Постъпва неблагочестиво също и оня, който преследва удоволствието като добро и избягва

болката като зло — такъв човек няма как да не е често недоволен от всеобщата природа, защото незаслужено отрежда на недостойните и достойните, понеже често се случва недостойните да живеят в удоволствие и да разполагат с това, което следва от него, а достойните да са сполитани от мъката и нейните последствия. Също и страхуващият се от мъки се страхува от неща, които стават във Вселената. А това е вече неблагочестиво. Както и преследващият удоволствия няма как да се въздържи от несправедливост и това очевидно е неблагочестиво. Към нещата, към които всеобщата природа се отнася с безразличие (тя не би създала еднакво едните и другите, ако не се отнасяше еднакво към тях), към тези неща желаещият да следва природата и да бъде в единомислие с нея трябва също да се отнася с безразличие. Който не се отнася с безразличие към мъката и удоволствието, смъртта и живота, славата и безславието, безразлични за всеобщата природа, той очевидно постъпва неблагочестиво. Казвам „безразлични за всеобщата природа" наместо да кажа случващи се без разлика в хода на ставащото и неговите последствия, следвайки първичния импулс на провидението — тръгвайки от някакво начало, то се е заело с това уреждане на света, като е свързало разумните основания за бъдното и е определило силите в състояние да породят съществуващото, неговите промени и наблюдаваните замени от друго.

42. Когато те засегне нечие безсрамие, веднага се запитай: „Възможно ли е да няма безсрамници на света?" Не е възможно. Тогава недей да искаш невъзможното. И този е един от безсрамниците, които няма как да не съществуват на този свят. Нека тия думи да са ти под ръка и за лукавия, и за неверния, и за всеки, който греши в нещо. Напомняйки си, че е невъзможно да няма такъв род люде, ведно с това ще се настроиш по-благосклонно към всеки един поотделно. Би имало полза да си зададеш веднага и този въпрос — с каква добродетел е сдобила природата човека срещу подобни грешки. Дала му е като противоядие срещу неблагодарника кротостта, а срещу друг, друга някаква сила. Изобщо ти можеш да отучиш заблудилия се. Всеки, който греши, сгрешава в улучването на своята цел и така се оказва заблуден. Но дали е навредил и на тебе? Ще откриеш, че сред ония, срещу които се наостряш, няма никой, сторил нещо в състояние да направи ума ти по-лош. А оттам изцяло произхождат злото и вредата за тебе. Та какво лошо или страшно става, когато невежият постъпва невежо? Внимавай ти да не заслужиш порицание, задето не си очаквал той да допусне тази грешка. Защото разумът ти е дал нужната отправна точка да съобразиш, че е вероятно този човек да сгреши тъй, а ти, забравяйки това, се учудваш на неговата грешка. Особено когато си недоволен от неверен и неблагодарен човек, се обърни към себе си. Очевидно твоя е грешката, щом като си вярвал, че човек с подобно умонастроение ще остане верен и

щом като направил добро, не си счел въпроса за приключен, нито си сторил доброто тъй, че целият плод на постъпката да се изчерпва със самата нея. Щом като си сторил добро, какво повече искаш. Не е ли достатъчно, че си постъпил съобразно твоята природа, та търсиш и отплата за това? Дали окото дири въздаяние, че гледа, или краката, че ходят? Както те са създадени за това, което е присъщо и към което са насочени в съгласие със собствената си природа, така, когато стори благодеяние или само помогне на близък за нещо от безразличните неща, наклонният по природа към благодеяния човек върши това, за което е създаден, и тъй достига своята цел.

Десета книга

8. Като си се нарекъл с тия имена — достоен, скромен, обичащ истината, разсъдителен, сговорлив, уверен в себе си, внимавай да не се наречеш с други и ако ги загубиш, гледай скоро да се върнеш при тях. Помни, че разсъдителен означава за тебе внимателно вникване във всичко и непропускане на съображения, сговорлив — приемане с добра воля на отрежданото от всеобщата природа, уверен в себе си — надмощие на мислещата част в тебе над слабото или силното движение на плътта, над славата, смъртта и другото от този род. Та ако се опазиш в тези имена и не държиш хората да ти ги дават, ще станеш друг и ще започнеш нов живот. Защото продължиш ли да си такъв, какъвто си до този момент, разкъсван и цапан от подобен живот, значи, че си крайно безчувствен и вкопчен в живеенето съвсем като полуизядените борци срещу диви зверове, които потънали в рани и кръв, продължават да се молят да запазят живота им до утре, та в това състояние да бъдат хвърлени на същите нокти и зъби. И тъй, остави се да те носят тези няколко имена. Ако можеш да останеш върху тях, остани все едно, че си се поселил на някой от островите на блажените. А ако усетиш, че изпадаш и не ги владееш, запази спокойствие и иди в някое ъгълче, където ще ги овладееш. Или пък съвсем напусни живота, но не с гняв, а безизкуствено, скромно и независимо, извършил в живота си поне това, че си го напуснал по този начин. За помненето на тия имена ще допринесе много помненето на боговете и на това, че те искат не да бъдат ласкани, а всичко разумно да се стреми да им прилича — и смокинята да върши делото на смокиня, и кучето на куче, и пчелата на пчела, и човекът на човек.

Единадесета книга

11. Ако нещата, чието преследване или избягване те тревожи, не идват при тебе, а ти сам ходиш при тях, твоята преценка за тях ще се успокои и както те ще станат неподвижни, така и ти няма да ги преследваш или избягваш.

Дванадесета книга

32. Каква незначителна част от неизмеримата зинала вечност е отредена всекиму? Защото толкова скоро потъваш в безкрая. И каква незначителна част от цялата материална същност? Каква незначителна част от цялата душа? И върху колко малка бучица пръст от цялата земя креташ? Имайки в ума си всичко това, нека нищо друго да не те занимава, освен че природата ти действува, постъпва и изпитва тъй, както определя всеобщата природа.

36. Човече, станал си гражданин на този велик град. Какво значение дали за пет или за три години? Съобразеното със закона има за всеки еднаква стойност. Страшно ли ти се струва тогава, че те отпраща от града не тиран и не несправедлив съдия, а въвелата те в него природа? Все едно преторът да наеме комичен актьор и да го освободи от сцената. — Да, но играх не в пет, а в три акта. — Точно така. Цялото представление в живота е от три акта. Колкото до края, определя го виновникът за тогавашното ти съставяне и за сегашното ти разпадане и освобождаване. Ти не си виновен нито за едното, нито за другото. Затова си иди, изпълнен с добро чувство. Защото и оня, който причинява разпадането и освобождаването ти, също е изпълнен с добро чувство.

ПЛОТИН
(ок. 203 г. н. е. — 269 г. н. е.)

Основоположникът на неоплатоническата философия се родил в град Ликополис (Египет). В Рим преподавал философия на един значителен елитен кръг слушатели. Сам не успял да систематизира и да доведе до напълно завършен вид своите размишления. Това сторил неговият последовател и приятел Порфирий. Той разделил всичко, написано от Плотин, на шест раздела по девет трактата (оттук „енеади" — деветки). У Плотин отчетливо е експлицирана йерархията на Платоновата диалектическа онтология. Принцип на цялото битие е свръхбитийното Единно Благо, което еманира всичко съществуващо от своята свръхпълнота. Чрез диалектическо самоотчуждаване и полагане в другостта. Единното се манифестира като всемирен Ум, пластичността, на чиито „идеи" се реализира динамически в космическата Душа — от своя страна космизиращ принцип на „тъмната" материя-лишеност. Идеал на човешкия живот е трансцендирането към Мъдростта, в „екстазиса" и интелектуалното „сливане с Първопринципа". В тази връзка у Плотин зазвучават аскетически нотки, но въпреки всичко неговата етика е студено-интелектуалистическа; това е един морал на елитарни самотници. Ясно е поради това, защо философствуващата християнска патристика интегрира именно неговия диалектико-йерархичен онтологизъм, но не и моралния му елитаризъм и интелектуализъм. Въпреки това културното влияние на Плотин е огромно. Поне три поколения антични философи образуват школата на античния неоплатонизъм. Учението на Плотин има влияние и върху средновековната и ренесансовата философия и етика.

Откъсите са от изданието Plotins Schriften Übersetzt von Richard Harder. Neubearbeitung mit griechischen Lesetext und Anmerkungen. Hamburg. B. I, V, 1956 г. Превод от старогръцки: Цочо Бояджиев.

„ЕНЕАДИ"

I. 7. ЗА ПЪРВОТО БЛАГО

1. Би ли могъл някой да твърди, че за всяко нещо има някакво друго благо освен естествената за него жизнена енергия? А ако това нещо е множествено, не се ли съдържа неговото благо в присъщата, естествена и неотслабваща енергия на най-добрата му част? Енергията на душата следователно е присъщото ѝ по природа благо. Ала щом тя насочва действието си към висшето благо и сама е блага, то благото е благо не само спрямо нея, а представлява просто благото. А ако едно нещо не насочва действието си към друго (понеже то самото е най-доброто от всичко съществуващо и е отвъд съществуващото), а пък останалите неща се насочват към него, то очевидно това ще е благото, благодарение на което и за останалите неща става възможно да бъдат благи. А последните могат да станат благи в този смисъл по два начина — като се уподобят на благото или като насочат дейността си към него. Наистина, ако стремежът към най-доброто и насочването на действието към него е нещо добро, то благото трябва да е такова не

като устремява взор и не като се стреми към нещо друго, а като остава неподвижният източник и начало на всички енергии и като превръща останалите неща в „благовидни“ — и то не като се насочва енергийно към тях (защото по-скоро те са насочени към него), не следователно чрез енергията или мисълта си, а като остане пребиваващо в самото себе си благо. И тъй като е отвъд същността, то е също отвъд енергията, отвъд ума и мисълта. Защото като благо наистина трябва да бъде положено онова, от което зависи всичко друго, докато то самото не зависи от нищо. Така то наистина ще бъде онова, към което се стреми всичко съществуващо. Следователно то самото трябва да пребивава на място, а всички неща да се обърнат към него, както кръгът — към центъра, от който излизат всички радиални линии. Като пример може да послужи и слънцето, което е центърът на излъчваната от него светлина: светлината остава здраво свързана със слънцето, защото тя винаги го съпътствува, а не се явява отделно от него и ако човек поиска да я отдели от него, светлината все пак винаги остава на страната на слънцето.

2. Ала по какъв начин се насочват към благото останалите неща? Неодушевените се насочват към душата, а душата — към благото чрез ума. А благото присъствува във всяка вещ, доколкото тя е в някакъв смисъл „една“ и в някакъв смисъл „съществуваща“, и доколкото е причастна на ейдоса. И тъй като е такава, вещта е причастна и на благото: защото онова, на което е причастна непосредствено, са образите на съществуващото и единното, а такъв образ е и ейдосът. Душата, напротив (особено първата, т. е. тази, която е след ума), е по-близо до истинския живот. Тя става „благовидна“ чрез ума и постига благото, като насочи взора си към ума, който идва непосредствено след благото. Благото е следователно животът за оня, който живее, и умът за оня, който живее в ума — така че този, у когото животът е свързан с ума, достига благото и по двата пътя.

3. Ала ако животът е благо, достъпно ли е благото за всичко живо? Не, защото животът на лошия е осакатен така, както е увредено окото на незрящия, и не изпълнява предназначението си. Но ако животът, в който е примесено зло, за нас е нещо добро, не е ли смъртта зло? За кого обаче? Защото злото трябва да се случи някому. Ала няма зло за онова, което не съществува, или ако съществува, е безжизнено; така и за Титон няма зло. Ако пък след смъртта има живот и душа, то тогава смъртта би била благо, защото освободената от тялото душа би осъществявала по-добре собственото си предназначение. А когато се включи в световната душа, какво зло би могло да я сполети там? И изобщо както за боговете има благо, но няма зло, така също зло няма и за душата, докато съхранява чистотата си; ала загуби ли я, зло за нея ще бъде не смъртта, а животът. А ако в Хадес има наказания, то за нея животът и там ще е зло, защото не е само живот. — Но ако

животът е свързване, а смъртта — разделяне на душата и тялото, то душата трябва да може да приеме в себе си и двете. А ако животът е добър, нима смъртта не е зло? За оня, чийто живот е добър, той е благо не защото е свързване на душата и тялото, а защото добродетелността им отблъсква злото; ала смъртта е по-голямо благо. Или може би трябва да се каже, че сам по себе си животът в тялото е зло, но че душата встъпва в благото чрез добродетелта, тъй като тогава тя не живее вече живота на съставното, а се отделя от тялото.

I. 1. ЗА ДОБРОДЕТЕЛИТЕ

1. Тъй като „злото" е тук долу и „неизбежно броди около това място", а пък душата иска да избегне злото, то „нека избягаме оттук". Ала какво представлява това бягство? „Уподобяване на бога", казва Платон. А това постигаме, ако станем „справедливи, свети и разумни", сиреч изобщо добродетелни. Но ако се уподобяваме чрез добродетел, уподобяваме ли се и на нещо добродетелно? И — преди всичко — на какъв бог се уподобяваме? На този ли, комуто тези добродетели са присъщи, изглежда в по-голяма степен, сиреч на световната душа и на ръководната ѝ част, на която е свойствена чудесна разумност? Защото изглежда смислено ние, които сме в този свят, да се уподобяваме именно нему. Ала съмнително е преди всичко дали всички тези добродетели са му присъщи — дали например може да бъде благоразумен или мъжествен този, за когото няма нищо страшно (тъй като вън от него няма нищо), нито примамливо (чието отсъствие би възбудило желание да го притежава или завладее).

Но ако този бог също се стреми към умопостигаемото, към което са насочени и нашите души, то очевидно е, че вътрешният ни порядък и добродетелите ни идват от него. Но добродетелно ли е и самото умопостигаемо? Не, защото най-малко не е разумно да се смята, че то притежава т. нар. граждански добродетели — нито разумността, сиреч способността за размишление, нито храбростта, сиреч гневливостта, нито благоразумието, сиреч съответствието и съзвучието между афективната и разумната душевна способност, нито справедливостта, сиреч общата за всички тях „дейност, свързана с господството и подчинението". Но може би ние не се уподобяваме по гражданските добродетели, а по по-висшите, които носят същото наименование? Ала ако се уподобяваме по другите, означава ли това, че изобщо не се уподобяваме по гражданските добродетели? Не, би било съвсем невероятно хората да се уподобяват не по гражданските, а само по по-висшите добродетели. Впрочем преданието говори за такива хора и, трябва да се каже, те са се уподобили на бога чрез подвизите си. Ала и в двата случая, все едно излиза, че умопостигаемото притежава добродетели, макар и не същите като нашите. Ако обаче някой

допусне, че е възможно да се уподобим и на същества, чието поведение се различава от нашето, то няма пречка да се приеме, че макар да сме различни по добродетел, именно благодарение на добродетелите си ние можем да се уподобим на нещо, което не притежава добродетели. Как трябва да се разбира това? По следния начин: ако едно нещо се нагрява при наличието на топлина, необходимо ли е и онова, което е източникът на топлината, да бъде нагрято? Например, ако нещо се сгрява от огъня, необходимо ли е самият огън да бъде сгрян чрез друг огън? Наистина някой би могъл да възрази срещу горната аналогия, че в огъня също има топлина, ала сраснала с него. Така ще бъде доказано, че добродетелта е привнесена в душата, ала е сраснала с природата на онова, от което душата я получава, като му подражава. Но срещу „доказателството от огъня" трябва да се каже, че в такъв случай онова начало само́ следва да е добродетел; ние обаче смятаме, че то стои по-високо от добродетелта. Горното възражение би било в сила, ако онова, в което душата участвува, е тъждествено на онова, от което тя произлиза. Едното обаче е различно от другото. Наистина сетивно възприемаемият дом не е тъждествен на умопостигаемия, макар да е подобен нему: сетивно възприемаемият дом участвува, разбира се, в реда и подредеността, но там, в логоса, той все пак не е нито ред, нито подреденост, нито симетрия. Така е и с нас. Ние сме причастни на подредеността, реда и съгласието, които идват от умопостигаемия свят, и тъкмо в това се състои тукашната добродетел. Ала тъй като умопостигаемите предмети не се нуждаят от съгласие, нито от порядък, нито пък от подреденост, те не ще имат нужда и от добродетел. При все това ние се уподобяваме на умопостигаемите същности именно благодарение на собствената ни добродетелност.

По този начин се доказва, че макар да се уподобяваме благодарение на добродетелта си, от това не следва по необходимост, че самият умопостигаем свят е носител на добродетел. Но ние трябва да прибавим и силата на убеждението, а не да се задоволяваме с насилието на това доказателство.

2. Ето защо най-напред трябва да изследваме добродетелите, по които, както смятаме, се уподобяваме на бога, за да открием онова, което е едно и също нещо, но при нас — като образ — е добродетел, а там горе — като един вид образец — не е добродетел. По-горе обаче ние отбелязахме, че има два вида уподобяване. Първото изисква отъждествяване на онези неща, които се уподобени по еднакъв начин на един и същ образец. Там обаче, където едно нещо е уподобено на друго, а това друго е първично спрямо него, не зависи от него и не се нарича подобно нему, уподобяването следва да се разбира в друг смисъл и ние не бива да изискваме двете да имат един и същ ейдос, защото ако уподобяването е станало именно по втория начин, то ейдосите на двете трябва да са различни.

И така какво собствено представлява добродетелта — добродетелта изобщо и отделните добродетели? Нашето разсъждение ще бъде по-ясно, ако се спрем на отделната добродетел, защото по този начин по-лесно ще бъде прояснено онова общо, което прави всички добродетели именно добродетели. Гражданските добродетели, за които говорихме някъде по-горе, наистина ни разкрасяват и ни правят по-добри, като поставят предел и мяра на влеченията и изобщо на страстите и като преодоляват лъжливите мнения чрез онова, което е по-добро във всяко отношение, чрез своята определеност и чрез това, че са извън безмерното и безпределното. Самите те също са определени, понеже са мярата в душата (която е тяхна материя) и по този начин се уподобяват на умопостигаемата мяра и носят в себе си следата на тамошното благо. Защото напълно безмерното, каквато е материята, не може да се уподобява. И все пак, доколкото е причастна на ейдоса, тя се уподобява на онова, което само не е ейдос. Ала в по-голяма степен му е причастно онова, което е по-близко до него. А това значи, че по-пълно му е причастна душата, която му е по-близка, отколкото тялото, и се родее с него. И тъй като душата се смята за бог, така се стига до заблуждението, че тя е сякаш цялата същност на бога. Та така се уподобяват на бога тези хора.

3. Но тъй като Платон показва, че има друг вид уподобяване, а именно — по по-висшата добродетел, то трябва да поговорим за последната. При това още по-ясна ще стане и същността на гражданската добродетел и тази на по-висшата добродетел, и изобщо ще се покаже, че освен гражданската има и друга добродетел. Наистина, когато Платон казва, че уподобяването на бога е бягство оттук, и не говори за добродетелите в държавата просто като за добродетели, а прибавя „граждански", когато на друго място споменава за „пречиствания", то той очевидно придава на всички добродетели двойно значение и не приема, че ние се уподобяваме на бога по гражданската си добродетелност.

В какъв смисъл следователно, говорим за добродетелите като за пречиствания и защо се уподобяваме на бога най-вече чрез пречистване? Тъй като, докато е свързана с тялото, душата е лоша, подложена е на същите афекти като него и споделя всичките му заблуждения, то тя би била добра и добродетелна, ако нито споделя неговите заблуждения (а действува сама, сиреч мисли и разсъждава), нито се поддава на същите афекти (сиреч е благоразумна), нито се бои от отделеността си от тялото (сиреч е храбра) и ако в нея властвуват логос и ум и нищо друго не ѝ се противопоставя (а това е справедливостта). Ако някой нарече уподобяването на бога именно такова състояние на душата, в което тя мисли и следователно е свободна от афекти, то той не би сгрешил. Защото божеството е чисто и неговата енергия е чиста, така че онова, което му подражава, притежава разум тъкмо затова. Ала защо и божественото не е в това състояние? То изобщо не се намира в ни-

какво състояние — състоянието е присъщо на душата. Освен това и мисленето на душата е различно. Защото едната от по-висшите същности мисли различно от душата, а другата изобщо не мисли[29]. Дали следователно „мисленето“ е едно и също в двата случая? Съвсем не! Едното мисли изначално, а произхождащото от него — по друг начин. Защото както изреченото слово е образ на словото в душата, така и това в душата е образ на словото в нещо друго. И както изреченото слово е фрагментарно спрямо това в душата, така и словото в душата, което е преводач на другото, е фрагментарно спрямо онова, което е преди него. Следователно добродетелта е присъща на душата, ала не е присъща нито на ума, нито на онова, което е преди него.

4. Трябва да се изследва обаче дали пречистването е тъждествено на тази по-висша добродетел, или то я предшествува, а пък тя го следва; и дали добродетелта е по-несъвършена в самото пречистване или в състоянието на пречистеност, щом в това състояние добродетелта вече в известен смисъл е постигнала своята цел. От друга страна, пречистеността е отстраненост на всичко чуждо в душата, ала благото е нещо различно от нея. Но ако благото е било в душата преди нечистотата, достатъчно ли е пречистването? Ако е наистина достатъчно, то това, което ще остане след него, ще бъде благото, а не пречистването. Именно в това е въпросът — какво представлява онова, което остава след пречистването? Защото, изглежда, природата, останала след него, не е благото, понеже тогава тя никога не би изпаднала в злото. Можем ли в такъв случай да я наречем „благовидна“? Или трябва да я наречем по-скоро „недостатъчно блага, за да пребивава в истински благото“? Защото тя носи и двете в собствената си природа: благото в нея е свързване с родственото, а злото — с противоположното ней. Ето защо тя трябва да се пречисти за това свързване. А ще се свърже с висшето, когато се обърне към него. Дали обаче това обръщане става след пречистването? Не, след пречистването тя е обърната. В това ли следователно е нейната добродетелност? Не, в онова, което се ражда в нея при обръщането. И какво е то? Съзерцание и отпечатък на съзерцаваното, вложен в душата и действуващ в нея така, както зрението въздействува върху зримия предмет. Значи ли това, че душата не е притежавала тези неща и не си спомня за тях? Притежавала ги е, но не актуално, а те са лежали в нея неосветени. И за да бъдат осветени и по този начин да се познае съдържанието им, душата трябва да се отправи към източника на светлината. Ала тя притежава не истинските неща, а техните отпечатъци. Следователно трябва да съотнесе отпечатъците с истинските неща, от които те са взети. Но може би, както се твърди, тя ги притежава — в смисъл че умът не ѝ е чужд? Обаче той не ѝ е чужд само когато тя се вглежда в него, а ако не се вглежда, той ѝ е чужд, макар и да присъствува в нея. Така са ни чужди и науките, ако ние изобщо не постъпваме в съответствие с техните положения.

5. А сега трябва да поговорим за границите на пречистването, защото само така ще стане ясно на какъв бог трябва да се уподобяваме и с какъв трябва да се отъждествим. Но това означава преди всичко да изследваме как се извършва пречистването от гнева, влечението и от всички други страсти, от тъгата и сродните ѝ преживявания, и доколко е възможно отделянето на душата от тялото. Може би именно за да се отдели от него, тя трябва някак пространствено да се стбере в себе си. Във всеки случай тя трябва да остане свободна от афекти, като допуска да ѝ въздействуват само неизбежните удоволствия — като лекарство и избавление от страданията, за да не бъде измъчвана от тях. Или (ако това е възможно) търпеливо да понася страданията, смекчавайки ги чрез това, че не страда ведно с тялото. Тя трябва да отстрани доколкото може, а ако е възможно, напълно гнева и ако това не е възможно, то поне сама да не се гневи, а непроизволния гняв да остави за тялото (но той все пак да бъде незначителен и слаб). Страха трябва да отстрани напълно от себе си, защото няма от какво да се бои (но и в страха има нещо непроизволно), макар че страхът е за нея някакво предупреждение. А влечението? Ясно е, че тя не бива да се увлича по нещо нищожно. Тя няма да изпитва влечение към ядене или пиене, нито пък към любовните наслаждения, а ако изпитва — то това да бъде влечение, което изключва противоестественост и безразборност, а ако ги включва, то само като представа, която обаче също не е осъзнавана. Ала душата по принцип ще бъде чиста от всичко това и ще иска да очисти дори неразумната си част, така че да не бъде обезпокоявана от външни въздействия, а ако бъде, то въздействията върху нея да бъдат не силни, а слаби и тутакси да бъдат отстранявани от нея по силата на съседството ѝ с разумната част. Така и оня, който е съсед на мъдреца, вкусва плодовете на близостта си с него, като или се уподобява нему, или пък го почита дотолкова, че не се осмелява да стори нещо неприемливо за благородния човек. Ето защо няма сблъсък между двете части на душата. Напълно достатъчно е присъствието на логоса, когото по-низшата част на душата ще почита така, че ако изобщо се вълнува, то да го прави не по собствена воля, тъй като тя не е спокойна в присъствието на господаря си и сама се упреква за собственото си безсилие. Така излиза, че във всички тези случаи човек не се заблуждава, а постъпва правилно.

6. Сериозната цел на човека обаче е не да не се заблуждава, а да бъде бог. Следователно, ако нещо такова се случи непроизволно, човек би бил бог и демон, сиреч двойствен, или по-скоро в него би имало нещо друго, което притежава друга добродетел. Ако обаче нищо не му се случва против собствената му воля, той ще е само бог — най-малко един от онези богове, които следват първия. Защото самият той е дошъл от умопостигаемия свят и това, което той е сам по себе си, е там — защото той е станал

такъв, какъвто е дошъл оттам. Ала когато е дошъл тук, той се е уподобил донякъде и на онова, с което се е свързал, така че то също не бива обезпокоявано — доколкото е възможно — от външни въздействия или поне не върши нищо от това, което господарят запрещава.

Какво представлява тогава за такъв човек отделната добродетел? Мъдрост и разум при съзерцанието на умопостигаемите предмети, които умът притежава непосредствено. Ала мъдростта и разумът са двойствени: те са, от една страна, в ума, от друга — в душата и в ума не са добродетели, а в душата са такива. Но какво са те в ума? Енергия на духа и негово същностно определение. А тъй като тук са онова, което идва оттам в нещо друго, те са добродетели. Наистина справедливостта, както и останалите отделни добродетели, сама по себе си не е добродетел, а някакъв образец, докато това, което идва от нея в душата, е добродетел—понеже добродетелта е нечия добродетел, а онова, което е само по себе си, принадлежи само на себе си, а не на нещо друго. Но ако справедливостта наистина се изразява в изпълнение на собственото предназначение на всяко нещо, то има ли тя множество части? Единият вид справедливост е множествена, в смисъл че има множество части, докато другият представлява просто изпълнение на собственото предназначение дори ако става дума за едно нещо. Така например истинската справедливост е справедливостта на едно нещо спрямо самото него и тук няма едно и друго. В този смисъл за душата по-висшата справедливост се състои в енергийното ѝ насочване към ума, благоразумното ѝ обръщане навътре към него, мъжественото ѝ освобождаване от страстите чрез уподобяването ѝ на онова, което съзерцава и което по природа е свободно от афекти, докато тя е такава едва благодарение на добродетелта и едва добродетелта я предпазва да не бъде подложена на външни въздействия ведно с нейния по-низш съжител.

7. По-нататък последователността на добродетелите в душата е същата, каквато е последователността на умопостигаемите предмети, които предхождат в ума добродетелта като нейни образци. Наистина мисленето там е знание и мъдрост, благоразумието е обръщане на ума към самия себе си, изпълнението на собственото предназначение е занимание с присъщата на умозримите същности дейност, а подобие на храбростта е способността да останеш самотъждествен и чист при себе си. Ето защо в душата умосъзерцанието е мъдрост и разум и те са именно нейни добродетели, защото тя не е тъждествена с тях, както това е в умопостигаемия свят. По същия начин стоят нещата и с останалите добродетели. И също така по необходимост всички добродетели са резултат от пречистването, макар и всички те — като пречиствания — да се основават на вече пречистеното. В противен случай никоя добродетел не би била съвършена. И човек, който притежава по-висшите, непременно ще притежава потенциално и по-низшите, докато ако

притежава последните, от това не следва с необходимост, че ще притежава и първите.

Та така препоръчваме да живее достойният човек. Ала дали притежателят на висшите добродетели притежава по-низшите актуално или по някакъв начин — това е въпрос, който трябва да се изследва спрямо всяка отделна добродетел, например спрямо разума. Защото, ако той следва други принципи, дали в него ще пребивава — макар и неактуално — низшата добродетел? А в случай че едната добродетел по природа има една цел, а друга та — друга: например низшето благоразумие смекчава страстите, а висшето напълно ги изтръгва? А така е, ако се замислим, и при другите добродетели. Не, човек познава низшите добродетели и благодарение на това притежава свързаните с тях блага. И може би някога, при определени обстоятелства, той ще се съобразява в действията си с тях. Ала стигне ли до по-висшите начала и до други мери, той ще постъпва съобразно тях. Така например той не вмества благоразумното поведение в обичайната мяра, а напълно се отделя — доколкото е възможно — от обичайното. Той изобщо не живее живота на човека, не и живота на добрия човек, подчинен на гражданската добродетел, а го напуска и избира друг живот — живота на боговете. Защото ние трябва да се уподобяваме на тях, а не на добрите хора. На добрите хора се уподобяваме така, както се уподобяват два образа, идващи от един и същ образец. А когато се уподобяваме на боговете, уподобяваме се на самия образец.

КВИНТ СЕПТИМИЙ ФЛОРЕНС ТЕРТУЛИАН
(ок. 155 г. н. е. — 220 г. н. е.)

Един от най-изтъкнатите раннохристиянски писатели, наречени поради основната насока на духовната си дейност „християнски апологети". В един период, в който новата религия била все още подложена на гонения от страна на официалните власти в Рим, Тертулиан (както по-рано от него Тациан, Атинагор, Юстин, Минуций Феликс и др.) се заема с оправдаването на всички слухове и клевети, които се разпространявали по адрес на живота в християнските общини. В това отношение неговата „Апология" е ценен източник за моралните принципи и духа на тези общини, показва ни как се е осмисляла целта на християнския живот от първите му адепти, какво е отношението им към държавата и старите „езически" разбирания за смисъла на човешкия живот. Тертулиан е роден в знатно римско семейство. Изучил риториката, дълго време бил адвокат в Рим и по това време все още бил запален почитател на „театъра и цирка". От 194 г. е в Картаген, занимава се усилено с философия и очевидно по това време се обръща в християнството. Пише страстни трактати в негова защита. Силни ригористични и аскетични черти в мисленето му се забелязват към края на живота му, когато той влиза в крайно аскетическата, осъдена впоследствие секта на монтанистите.

Откъсът е от изданието Patrologia Latina. T. V, 1. Превод от латински: Грети Динкова.

АПОЛОГИЯ ИЛИ ЗАЩИТА НА ХРИСТИЯНИТЕ СРЕЩУ ЕЗИЧНИЦИТЕ

Гл. 36

Ако положението е такова, че хора, които вие наричате римляни и които сами считат себе си за такива, биват изобличавани като врагове на империята, защо ние, които минаваме за врагове и на които вие отказвате името римляни, да не сме истински римляни и изобщо да не сме ваши врагове? Предаността, смиреността и верността към императорите не се състоят в показните любезности, които служат повече за прикритие на враждебността, а в тези чувства на благосклонност и любов, които е необходимо да се проявяват не само към императора, но и към всеки друг човек. Защото не са единствено императорите тези, на които трябва да желаем доброто. Ние правим добро на всеки без изключение, защото така всъщност правим добро на самите себе си, като при това се стремим не към похвалите и наградите на хората, а към одобрението на Бог, който изисква от нас да обичаме еднакво всички хора. И тъй няма разлика в поведението ни както към императорите, така и към нашите съседи, защото ни е забранено да желаем зло, да причиняваме зло, да говорим зло, да мислим зло за който и да е човек. Това, което не ни е позволено спрямо императора,

не ни е позволено и спрямо всеки друг, а това, което не е позволено спрямо всеки друг, е още по-малко позволено спрямо този, когото Бог е поставил толкова високо.

Гл. 37

Ако ни е заповядано, както казах по-горе, да обичаме враговете си, то кого бихме могли да мразим? Ако също така ни е забранено да отмъщаваме на тези, които са ни обидили, за да не станем виновни колкото тях, то кого бихме могли да обидим? Вие сами отсъдете! Защото колко пъти сте преследвали жестоко християните, било по собствено желание, било подчинявайки се на законите? Колко пъти враждебната тълпа, без дори да дочака вашите заповеди, по своя воля е хвърляла камъни по нас и е палила домовете ни? В изстъпленията по време на вакханалиите не се щадят дори мъртвите християни: нарушава се покоят на гроба, осквернява се убежището на смъртта, труповете — едни вече не съвсем цели, а други направо неузнаваеми, се изравят, разсичат се на парчета и се влачат по улиците. И все пак забелязали ли сте някога у нас стремеж да отмъстим за това ожесточение, което ни преследва дори и след смъртта? Една-единствена нощ с няколко факли би била достатъчна, за да си отмъстим, ако ни бе позволено да отвръщаме на злото със зло. Но Бог не одобрява това божието учение да си служи с човешки огън, за да отмъщава за себе си, нито пък да се оставя да бъде сломено от изпитанията, в които доказва своята истинност. Защото, ако искахме да действуваме като открити врагове, а не като тайни отмъстители, мислите ли, че биха ни липсвали брой и сила? Нима маврите, маркоманите, партите или който и да е друг народ, който населява все пак една територия и се разпростира в определени граници, може да е по-многоброен от нас, които живеем по целия свят?

Ние съществуваме едва ли не от вчера, а вече сме изпълнили всички ваши градове, острови, крепости, муниципии, съвети, лагери, триби, декурии, императорски дворец, сенат и форум; оставили сме ви само храмовете. Знаем броя на вашите войски: християните само от една провинция ще се окажат повече; но дори с неравни сили ние, които се оставяме така безропотно да ни избиват, бихме могли да започнем всяка една война, ако едно от основните ни правила не беше, че е по-добре да бъдеш убит, отколкото да убиеш. Без да вземаме оръжие, без дори да се бунтуваме срещу вас, ние бихме могли да ви победим, като си послужим с едно-едничко средство, като се отделим от вас. Защото, ако ние, които сме така многобройни, се отцепим изведнъж от вас и се оттеглим в някое ъгълче на света, загубата на толкова граждани, каквито и да са те във вашите очи, би подкопала и дори би наказала претенциите ви за световно господство. Тогава без съмнение бихте се ужасили от самотата си, от безмълвието и неподвижността на един като че ли мъртъв свят. Тогава бихте търсили хора,

на които да заповядвате. Тогава биха ви останали повече врагове, отколкото граждани, защото сега единствено поради многочислеността на християните броят на вашите врагове изглежда нищожен. И после кой ще ви избави от скритите врагове, които погубват и душите, и телата ви? Говоря за демоните, които ние прогонваме от вас безкористно и безвъзмездно. За нашето отмъщение би било достатъчно да ви оставим във властта на тези нечестиви духове. А на вас дори не ви хрумва да ни се отблагодарите за тази толкова голяма помощ и не си давате сметка, че ние не само не сме ви в тежест, но дори сме ви необходими. Ето защо ни смятате за врагове. Наистина ние сме врагове, но врагове на заблуждението, а не на човешкия род.

Гл. 38

И тъй трябва да се отнасяте с по-голяма търпимост към нас и да поставите нашето учение сред позволените от закона, защото то не прави нищо от това, което обикновено ви плаши в забранените секти. Те са забранени, ако не се лъжа, в интерес на общественото спокойствие и за да се попречи на разделянето на града на противникови лагери, защото съперничеството между тях би смутило не само заседанията на сената, не само събранията, съвещанията и митингите на народа, но дори и обществените зрелища, особено в едно време, когато хората започват да печелят, като продават и дават под наем своето насилие. Но ние, които сме толкова далеч от борбата за слава и почести, нямаме никакъв интерес да организираме събрания и нищо не ни е по-чуждо от заниманията с обществена дейност. Една-единствена държава признаваме — свет. Така че ние се отказваме без труд от вашите зрелища, като отхвърляме и суеверията, откъдето те водят началото си, и това, което става в тях. Нашите думи, очи и слух нямат нищо общо с лудостта на цирка, с безсрамието на театъра, с жестокостта на арената, с безсмислието на гимнастическата зала. На епикурейците бе позволено да си съставят за удоволствието представа, каквато на тях им харесваше. С какво ви обиждаме, ако избираме за себе си удоволствия, различни от вашите? Ако с отказа си от всякакви забавления ние вредим на някого, то значи вредим на самите себе си, но не и на вас. Ние не одобряваме вашите удоволствия, но пък и вие от своя страна не харесвате нашите.

Гл. 41

Вие казвате, че този упрек може да се отправи и към християнския Бог, защото той допуска верните му служители да страдат наравно с безбожниците, които изкупуват прегрешенията си. Но вникнете първо в намеренията на Господ Бог и никога вече не ще се върнете на предишното си мнение. Защото Бог, веднъж завинаги определил Вечния съд за след края на света, не бърза още отсега да раздели хората, нещо, което несъмнено ще стане след

този съд. Междувременно той постъпва с всички хора еднакво: и когато е милостив, и когато се гневи. Той иска неверниците да получат част от благата, които се падат на неговите служители, а пък те от своя страна да поемат върху себе си част от нещастията на неверниците, за да могат по този начин и едните, и другите да усещат и благостта, и строгостта му. Ето защо, наставлявани от Него самия, ние обичаме благостта му и се страхуваме от строгостта му. А пък вие, обратното: презирате и едното, и другото. Оттук произтича това, че за нас всичките бедствия на времето ни са предупреждение от Бога, а за вас са наказание. Ние изобщо не се оплакваме от тях, защото в този свят нямаме друга цел освен колкото може по-бързо да го напуснем.

Гл. 45

И тъй единствено ние сме невинни. И какво чудно има в това, след като невинността за нас е необходимост? Да, наистина е необходимост. Невинността е нещо, на което ни е научил самият Бог и което ние познаваме съвършено, защото ни е разкрито от най-съвършения учител. Невинността е нещо, което ние пазим предано, защото ни е заповядана от един съдия, когото не можеш да презреш. А пък за вас хората преценяват дали сте невинни и те ви налагат невинността. Ето защо вие не я познавате така пълно, както ние, и не се страхувате така много от това да я загубите. Колко е мъдростта на един човек, та да успее да му посочи кое е истинското благо? Колко е авторитетът му, та да го застави да следва това благо? Толкова е лесно да се излъжеш в едното, колкото да презреш другото. И тъй кой закон е по-съдържателен: този, който казва „Не убивай!", или този, който казва „Не се гневи!". Кой закон е по-съвършен: този, който забранява прелюбодеянието, или този, който издига преграда дори пред похотливостта на очите? Кой закон е по-мъдър: този, който забранява злодеянието или този, който забранява злословието? Кой закон е по-правилен: този, който не позволява да бъде извършена неправда, или този, който не допуска да се отвръща на неправдата със също такава неправда? И забележете, че вашите закони са заимствували всичко, което може да ви доведе до невинността, от божия закон, тъй като той е най-древният закон. Говорих вече за времето на Мойсей. Но какво е силата на човешките закони? Почти винаги човек може да им се изплъзне, особено като укрие вината си. Дори понякога подсъдимият ги презира, подтикнат от страстта или нуждата си. Обърнете внимание още и на това, че едно наказание, каквото и да е то, винаги е краткотрайно, тъй като може да продължи най-много до края на живота. Ето защо Епикур е презирал всички мъчения и болки. „Ако болката е лека, казвал той, тя лесно може да бъде понесена, а ако е силна, никога не трае дълго време." Но ние, които ще бъдем съдени от всевиждащия Бог и които знаем, че наказанията му са вечни, ние сме един-

ствените, които се стремим към невинността и поради пълното познание, което имаме за нея, и поради невъзможността да се скрием от очите на Бога, и поради заплахата за страшни мъчения, които няма да бъдат продължителни, а вечни. И тъй ние се страхуваме от този, от когото трябва да се бои дори човекът, който съди страхуващите се от него, тоест страхуваме се от Бога, а не от проконсула.

ВАСИЛИЙ КЕСАРИЙСКИ (ВЕЛИКИ)
(330 г. н. е. — 379 г. н. е.)

Един от тримата „светилници" на гръкоезичната патристика (редом с Григорий Назиански и Григорий Ниски) и най-старият от т. нар. Кападокийска богословска школа. Получил блестящо образование по античен образец в родината си и особено в Атина, след редица перипетии Василий става епископ в родната си Кесария Кападокийска и целият му живот е посветен на борбата с еретическото учение на александрийския епископ Арий и учениците му, които отричали божествената природа на Христа. В своите трактати на тази тема, той се проявява като скрупольозен филолог — екзегет и логик, с което полага основите на византийската ортодоксална екзегеза. Нетовият коментар към първата глава на библейската книга „Битие" — знаменитият „Шестоднев", е оказал силно влияние върху цялата православна философска книжнина. Многобройните му „Беседи", изнасяни пред народа по най-различни поводи, развиват християнското морално учение значително по-живо и човешки-конкретно, отколкото догматичните му „Нравствени правила". В съчиненията му „За подвижничеството" и „Монашески устави" се очертава нравствено-духовната атмосфера на монашеския живот и една своеобразна катарзисна методика за очистване на душата от „светската греховност".

Откъсите са от изданието Patrologia Graeca. T. 31. Превод от старогръцки: Елена Велковска.

„БЕСЕДА ЗА ТОВА, ЧЕ БОГ НЕ Е ВИНОВНИК ЗА ЗЛОТО

Защо езичниците се предават на „извратен ум" и „вършат онова, що не прилича" (Рм. I : 28)? Нима не е поради реченото от тях: „Няма Бог"? Защо изпаднаха в „срамотни страсти" и „жените им замениха естественото употребление с противоестествено (. . .) и вършеха срамотии мъже на мъже" (Рм. I : 26—27)? Нима не е поради това, че „славата на нетленния Бог измениха в подобие на добитък, четвероноги и влечуги" (по Рм. I : 13)? Безумен е и сякаш наистина лишен от ум и разсъдък този, който твърди, че няма Бог.

Подобен нему и без да му отстъпва в нищо по безумие е и онзи, който твърди, че Бог е виновник за злото. Смятам, че грехът им е еднакво тежък, понеже и двамата еднакво отричат Благия: единият казва, че той изобщо не съществува, а другият смята, че той не е благ. Наистина, ако е виновник за злото, той очевидно не е и благ; тъй че и двамата отричат Бога.

Казват, откъде са болестите? Откъде е преждевременната смърт? Откъде иде гибелта на градовете, корабокрушенията, войните, епидемиите? Всичко това е зло и всичко е творение на Бога. Така че кого другиго освен Бога можем да обвиним за това, което се случва? Нека прочее, щом сме засегнали този общоизвестен въпрос, като дадем на речта си някакво общоприето начало, да

се заемем усърдно с проблема и да се опитаме да го изясним точно и еднозначно.

Едно трябва да помним при разсъжденията си: понеже сме творение на благия Бог, който ни управлява и устройва и в малкото, и в голямото, ние нито бихме могли да преживеем нещо, което Бог не желае, нито пък в това, което преживяваме, може да има нещо вредно или такова, от което е могло да се предвиди и по-добро. От Бога е смъртта; но смъртта въобще не е зло, освен ако не става дума за смъртта на грешника, защото краят на тукашния живот е за него начало на наказанието в ада. За адските мъки също не е виновен Бог, а ние самите, понеже начало и корен на греха е нещо, което е подвластно на нас и нашата свободна воля. Щом едни са се въздържали от злото и не търпят никаква мъка, а други са били съблазнени за греха от насладата, кой би представил основателен довод, че те сами не са виновни за страданията си?

И тъй има едно зло според нашите усещания и друго зло според собствената си природа. Злото по природа зависи от нас — несправедливост, разпуснатост, безразсъдство, страх, завист, убийства, отравяния, измами и всякакви подобни на тях страсти, които оскверняват нашата, създадена по образ на Твореца, душа и затъмняват красотата ѝ. Също тъй зло наричаме и онова, което е мъчително и болезнено за чувствата ни: телесни болести, телесни рани, недостиг в необходимото, безславие, парични щети, загуба на близки — всичко това ни праща мъдрият и благ Бог за наша полза. Той отнема богатството от злоупотребяващите с него, като така ги лишава от средството за вършене на неправда; праща болест на онези, за които е по-полезно да бъдат с вързани членове, отколкото безпрепятствено да се устремяват към греха; праща смърт, когато се изпълни пределът на живота, отреден поначало за всекиго от справедливия божи съд, който отдалеч предвижда най-полезното за всеки един; а за градовете и народите гладът, сушата и наводненията са общ бич, който наказва прекомерното зло.

Както лекарят е благодетел, макар и да причинява болки и страдания на тялото (защото се бори с болестта, а не с болния), така благ е и Бог, който се грижи за спасението на цялото чрез болката на частта. Ти никога не укоряваш лекаря, който едно изрязва, друго изгаря, трето въобще отстранява от тялото, но дори му плащаш пари и го провъзгласяваш за спасител, защото е спрял болестта в малка част, преди да се разпространи в цялото тяло. А когато видиш град, който при земетресение пада върху жителите си, или кораб, загинал заедно с хората в морето, не се боиш да издигнеш злохулен език срещу истинския лекар и спасител — а трябваше да знаеш, че при леки и излечими болести има полза от грижите, но когато страданието се окаже по-силно от лечението, става необходимо да се отстрани болният член, та да не би недъгът, обхващайки постепенно съседните места, да стигне до глав-

ните органи. Както за отрязването или изгарянето не е виновен лекарят, а болестта, така и унищожаването на градовете става поради необуздаността на грешниците и Бог е освободен от всякакъв укор.

Но, казват, ако Бог не е виновен за злото, защо е казано: „Аз създавам светлината и творя тъмнината, правя мир и причинявам бедствие" (Ис. 45 : 7); и също: „Слезе от Бога злочестие към портите Йерусалимски" (Мих. I : 12); и „Няма в град злополучие, което Господ да не е допуснал" (по Амос 3 : 6) и в голямата песен на Мойсей: „Вижте, вижте, че това съм Аз и няма Бог, освен мене; Аз моря и съживявам, Аз раня и Аз церя" (Втор. 32 : 39)? За онзи обаче, който разбира смисъла на Писанието, никое от тези места не съдържа обвинение към Бога като виновник и творец на злото.

Този, който казва: „Аз създавам светлината и творя тъмнината", се обявява с тези думи за създател на света, а не за творец на злото. За да не помислиш, че един е причина за светлината, а друг — за мрака, той нарече себе си творец и художник на привидно противоположните неща в света, та да не търсиш един творец на огъня и друг — на водата, нито пък един — на въздуха и друг — на земята, макар да изглежда, че те са противоположни помежду си поради обратните си свойства. От това заблуждение някои изпаднаха в многобожие.

„Прави мир и причинява бедствие." Прави мир преди всичко в тебе, когато чрез благото си учение умиротворява ума ти и уталожва страстите, възбунтувани в душата ти. „Причинява бедствие", т. е. преобразува го и го води към по-добро, тъй че като престане да бъде зло, да си върне добрата природа.

Но дори и под „мир" да разбираш отсъствието на война, а „зло" да наречеш трудностите, които съпровождат воюващите: походи в чужди страни, трудове, бдения, битки, пот, рани, смърт, падане на градове, поробване, изгнание, мъчителната гледка на пленените и накратко—всички прискърбни неща, които съпровождат войната, все пак казваме, че те са станали според праведния съд на Бога, който чрез войните праща мъки на заслужилите наказание. Нима ти искаше да не бъде изгорен Содом след ония безчинства? Или да не бъде разрушен Йерусалим, нито да бъде опустошен храмът след ужасното безумие на юдеите срещу Господа? И нима щеше да е справедливо това да стане другояче освен чрез ръцете на римляните, на които юдеите — врагове на своя живот, предадоха нашия Господ? Значи понякога злините на войната справедливо се стоварват върху тези, които заслужават.

Думите „Аз моря и съживявам" също приеми, ако искаш, в буквален смисъл — защото страхът управлява простите хора. „Аз раня и аз церя" — и това трябва да разбираме в пряк смисъл, защото ударът всява страх, а изцелението възбужда любов. Но ти можеш да разсъждаваш и по-възвишено за казаното: „Аз моря"

чрез греха и „съживявам“ чрез правдата. Защото колкото повече „външният ни човек тлее“, толкова повече „вътрешният се обновява“ (2 Кор. 4 : 16). Бог не убива едного, докато другиго съживява, а същия, когото убива, съживява; и чрез ударите лекува според притчата, която казва: „Ти ще го накажеш с пръчка и ще спасиш душата му от смърт“ (по Прт. 23 : 14). Така че плътта се ранява, за да се излекува душата; грехът се умъртвява, за да живее правдата.

След като това ти е известно от бога и си научил подразделенията на видовете зло, ти вече знаеш, че истинското зло е грехът, завършващ с погибел, а мнимото зло е сетивната болка, притежаваща благодатна сила (такива са мъките за обуздаване на греха, чийто плод е вечното спасение на душите) — тогава спри да недоволствуваш от божията уредба! Изобщо не смятай, че Бог е виновен за злото, нито си въобразявай, че злото има собствена природа. Защото злото не е нещо съществуващо, като някакво животно, нито пък можем да му припишем действителна същност— понеже злото е отсъствие на добро. Сътворено бе окото; а слепотата възникна поради лишаване от очи, тъй че ако окото не принадлежеше към тленната природа, нямаше да се появи слепотата. По същия начин и злото няма собствена субстанция, но съществува поради слепотата на душата. То не е нито неродено, както говорят нечестивите, според които злата природа е единочестна с добрата, понеже и двете са безначални и родени свише; нито пък е родено, защото, ако всичко е от Бога, как злото ще бъде от благото? Грозното също не е от красивото, нито порокът — от доблестта. Прочети за сътворението на света и ще откриеш, че там „всичко бе добро и твърде добро“ (по Бит. I : 31). Значи злото не е сътворено заедно с доброто. Нито пък произлязлото от създателя разумно творение е приведено в битие, след като е било смесено с лукавството. Щом дори телесните създания нямаха в себе си вложено зло още при самото творение, то как биха могли разумните създания, които ги превъзхождат толкова много по чистота и святост, да имат обща природа със злото?

Но злото съществува и действията му показват, че то обилно е пръснато в живота на всекиго. Затова питат: откъде се е взело то, след като нито е безначално, нито е сътворено?

Да попитаме на свой ред задаващите този въпрос: откъде са болестите? Откъде са телесните недъзи? Нали болестта не е безначална, нито пък е творение божие. Живите същества са създадени с подобаващото им по природа устройство и им е вдъхнат живот, след като членовете им са били готови; те се разболяват, когато се отклонят от природата си. Лишават се от здраве или поради лош начин на живот, или поради някаква болестотворна причина. Бог е създал тялото, а не болестта; и също така е сътворил душата, а не греха — когато душата престъпи природата си, тя се разваля. Кое е за нея най-важното благо? Да седи редом с Бога и

да се съединява с него чрез любовта; а като отпадне от него, се излага на най-разнообразни болести. Защо тя въобще е склонна да приема злото? Поради свободната воля, която най-много подхожда на разумната природа. Душата, освободена от всякаква принуда и приела от Твореца живот, какъвто сама си избира, защото е възникнала по образ божи, разбира доброто и познава насладата от него; като пребивава в съзерцание на доброто и в наслада от умопостигаемото, тя има власт и сила да води живот, присъщ на природата ѝ — но понякога има и власт да се отклони от доброто. Това ѝ се случва, когато, преситена от блаженство и удоволствие и като че натежала от някаква дрямка и отпаднала от висшето, тя се смеси с плътта поради срамното вкусване на наслади.

Някога Адам беше горе, не според мястото, а според избора си — тогава, вече одушевен и взиращ се в небето, той се преизпълваше с радост от гледката и с любов към благодетеля, който му бе дарил насладата от вечния живот, поставил го бе сред удоволствията на рая, дал му бе началство над ангелите и съпребиваване с архангелите, направил го бе слушател на божествения глас. Въпреки че бе закрилян от Бога и се наслаждаваше на благата му, той бързо се преизпълни с тях и заслепен от пресищане, избра радостта, показана на телесните му очи, пред умопостигаемата красота и предпочете пълния стомах пред духовните наслади. Той веднага бе изгонен от рая, от онзи блажен живот, понеже бе станал лош не по необходимост, а поради безразсъдство. Така че той съгреши поради порочен избор и загина поради греха си. „Платата, що дава грехът, е смърт“ (Рм. 6 : 23). Колкото повече се отдалечаваме от живота, толкова повече се приближаваме към смъртта; защото Бог е живот, а лишаването от живот е смърт. Така че чрез отделянето си от Бога Адам си приготви смърт, според писаното: „ето, ония, които се отдалечават от тебе, ще загинат“ (Пс. 72 : 27).

И тъй не Бог създаде смъртта, а ние си я навлякохме поради лукав ум. Той не попречи на разрушението ни по гореспоменатите причини, за да не направи неразрушима болестта ни, както човек не е съгласен да предаде на огъня протекъл глинен съд, преди да отстрани и поправи повредата му.

Но, казват, защо не сме безгрешни по устройство, тъй че дори ако искахме, да не можехме да грешим? Защото и ти не смяташ за верни своите слуги, когато са вързани, а когато ги виждаш доброволно да изпълняват длъжността си. Също и Богу е угодно не принудителното, а извършеното поради добродетел; добродетелта произтича от избора, а не от принудата; изборът зависи от нас, а това, което зависи от нас, е доброволно. Този, който укорява Твореца, че не ни е направил безгрешни по природа, всъщност предпочита пред разумната природа неразумната, а пред волевата и действената — вялата и неподвижната.

Казвам това, макар и като отклонение, но по необходимост, та да не би, като се задълбочиш в дебрите на разсъжденията, да дочакаш не само лишаване от желаните неща, но и лишаване от Бога. Нека престанем да поправяме премъдрия. Нека престанем да търсим по-доброто от създаденото от него. Макар и да ни убягват основанията за отделните му разпоредби, нека вложим едно учение в душите си: че никое зло не произлиза от Благия.

Да добавим към изложеното и въпроса за дявола, според последователността на идеите. Откъде е дяволът, щом злото не е от Бога? Какво да отговорим? Че и за този въпрос ще ни стигнат основанията, приведени за злото сред хората. Защо човек е лош? Поради собствения му избор. Защо е зъл дяволът? По същата причина, след като и той сам определя живота си и от него зависи волята му — да пребивава в Бога или да се отдалечи от благото. Гавриил е ангел и винаги е стоял пред Бога; Сатаната е ангел и напълно изпадна от собствения си чин. Изборът на единия го запази във висините, а свободната воля на другия го низвергна. А и Гавриил можеше да отстъпи, и Сатаната можеше да не отпадне. Но едногова спаси безграничната любов към Бога, а другият се оказа отхвърлен, защото отстъпи от Бога. Това е злото: лишаването от Бога. Едно отвръщане на очите ни насочва или към слънцето, или към сянката на тялото ни. И отвъд също е приготвено просветление за погледналия нагоре, а за отстъпилия към сянката мракът е неизбежен. Така дяволът е лукав, защото избра лукавството, а не представлява природа, противоположна на доброто.

А защо е войната му с нас? Защото, като вместичище на всяко зло, той прие и порока на завистта и завидя на нашата чест: не можа да понесе безгрижния ни живот в рая, с хитрост и коварство измами човека и използува стремежа му да се уподоби на бога, за да го съблазни, показа му дървото и рече, че като вкуси от него, ще стане подобен на Бога: „Ако ядете, рече, ще бъдете като богове, знаещи добро и зло“ (по Бт. 3 : 5). Той не бе създаден като наш враг, а се превърна във враг поради ревността си — защото, като виждаше себе си отхвърлен от ангелите, не издържа да гледа как направеният от пръст се възвисява и достига до ангелското достойнство.

Но, казват, защо в рая имаше дърво, благодарение на което козните на дявола срещу нас можеха да сполучат? Защото, ако нямаше съблазнителна примамка, как иначе би ни подвел чрез неподчинението към смъртта? Нали трябваше да има някаква забрана, която да изпита нашето послушание! Затова и имаше дърво, което ражда прекрасни плодове, та като показваме благото на умереността чрез въздържание от приятното, да се удостоим праведно с венците на постоянството.

След вкусването последва не само нарушението на заповедта, но и познанието на голотата: ядоха, е казано, и „се отвориха-

очите им и разбраха, че са голи“ (Бт. 3 : 7). А трябваше да не познаят голотата, за да не бъде отправен умът човешки към мисли за попълване на липсващото, за дрехи и за прикриване на голотата и въобще да не бъде отвличан чрез грижи за тялото от съзерцанието на Бога.

А защо дрехите не бяха създадени веднага, заедно с човека? Защото не му подобаваха нито естествени, нито изкуствени одежди. Естествените са присъщи на безсловесните твари, например пера, козина и дебела кожа, които могат да прикриват от студа и да понасят жегата. В тях животните не се отличават едно от друго, понеже природата на всички е равночестна. А на човека подобаваше да има различни дарове на благата, съобразно с любовта му към Бога. Заниманията с производство биха станали причина за заетост, която, като вредна за човека, трябваше най-много да се избягва. Затова и Господ, като ни призовава отново към райски живот, изгонва от душите ни грижата с думите: „не се грижете за душата си, какво да ядете (. . .), нито за тялото си, какво да облечете“ (Мт. 6 : 25). Така че не подобаваше на човека да има дрехи било от природата, било от изкуството. Но ако беше показал добродетелност, приготвени му бяха други одежди, с които щеше да разцъфне, според божията благодат, и да възсияе с блестящи наметки, подобни на ангелските, по-пъстри от цветя, по-светли и ярки от звезди. Тези одеяния не му бяха дадени веднага, понеже му бяха приготвени подвизи в добродетелта, които той не успя да извърши поради злобата на дявола.

Така дяволът ни става противник заради нашето отдавнашно падение, причинено от злобата му; а Господ бе устроил борбата ни с него тъй, че ние да го победим чрез послушанието си и да възтържествуваме над врага. О, да не беше станал дявол, а да беше останал в чина, в който отначало бе поставен от чиноначалника! Но понеже стана отстъпник, враг на Бога и враг на хората, създадени по образ божи (той е човеконенавистник, защото е богоборец; мрази ни и като достояния господни, и като подобия божии), мъдрият и промислителен устроител на човешките дела си послужи с лукавството му, за да изпита душите ни, както лекарят от змийска отрова приготвя спасителни лекове.

„СЛОВО ЗА МОНАШЕСТВОТО“

Монашеският живот има една цел: спасението на душата, и след като сме го избрали, трябва да правим за него всичко възможно, да го следваме със страх като божия заповед; защото самите заповеди божии нямат друга цел освен спасението на тези, които им се подчиняват.

Трябва прочее, както влизащите в банята събличат всичките си дрехи, така и които се готвят за монашески живот, да влязат в любомъдрия живот, като се оголят от цялата житейска материал-

ност. Преди всичко и най-вече е необходимо християнинът да съблече пъстрите и разнородни страсти на злото, чрез които душата се осквернява. А този, който се е насочил към възвишен живот, трябва освен това да се откаже и от имота си, защото грижата и заниманията с материални неща са голяма съблазън за душата.

Когато мнозина се обръщат към една и съща цел — спасението, и поемат заедно пътя на общия живот, най-напред трябва да ги владее стремежът да бъдат всички едно сърце, една воля и едно въжделение и както законодателствува апостолът, целият състав на общността да стане „едно тяло, състоящо се от различни членове" (по I Кор. 12 : 12). А това не може да се осъществи успешно по друг начин освен чрез отказ от лична собственост — било на дрехата, било на съда, било на нещо друго от използваните в общия живот неща, за да служи всяко от тях на нуждата, а не на притежателя си. Както на голямо тяло не подхожда малка дреха, нито на малко — голяма, а за всяко има съразмерна, полезна и съответствуваща, така и всичко останало — леглото, постелята, топлите дрехи, обувките, трябва да принадлежи не на собственика си, а на най-нуждаещия се от тях. Както от лечение се нуждае раненият, а не здравият, така и на това, което се употребява за облекчаване на тялото, се наслаждава не изнеженият, а нуждещият се от облекчение.

Понеже нравите на хората са различни и не всички съдят еднакво за полезното, за да не стане някаква неразбория, ако всеки действува по собствената си воля, трябва един човек, който всепризнато се отличава по съзнателност, постоянство и строгост във всичко, да бъде назначен да ръководи другите, та доброто в него да стане общо за всички, които му подражават. Както, ако много живописци рисуват чертите на едно лице, всички образи ще са подобни един на друг поради сходството си с един и същи образец, така и ако многото характери се стремят към подражание на едногова, у всички еднакво ще възсияе добрият начин на живот. И тъй, като бъде избран един, всички отделни воли ще бездействуват и ще се уподобят на превъзхождащия ги, като се подчиняват на апостолската заповед, която нарежда „всяка душа да се подчинява на върховните власти", а онези, „които се противят, ще навлекат върху си осъждане" (по Рм. 13 : 1—2).

А истинното и съвършено послушание на подчинените на наставника се изразява в това: да се въздържаме по съвета на настоятеля не само от несъобразните неща, но дори и похвалните неща да не вършим без волята му. Въздържанието и всяко телесно страдание е за полза; но ако някой, следвайки собствените си добри подбуди, прави това, което му е угодно, и не се подчинява на съвета на наставника, то грешката му ще бъде по-голяма от успеха. „Който се противи на властта, противи се на божията наредба" (Рм. 13 : 2) и наградата за послушание е по-голяма от тази за преуспяване във въздържанието.

Взаимната любов трябва да бъде у всички обща и еднаква, както човек по природа се отнася еднакво към собствените си членове, желаейки здраве за цялото си тяло, понеже болката на който и да е член причинява еднакво страдание на тялото. Но както в самите нас болката на който и да е от страдащите органи еднакво засяга цялото тяло, обаче все пак едни членове са по-важни от други (не се отнасяме еднакво към окото и към пръста на крака, макар че еднакво ни болят), така и съчувственото разположение и любовното отношение трябва у всекиго да са еднакви към всички, живеещи в общността, а почитта, естествено, да се отправя към онези, които са по-полезни. Понеже непременно трябва да възлюбим останалите с равна мяра благоразположение, а да има в общността някакви частни приятелства и другарства е престъпление. Този, който възлюбва едного над другите, обвинява себе си, че няма към тях съвършена любов. От общността трябва да се изхвърли както неуместният спор, така и личното приятелство, защото от спора се ражда вражда, а от отделните дружби и разположения започват подозрения и завист. Липсата на равенство навсякъде е начало и основа на завистта и поражда недоброжелателство у пренебрегнатите. Поради това трябва любовта на всекиго да е равна и еднаква към всички, а почитта да се въздава всекиму по достойнство. За онези, които така се отнасят един към друг, телесното родство не значи нищо пред любовта — дори ако някой по плът е нечий брат, син или дъщеря, кръвната връзка няма да води до по-голямо разположение към близкия роднина, отколкото към другите. В тия неща онзи, който следва природата, се самоизобличава, че не е отстъпил напълно от природата и все още се управлява от плътта.

Безполезните приказки и ненавременното завързване на беседа с другите да бъдат забранени. Обаче ако нещо е полезно за наставление на душите, трябва да се говори само за това; но дори и полезните неща трябва да се казват чинно, в прилично време, и то само от лицата, на които е разрешено да говорят. По-низшият да изчаква покана от по-висшестоящия. Шушуканията, говоренето на ухо и знаците с жестове да не бъдат допускани, понеже шушукането крие подозрение в злословие, а знакът с жест показва на брата някакъв скрит злоумисъл. Такива неща стават начало на омраза и подозрение.

Понеже има не само мъжки, но и девически общини, всичко казано дотук да важи и за едните, и за другите; но едно трябва да се знае, че животът на жените изисква по-голяма благопристойност — и в преуспяването в нестяжението, и в мълчанието, и в послушанието, и във взаимната любов, и в строгостта при излизанията, и в избягването на събранията, и в разположението една към друга, и в липсата на частни приятелства. Животът на девите трябва да бъде изпълнен с особено усърдие във всички тези неща.

Тази, на която е поверено благочинието, да не търси удоволствието на сестрите, нито да се стреми да спечели благодарността им, като върши угодното на тях, но да бъде винаги сериозна и предизвикваща страх и уважение. Тя трябва да знае, че за отклоненията от дисциплината в общността ще дава сметка пред Бога. Всяка една от състава на общността също да не търси от наставницата приятното, а необходимото и полезното; нито пък да спори за това, което ѝ е наредено (защото такава склонност води до произвол); но както приемаме без, да спорим, заповедите на Господа, като знаем, че „всичкото писание е боговдъхновено и полезно" (2 Тим. 3 : 16), така и сестрите да приемат без спор нарежданията на настоятелката, като изпълняват всяка заповед с усърдие, а не с мъка и принуда (по 2 Кор. 9 : 7), за да бъде възнаградено послушанието им. Да се придържат не само към това, което засяга строгостта, но дори ако учителката отмени поста или нареди да се приема по-силна храна, или разпореди нещо друго, водещо към облекчаване на дисциплината, ако необходимостта го изисква, всичко да се изпълнява с еднакво усърдие и с убеждението, че казаното от нея е закон.

Когато възникне нужда да се поговори за нещо необходимо, било с някой мъж, било с управника, било с другиго, който може да бъде полезен за повдигнатия проблем, трябва въпросът да се постави от настоятелката в присъствие на още една или две от сестрите, за които вече е безопасно поради възрастта и живота им да виждат и слушат когото и да било. Ако ли някоя сама измисли нещо полезно, да го изложи на настоятелката и чрез нея да казва, каквото трябва да каже.

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН
(354 г. н. е. — 430 г. н. е.)

Драматичният духовен път на този най-крупен представител на латиноезичната патристика е изложен от самия него в произведението му „Изповеди". Започнал жизнения си път като философ и ритор — последовател на Цицерон, скоро той усвоява най-значителното от античното философско наследство, но не намира интелектуално удовлетворение никъде. Античното светосъзерцание вече не достига душевните му дълбини. По-късно Августин става привърженик на дуалистичното религиозно учение на манихеите, признаващо две начала на човешката и космическата природа—доброто и злото, творения на добрия и злия демиург, но и манихейството не го удовлетворява. Под непосредственото влияние на миланския епископ Амброзий той преодолява и своя скептически период и след кратковременна, бурна духовна криза приема с цялото си сърце християнството. До края на живота си той продължава борбата си с манихейския морално-космологически дуализъм и с пелагианската ерес, развива учението за свободната воля, за благодатта и за двете „общества" — „земният град" на светските, суетни начинания и „градът божи", тайнствено шествуващ и растящ на земята и подготвящ людете за есхатологичното им възсъединение с Бога. Августин е този, който след Ориген платонизира християнското учение и философизира християнската морална доктрина. Августин умира като епископ в Северна Африка. По-главни произведения, съдържащи и етически идеи, са: „Изповеди", „За блажения живот", „Монолози", „За порядъка", „За истинната религия", „За благодатта и свободната воля", „За града божи".

Откъсът е взет от изданието на S. Aureli Augustini confessionum libri tredecim, post Pium Knoell iteratis curis edidit Martinus Scutella. In aedibus Teubneri, Lipsiae, 1934.

Превод от латински Валя Маслинкова и Грети Динкова (кн. 10, гл 40, 42, 43).

„ИЗПОВЕДИ"

Книга VIII

Глава VIII

По време на приливите и отливите на моята нерешителност аз правех много телесни движения, каквито понякога човек прави, когато се стреми към нещо, пък не му достигат силите, сякаш няма крайници или пък вериги ги окованат, или болест ги е разхлабила, или пъкнещо им пречи. Когато си скубех косите, удрях се по челото, със сплетени пръсти сбгръщах коленете си, правех всичко това, понеже исках да го направя. Но ако тялото не ми се подчиняваше, щях да имам желание, без възможност за изпълнение. И все пак правех много движения, когато действие и желание бяха две различни неща. А не правех това, което несравнимо повече желаех и на което трябваше да съм способен, щом го желаех. А тогава волята за действие беше равносилна на способността за действие

и самото желание означаваше осъществяване. И все пак не следваше осъществяване. Тялото ми по-охотно се подчиняваше на най-незначителните вълнения на душата, като крайниците ми се задвижваха по неин знак, отколкото душата сама на себе си в изпълнение на собствената си воля.

Книга VIII

Глава IX

Откъде произлиза това чудо и защо става така? Нека ме просветли Твоето милосърдие и нека запитам — може би ще ми дадат отговор тайните на човешкото страдание и мрачните мъки на адамовите потомци. Откъде произлиза това чудо и защо става тук? Духът заповядва на тялото и то веднага му се подчинява. Духът заповядва на себе си и си оказва съпротива. Духът заповядва на ръката да се движи и това става тъй бързо, че заповед и изпълнение кажи-речи се сливат, а духът е духовна субстанция, а ръката материална. При това духът заповядва на духа да пожелае нещо, същата субстанция е, а не се подчинява. Откъде произлиза това чудо и защо става така? Духът, повтарям, си заповядва да иска от самия себе си, а ако нямаше желания, той нямаше да заповядва — и все пак не изпълнява заповедта си. Той не е единен в момента на желанието. Желанието не произлиза от духа като цяло, следователно и заповедта не произтича от него като цяло. Защото той заповядва дотолкова, доколкото желае, а в момента на заповядването не се изпълняват заповедите дотолкова, доколкото не желае, понеже волята трябва да бъде не чужда воля, а тя самата. И тъй не е единна тя в заповедите си, понеже не се осъществяват. Защото, ако беше единна волята, нямаше да заповядва да се осъществи, понеже тя щеше да бъде осъществена. Ето защо не е чудо това раздвоение между желание и нежелание, а е болест на духа. Духът не се устремява цял, истината го повдига, навикът го притиска. И наличието на две воли се дължи на това, че ни една от двете не е цялостна, а колкото едната е по-голяма, толкова другата е по-малка.

Книга VIII

Глава X

Да загинат от лицето ти, Господи, както и загиват празнодумците и душеизмамниците, които са забелязали съществуването на две воли и поради това настояват в мненията си, че съществуват две противоположни духовни начала: едното добро, другото зло. В действителност са лоши с тези лоши мисли, а ще станат добри, ако прозрат истината и с истината се съгласят, за да им каже апостолът твой „Вие бяхте някога тъмнина, сега сте

светлина, Господи.“ И понеже търсят светлина не в Господа, а в себе си, въобразявайки си, че Господ и душата им са едно и също нещо, мракът се сгъстява още повече, понеже нечестивата им дързост ги тласка по-надалече от Теб, истинската светлина, която просветява всеки човек, идещ на света.

Размислете какво говорите и се засрамете, пристъпете към него и просияйте и Вашите лица няма да се посрамят. Аз, докато размишлявах да се посветя Господу Богу, както отдавна бях си предначертал, все аз си бях, когато казвах „да“ и когато казвах „не“. Ни напълно исках, ни напълно не исках. Поради това се борех със себе си и сам се погубвах и тази погибел ставаше без моето съгласие. Но все пак беше знак не за някакво чуждо съзнание, но за наказанието над моето собствено съзнание. Защото не аз правех това, а живеещият в мен грях, наказание за извършения по свободна воля грях, понеже бях чедо адамово.

Книга X

Глава XX

Как да те търся, Господи? Когато търся теб, моя Бог, аз търся блажения живот. Ще те търся, за да живее душата ми. Защото душата вдъхва живот на тялото ми, а ти на душата ми. Как да търся блажения живот? Нали не аз трябва да река: „Стига, тук е!“ Къде трябва да река, че е? Как го търся? Дали припомняйки си, сякаш съм го забравил, но все още си спомням, че съм го забравил? Или стремейки се да го опозная като нещо непознато, което никога не съм го познавал, или пък сякаш съм го забравил тъй, че дори не си спомням за забравеното. Та нали всички искат да живеят блажено? И има ли изобщо човек, който да не иска? Къде са познали блажения живот, че така го желаят? Къде са го видели, за да го обичат? Несъмнено познаваме блаженството по незнаен начин. Има някакъв начин и когато някой по този начин притежава блажения живот, тогава той е щастлив. И едни са блажени в мечтите си: те са познали блаженството по един по-несъвършен начин в сравнение с онези, които в действителност са блажени, но са по-добре от онези, които не са се докоснали до него нито в мечтите си, нито на дело. Но ако те не познаваха по никакъв начин блаженството, не биха желали тъй много да са блажени, а че искат, е вън от всякакво съмнение. Не зная по какъв начин са познали блаженството, как си го представят, оставило ли е то следа в паметта им. Не искам да зная дали съществува в спомените ни, понеже, ако е там, значи сме били блажени, не искам да знам дали е бил блажен всеки един от нас или целокупният човешки род е познал блаженството чрез оня първи грешник, в когото всички умирахме и заради когото всички се раждаме с мъки: но искам да зная дали блаженият живот съществу-

ва в паметта ни. Нямаше да го възлюбим, ако не го познавахме. Чуваме думата „блаженство“ и си признаваме, че всички ние, всички се стремим към него. Но ни пленява не звученето на думата. Гъркът не се вълнува, когато чува латинското название, защото не разбира казаното: но ние се радваме, както би се радвал той, ако беше чул същото на гръцки. Същността на блаженството, към което се стремим всички: и гърци, и римляни, и людете с друг матерен език, не се съдържа в гръцко или латинско название. Следователно то е достояние на целия човешки род и ако можехме да попитаме всички дали желаят да живеят блажено, те в един глас биха отвърнали „да“. А това би могло да стане само ако паметта им носи съдържанието на тази дума.

Книга X

Глава XXI

Нима помним блажения живот, както си спомня за Картаген онзи, който го е видял? Не! Блаженият живот е невидим, понеже не е материален. Нима както помним числата? Не! Че нали този, който ги познава, не се стреми да ги притежава, а ние познаваме блажения живот, и го обичаме, и искаме да го постигнем, за да бъдем блажени. Нима както познаваме красноречието? Не! Вярно, че даже тези, които не са все още красноречиви, когато чуят думата „красноречие“, си припомнят значението ѝ, от което е ясно, че те разбират значението на думата „красноречие“. Но те възприемат красноречието и му се наслаждават и искат да бъдат красноречиви само благодарение на сетивата си, макар че без вътрешно познание те нямаше да бъдат пленени от красноречието и нямаше да пожелаят да станат красноречиви, ако не бяха пленени от него. Но с никое сетиво не възприемаме блажения живот у другите. Нима както си спомняме радостта? Може би да! Че нали, когато съм печален, си спомням радостните мигове, тъй както си спомням за блаженството, когато съм нещастен, макар че с никое от сетивата си аз не съм видял, чул, помирисал, вкусил, докоснал радостта, а съм я живял с душата си. Представата ми за нея се е срастнала с паметта ми, та мога да си я припомням ту с отвращание, ту с желание, в зависимост от предметите, които са я породили: защото понякога и срамни неща са възбуждали радостта ми и за тях сега си спомням с отвращение и омерзение, а понякога съм се радвала на добри и почтени неща, което си припомням с копнеж, ако случайно ги няма и тъй с печал си припомням.

Къде и кога съм познал блажения живот, та си спомням за него, обичам го и го търся? И не съм аз единственият, който се домогва до блаженството или един от малцината, а всички искаме да сме блажени. Ако нямахме ясна представа за блаженството, ние

не бихме го желали толкова силно. Но какво е това? Какво? Ако попитаме двамина искат ли да воюват, единият може да отговори „да“, другият „не“. Но ако ги попитаме искат ли да бъдат щастливи, те без никакво колебание ще ни отговорят, че искат, и това, заради което единият иска да воюва, а другият не иска, е само желанието им да живеят щастливо. Дали защото един се радва на едно, а друг на друго? Всички единодушно искат да са блажени — тъй както, ако ги запитат, единодушно щяха да кажат, че желаят да изпитат радост — а самата радост наричат блажен живот. Може различните хора да търсят радостта на различни места, но една е целта, която всички се стремят да постигнат: да изпитат радост. И понеже тя е душевно състояние, което всеки може да каже, че е изпитал, затова, когато чуе думата „блаженство“, той я открива и разпознава в паметта си.

Глава XXII

Не позволявай, Господи, не позволявай на сърцето на изповядващия ти се твой раб, не позволявай да се смятам за блажен при всяка радост, на която се радвам. Съществува радост, която не се въздава на нечестивците, а на тези, които те почитат безкористно, за които ти самият си радостта. Блаженият живот е в радостта от Теб, към Теб, заради Теб. Това, а не друго е истинската радост. Тези, които смятат, че е нещо друго, преследват нещо друго, а не истинското щастие. Но все пак духът им не се отказва от известна представа за радостта.

Глава XXIII

Следователно не е вярно, че всички искат да бъдат щастливи, понеже, който не иска ти да му бъдеш радост, единствената, която може да го ощастливи, той не желае блаженство. Или наистина всички се стремим към Него, но понеже плътта желае противното на духа, а духът противното на плътта, за да не правят, що биха пожелали, хората достигат там, където имат сили, и са доволни от това. Защото не желаят онова, за което нямат сили, та да намерят достатъчно сили за него.

Аз питам всички дали искат да се радват на истината, или на лъжата. Разбира се, всички отговарят без колебание, че предпочитат радостта от истината, така както без колебание ще кажат, че искат да бъдат щастливи. И наистина блаженият живот е радостта от истината. Това е радостта от теб, Господи, който си истина, моя светлина, мое спасение, мой Господ. Такъв блажен живот искат всички, такъв живот, който единствен е блажен, желаят всички, радостта от истината желаят всички. Познавам мнозина, които обичат да лъжат, но нито един, който иска да бъде излъган. Къде следователно са познали хората блаженството, ако не там,

където са познали истината? И когато обичат блажения живот, който не е нищо друго освен радостта от истината, те в действителност обичат истината, а не биха я обичали, ако в паметта им нямаше някаква представа за нея. Защо тогава не й се радват? Защо не са щастливи? Защото се залавят с други неща, които полесно ги правят нещастни, отколкото ги ощастливява онова, което смътно си спомнят. „Още малко време светлината е с Вас, ходете, ходете, за да не Ви обгърне мрак.“ Защо все пак истината ражда ненавист и защо този, който проповядва твоята истина, става омразен на хората, след като обичат, блажения живот, който не е нищо друго освен радостта на истината? Заради това ли, че хората обичат истината така, както обичат всяко друго нещо и понеже искат да е истина това, което обичат и понеже не искат да бъдат лъгани, не могат да повярват, че са се излъгали? Те ненавиждат истината заради онова, което са обикнали вместо истината. Обичат истината, когато им отваря очите, ненавиждат изобличението й. Понеже не искат да бъдат мамени, а искат да мамят, те я обичат, когато се разкрива, а я мразят, когато ги издава. Затова истината ще накаже тези, които не желаят да бъдат разкрити от нея и насила ще ги разкрие, а самата тя няма да им се разкрие. Такъв, такъв е човешкият дух, сляп е и ленив, отвратителен и гнусен, иска да се потули, но не иска за него нещо да остане скрито. А наказанието му е той да бъде видим за истината, а тя невидима за него. И все пак, дори когато е нещастен, предпочита да се радва на истината, а не на лъжата. Ще постигне блаженство, ако се отърси от всяко бреме и се радва на истината, чрез която всичко става истинско.

Глава XXVII

Късно те обикнах, о Красота, тъй древна и тъй млада. Късно те обикнах! Ти беше вътре, а аз вън, и там те търсих, и безсрамно се втурнах с цялата си грозота в твоите прекрасни селения, които ти сътвори. Ти беше с мен, но аз не бях с теб. Разделяха ме от теб неща, които не биха съществували, ако ти не съществуваше. Повика ме, призова ме и разкъса моята глухота, възсия, озари ме и прогони моята слепота. Ти повя, аз поех дъх и сега дишам чрез теб, вкусих и сега чувствувам глад и изпитвам жажда, ти ме докосна и аз закопнях за твоя покой.

Глава XXVIII

Когато цял ще се срасна с теб, не ще ме споходи трудност и мъка, ще бъде жива душата ми, цяла изпълнена с теб. А сега, защото ти въздигаш този, в когото се вселяваш и защото все още не съм проникнат от теб, аз сам съм си бреме. Моите достойни за оплакване радости се борят с моите достойни за радост скърби и

на чия страна ще бъде победата, не зная. Горко ми! Съжали ме, Господи! Борят се нечестивите ми мъки и честните ми радости и на чия страна ще бъде победата, не зная. Горко ми! Съжали ме, Господи! Ето, не крия раните си, ти си лекарят, а аз болният. Ти си милосърден, аз се нуждая от милосърдието ти. Нима земният човешки живот не е изкушение? Кой би искал грижи и трудности? Ти повеляваш да ги понасяме, не и да ги обичаме. Никой не обича бремето, което носи, ако и да обича да го носи. Колкото и да се радва, че му издържа, предпочита все пак да няма какво да издържа. Жадувам благополучие в нещастието, боя се от нещастие в благополучията. Къде е онова място по средата, където човешкият живот не е изкушение?

Горко на щастието на този свят—веднъж и дважди горко заради страха от нещастието и заради поквата от щастието! Горко на нещастието от този свят—веднъж и дважди, и трижди горко заради копнежа по щастие и понеже самото нещастие е жестоко. Нима земният човешки живот не е непрекъснато изкушение без прекъсване?

Глава XXIX

Надеждата ми е изцяло в твоето безгранично милосърдие. Дай ми това, що заповядваш, и заповядвай, що желаеш. Заповядваш овладяност. Някой е казал: „Като разбрах, че иначе не мога да я овладея, освен ако бог дари, и че беше работа на разума да се познае чий е този дар. . . . . .“ (Премъдрост Соломонова VIII, 21). Чрез овладяност ние се събираме и се сливаме в едно, от което сме се разпръснали в различни посоки. По-малко те обича този, който освен теб, но не заради теб обича и нещо друго. О, любов, която винаги гориш и никога не ще загаснеш, ти, любов, Боже мой, възпламени и мен! Заповядваш ми овладяност. Дай ми това, що заповядваш, и заповядвай, що желаеш.

Глава XXXVII

Изкушенията ни изкушават ежедневно, Господи, непрестанно ни изкушават. Хорските приказки са нашето ежедневно пъкло. Ти и тук ни заповядваш овладяност. Дай това, що заповядваш, и заповядвай, що желаеш. Ти знаеш отправените към теб вопли на сърцето ми и пролените реки от сълзи. Трудно ми е да разбера доколко съм се очистил от тази язва и премного се боя от тайните си грехове, видими за твоите очи, скрити за моите. При всички други изкушения аз имам възможност да проникна в себе си, но за това нямам почти никакви. Мога да разбера доколко съм обуздал духа си от плътската похот и празното любопитство, когато се лиша от предметите на тези страсти било доброволно, било защото липсват. Защото тогава се питам доколко ми е приятна или

неприятна липсата на притежание. Ако, докато притежава богатство, духът не може да усети дали го презира — а хората се стремят към него, за да го поставят в услуга на едно от трите удоволствия, на двете или трите заедно, той може да се лиши от него, за да се подложи на изпитание. Но как да се лишим от похвалите и да се подложим на изпитание? Като живеем непочтено ли, тъй порочно и ужасно, та да ни презира всеки, който ни познава? Може ли да се изрече или измисли по-голяма нелепост? Ако пък е редно и необходимо похвалата да бъде спътник на почтения живот и добрите дела, не бива да се лишаваме от нейното присъствие до нас, както и от почтения живот. Но докато не се лиша от нещо, аз не мога да се разбера отсъствието му огорчава ли ме или ме оставя равнодушен. Какво ти изповядвам за това изкушение, Господи? Какво, ако не това, че похвалите ме радват: по-скоро истината, не самата похвала. Ако ме запитат как предпочитам да живея— бесувайки или в пълен грях, но хвален от всички или твърд и непоклатим в истината, но хулен от всички, виждам какво ще избера. Но все пак не бих искал хорските похвали, за да засилят радостта ми от доброто, което съм извършил. Но, признавам, не само похвалата увеличава радостта, но и порицанието я вгорчава. И когато ме развълнува тази моя слабост, се промъква и извинението, какво е то, ти знаеш, Боже, но то ме прави несигурен. Понеже ти си ми заповядал не само да се владеем, тоест от какво да отклоняваме любовта си, но и да сме справедливи, тоест къде да я насочим, ти искаше от нас да обичаме не само теб, но и ближния си. Често ми се струва, че ме радват успехът и благонадеждността на ближния, тогава, когато ме радва похвалата на човек и правилното разбиране на нещата, и, обратното, огорчава ме злото в него, когато порицава неща, непознати нему или достойни за похвала. Че дори и похвалите към мен ме натъжават, когато се хвалят черти от характера ми, които аз не одобрявам, или, когато добрите ми качества се оценяват по-малко, а незначителните ми добродетели повече, отколкото струват. Дали съм така недоволен, защото не искам моят хвалител да мисли за мен, различно от мен самия, а не защото се интересувам от ползата за него. Дали защото добродетелите, които харесвам в себе си, са ми по-приятни, когато се нравят и на друг? Някак си аз самият не се радвам на похвалите, ако сам не одобрявам поведението си, например когато хвалят в мен черти, които не ми се нравят, или превъзнасят добродетели, които ми се нравят по-малко. Нима от това следва, че не съм сигурен в себе си? И ето, че в теб, Истина, аз трябва да обръщам внимание на отправените към мен похвали не от суета, а заради ползата на ближния. Но дали така постъпвам, не зная! В това отношение познавам по-добре теб, отколкото себе си. Умолявам те, Господи мой, открий ме на самия мен, за да изповядам на братята си, които ще се молят за мен, за раната, която ще открия в себе си. Нека се запитам повторно, по-настойчиво: ако съм загрижен за

ползата на ближния, когато ме хвалят, защо се вълнувам от несправедливите укори, отправени към друг по-малко, отколкото когато са отправени към мен? Защо обидата към мен ме уязвява повече от обидата, нанесена също тъй несправедливо на друг в мое присъствие? И това ли не зная? Това ли остава: да мамя себе си и да не ти откривам истината, Господи, нито с думите си, нито с помислите си? Удръж далеч от мен тази лудост, Господи! „Това е най-добрият елей, който няма да повреди главата ми" (Псалом, 140, ст. 5).

Глава XXXVIII

Беден и нищожен съм аз, но съм много по-добър, когато в тайните си вопли недоволствувам от себе си и търся твоето милосърдие, та да се изцели недостатъкът ми и се пречисти в мир, в който окото на гордия не прониква. Думите, които изрича устата, и делата, които са известни на людете, подлагат на най-страшното изкушение — любовта към славата, която, за да изтъкне някоя личност, събира изпросени похвали. Тази любов ме изкушава да се гордея дори когато упрекът срещу нея излиза от мен—и е към мен — именно заради самото упрекване. И често човек проявява по-голяма суетност именно с презрението си към суетната похвала и затова вече не е достоен за похвала за презрението си към похвалата. . .

Глава XL

Къде ли не обикаля заедно с мен, Истино, учейки ме от какво да се пазя и към какво да се стремя, винаги когато се обръщах към теб и ти исках съвет относно това, което според недостойните си сили виждах. Пребродих с чувство, доколкото успях, външния свят и се вгледах в живота на моето тяло, а също и в самите си чувства. Оттам се насочих към най-съкровените кътчета на моята памет — многообразни простори, изпълнени по чуден начин с неизброими съкровища. Огледах ги и се ужасих — не успях да разбера нито едно от тези неща без Теб и открих, че Ти не си нито едно от тях. Но не аз открих това, аз, който проникнах навсякъде и се опитах да разгранича и оценя по достойнство всичко — едни неща разбирах благодарение на чувствата вестители, допитвах се до други, които усещах, че са се срасналисъ мен, разпределях и преброявах самите си вестители и вече в просторните съкровища на паметта си едни неща изучавах, други — потулвах, трети — изваждах на бял свят. Нито аз, когато правех това, нито силата, с помощта на която го правех, беше Ти, защото Ти си вечната светлина, до която аз се допитвах за всички неща: дали съществуват, какво представляват, колко струват. И аз слушах твоите уроци и заповеди. И често постъпвам така. Това ми доставя радост и аз търся убежище в това удоволствие, доколкото мога да се освободя от необходимите задължения. Но във всички

неща, които прехвърлям в ума си, като се съветвам с Теб, аз не откривам сигурно място за моята душа, освен в Теб, където разкъсаната ми същност се свързва отново. И нека ни една моя частица не се отделя от Теб. А понякога ме хвърляш във велик и необикновен потрес, в неизречена сладост, която, ако се преживее докрай в мен, не зная какво ще се случи, но този свят не би останал същият. Но аз отново изпадам във външния свят, притиснат от непосилното му бреме. Навиците ме поглъщат отново и ме държат — аз плача силно, но и те ме държат силно. Толкова голяма е тежестта на привичките! Мога да съм тук, но не искам. Искам да съм там, но не мога — и на двете места съм нещастен.

Глава XLII

Бих ли намерил някой, който да ме помири отново с Теб? Към ангелите ли трябва да се обърна? С каква молитва? С какви тайнства? Мнозина са се опитвали да се върнат при Теб и понеже не са успявали да направят това със собствени сили, са изпробвали, както чувам, тези средства и обхванати от желание за необикновени видения, заслужено са били завладени от измислиците си. Защото тези хора Те търсеха горди, като с високомерието на своята ученост по-скоро разкриваха гордостта на сърцето си, от колкото неговата смиреност и според настроението си привличаха към себе си като съмишленици и съюзници на своята надменност „въздушните сили“ (Еф. II, 2), от които бяха измамени с помощта на магията, понеже търсеха посредник, от когото да бъдат очистени, но него го нямаше. Това беше „сатаната, преобразяващ се в ангел на светлината“ (2 Кор. XI, 14). И той твърде много съблазни гордата плът, защото сам нямаше плътско тяло. Тези хора бяха смъртни и грешни, а Ти, Господи, с когото те надменно искаха да се помирят, си безсмъртен и безгрешен. А посредникът между Бога и хората трябваше да има нещо подобно на Бога и нещо подобно на хората, за да не би, подобен във всичко на хората, да е твърде далеч от Бога, а подобен във всичко на Бога, да е твърде далеч от хората и така да не може да бъде посредник. И тъй, онзи мним посредник, чрез когото Твоят таен съд определи да бъде осмяно високомерието така, както заслужава, има едно общо нещо с хората — грехът; иска му се да изглежда, че има нещо общо и с Бога, така че, понеже не е покрит със смъртна плът, той се представя за безсмъртен. Но тъй като „платата за греха е смърт“ (Рим. VI, 23), с хората го обединява това, че наред с тях и на него му е съдено да умре.

Глава XLIII

А пък истинският посредник, когото в съкровеното си милосърдие Ти показа на хората и когото им изпрати, за да се научат по

негов пример на истинско смирение, този посредник между Бога и хората — човекът Исус Христос — се появи между смъртните грешници и безсмъртния праведник — смъртен като хората, праведен като Бога. И понеже наградата за праведността е животът и покоят, той се появи, за да премахне чрез праведността, свързана с Бога, смъртта на оправдаваните грешници, към която пожела да се приобщи заедно с тях. Той бе показан на древните светци, за да се спасят както те—чрез вярата в неговите бъдещи страдания, така и ние — чрез вярата във вече отминалите. Той е бил посредник само като човек, но като Слово не се е намирал по средата, защото е бил равен на Бога и заедно със Светия Дух е бил единният Бог.

Колко силно обикна нас, Отче благи, Ти, „който и собствения Си Син не пощади, а Го отдаде за нас нечестивите" (Рим. VIII, 32) Колко силно обикна нас, за които „онзи, не считайки за похищение да Ти бъде равен, смири себе си чак до смърт, и то смърт кръстна" (Фил. II, 6, 8). Единствено той е „свободен сред мъртвите" (Псал. 87, 6), защото „има власт да даде душата си и има власт пак да я приеме" (Йоан, X, 18). Заради нас той е пред Теб и победител, и жертва. И затова е победител, защото е жертва. Заради нас той е пред Теб и жрец, и жертвоприношение. И затова е жрец, защото е жертвоприношение. От роби той ни направи Твои синове и бидейки роден от Теб, служи на нас. С право най-силното ми упование е в него, защото Ти ще изцериш всичките ми недъзи чрез този, „Който и седи от дясната Ти страна, Който и ходатайствува за нас" (Рим. VIII, 34). Иначе бих се отчаял, защото многобройни и големи са моите недъзи, многобройни и големи са те, но още по-голяма е твоята целебна сила. Можехме да си помислим, че Твоето Слово е далеч от общението с хората и да се отчаяме, ако Словото не беше станало плът и не беше живяло сред нас (Йоан I, 14).

Ужасѐн от моите грехове и под бремето на моята нищета, аз стигнах до такова състояние на духа, че замислих да избягам в пустинята, но Ти ме спря и ми вдъхна смелост с думите: „Христос затова умря за всички, та живите да живеят вече не за себе си, а за Оногова, Който умря за тях" (2 Кор. V, 15). Ето, Господи, оставям на Теб да се грижиш за мен, нека живея и „видя чудесата на Твоя закон" (Псал. 118, 18). Ти знаеш моето невежество и моята слабост: научи ме и ме изцери. Онзи Твой единствен Син, „в когото са скрити всички съкровища на премъдростта и на знанието" (Колос. II, 3), ме е изкупил със своята кръв. Нека не ми се присмиват горделивците, защото аз зная моята цена и ям, и пия, и плащам,и беден искам да се заситя от това заедно с тези, които ядат и се засищат. „И ще хвалят Господа ония, които Го търсят" (Псал. 21, 27).

АНИЦИЙ МАНЛИЙ СЕВЕРИН БОЕЦИЙ
(480 г. н. е. — 524 г. н. е.)

Съдбата му е драматична и е свързана с окончателната гибел на римската държавност и прекъсването на непосредствената културна приемственост със западноевропейската антична духовност. Блестящо образован и принадлежащ на патрициански род, Боеций дълго време бил консул в остготската държава на Теодорих в Северна Италия, но поради принадлежността си към групировки, желаещи присъединяването на тази територия към Източноримската империя (Византия), бил хвърлен в тъмница и по-късно умъртвен. За средновековието той е един от най-главните авторитети и главният източник и съхранител на античното философско знание. На него принадлежат редица трактати върху гръцката наука и философия, както и преводи на част от логическите трактати на Аристотел В затвора Боеций написал „За утешението на философията". Това е алегоричен диалог между персонифицираната философия и самия Боеций в проза и стихове. Идеите тук наистина са християнски, но се чувствува силно и платоническата, и стоическата етическа традиция.

Откъсът е от изданието „Patrologiae latinae". T 63. Превел от латински: Димитър Бояджиев.

„ЗА УТЕШЕНИЕТО НА ФИЛОСОФИЯТА"

Книга трета

Проза десета

Кратко съдържание

Философията показва, че съществува някакво висше благо и че това качество е така присъщо единствено на Бога, че е неотделимо от него и той не го е получил от никого, нито го споделя с някого. От това заключава, че следователно онзи, който се наслаждава на висшето благо, е Бог по съпричастност и оттам е съпричастен с мощта, почитта, славата и наслаждението.

И тъй, понеже ти видя какво нещо е несъвършеното благо и какво е съвършеното, мисля, че трябва да покажа какво представлява това съвършенство на блаженството. При това прецениявам, че трябва най-напред да размислим дали в природата може да съществува някакво благо от вида, който ти преди малко определи, та да не се измамим от образа на празната мисъл въпреки истината, която ни е подвластна. Но не може да се отрече, че то съществува и че представлява нещо като извор на всички блага. Понеже за всяко нещо, което наричаме „несъвършено", се твърди, че е станало несъвършено поради намаляване на съвършенството. От това следва, че ако нещо — каквото и да е то — изглежда несъвършено, е необходимо и в него да има нещо

съвършено. И наистина, ако премахнем съвършенството, не бихме могли дори да си представим откъде е възникнало онова, което се нарича „несъвършено". Защото природата води началото си не от раздробените и незавършени неща, а като излиза от цялостните и завършените, накрая се уморява и се сгромолясва, пръскайки се на парченца. И ако съществува някакво несъвършено блаженство на мимолетното благо, както показахме преди малко, то не може да има съмнение, че съществува и някакво пълно и съвършено блаженство. Казвам, че това заключение е напълно здраво и истинско.

Философията казва: виж обаче къде именно обитава това блаженство. Общото убеждение на човешките умове доказва, че Бог е началото на всички неща и е добър. Защото, щом като не може да се измисли нещо по-хубаво от Бога, кой би се усъмнил в добротата на тогова, от когото няма нищо по-хубаво? А разумът показва добротата на Бога по такъв начин, че доказва, че в него е и висшето благо. Защото, ако той не е висше благо, няма да има как да бъде началото на всички неща. Той ще се окаже нещо такова, което притежава висшето благо — още повече заради това, че би изглеждал нещо по-първо и по-старо: понеже за всички съвършени неща е ясно, че са преди по-малко цялостните. И затова, за да не се окаже разумът в безизходица, трябва да се признае, че върховният Бог е най-пълен с върховно и висше благо. Но ние сме установили, че съвършеното благо е истинското блаженство. Тогава трябва и истинското блаженство да се намира у висшия Бог. — Съгласен съм, казвам аз, и няма как по някакъв начин да ти противореча. — Но моля те, казва тя, виж би ли могъл да докажеш свято и безспорно това, което казахме — че висшият Бог е най-пълен с висше благо? — По какъв начин? — казвам аз. Тя казва: за да не си представяш, че този баща на всички неща или е приел отвън това висше благо, с което се казва, че е пълен, или пък го има така, по природа, помисли си, че може би същината на иманото блаженство и на имащия го Бог е различна. Понеже, ако помислиш, че е прието отвън, ти би могъл по-добре да оцениш това, което е дал, по това, което е получил. Но ние признаваме най-достойно, че той е първооснова на всички неща. И ако той го има по природа, но то е различно по същина, кой би могъл да открие — тъй като говорим за Бога, който е начало на всичко — кой е съчетал тези различни неща? Най-сетне онова, което е различно от което и да е нещо, то не е същото, от което се разбира, че е различно. Затова онова, което е различно от висшето благо по своята природа, не е висшето благо: а не е благочестиво да се мисли така за Бога, от когото е известно, че няма нищо по-прекрасно. Понеже изобщо природата на никое нещо не може да бъде по-добра от своето начало: така че онова, което е начало на всички неща, поради своята същина е висше благо. Това бих заключила по най-верния начин. — Напълно правилно, казвам

аз. Обаче е позволено да се мисли, че висшето благо е блаженство. Така е, казвам. Тогава — казва тя — е необходимо да се признае, че самото наслаждение е Богът. Не мога — казвам аз — да се противя на онова, което решихме по-рано, и съзирам, че това представлява следствие от него. — Я виж отново, казва тя, дали същото не може да бъде доказано още по-здраво и така: понеже две висши блага, които са различни едно от друго, не могат да съществуват! Наистина е ясно: щом две блага са различни, няма как едното да бъде и другото; затова нито едно от двете не може да бъде съвършено, когато едното липсва на другото. Но явно е, че това, което не е съвършено, не може да бъде висше: следователно по никакъв начин не може благата, които са висши, да бъдат различни. И тъй установихме, че и блаженството, и Бог са висше благо: тогава е необходимо онова блаженство, което е висше, да бъде висшата божественост. Не може — казвам аз — да се направи някое друго заключение, което да е по-вярно от това, нито да е по-здраво по умозаключителност, нито по-достойно за Бога. Освен това — казва тя — аз ще направя нещо, което е обичайно за землемерите, когато са си свършили работата; както те извършват още една проверка, така и аз ще ти дам нещо като последно доказателство. Понеже тъй като хората се наслаждават, като получават блаженство, а пък блаженството е самата божественост, явно е, че хората получават блаженство посредством достигането на божествеността. Но както те стават справедливи чрез достигането на справедливостта и мъдри посредством достигането на мъдростта, така трябва — по начин сходен — и тези, които са достигнали божествеността, да стават богове. Следователно всеки, който се наслаждава, е Бог: и макар в природата би той да е единствен, няма никаква пречка да стават колкото искаш много посредством съпричастие. — Наистина е красиво, казвам аз, както и да предпочетеш да го наричаш — било проверка, било последно доказателство. — Но нищо не е по-красиво и от онова, което трябва да се добави към всичко по повеленията на разума. — А какво е то? — казвам аз. — При положение — казва тя — че блаженството съдържа много неща, дали всички те образуват нещо като тяло на наслаждението с известно разнообразие на частите, или сред тях има нещо, което съставлява субстанцията на наслаждението, а останалото се свежда към него? — Бих искал — казвам аз — ти да ми разкриеш това, като ми кажеш точно самите неща. Нима не смятаме — казва тя, — че наслаждението е благо?—Да— казвам аз— дори висше! Тогава— казва тя — прибави го към всичко това. Понеже, както казахме, блаженството е и висше удовлетворение от богатството, и е висшата мощ, и почит, и слава, а се смята, че и удоволствието е наслаждение. Тогава какво? Дали всички тези неща — удовлетвореността, мощта и другите неща, представляват нещо като членове на блаженството, или пък се отнасят към благото както към някакъв връх?

Разбирам какво ми предлагаш да изследваме — казвам аз, — оба че желая да чуя какво ще поставиш за начало. Чуй разделението на това нещо: ако всичко това са членове на блаженството, те биха се различавали един от друг. Понеже природата на частите е такава, че те съставят едно цяло, бидейки различни. Но вече е показано, че всички тези неща са едно нещо. Следователно това съвсем не са членове; а, от друга страна, блаженството би се оказало съставено от единствен член, което не е възможно. В това — казвам аз — няма съмнение: чакам онова, което остава. Следователно е ясно, че всички други неща се отнасят към благото. Заради това хората търсят удовлетворение, защото се смята за благо; заради това търсят и мощта, понеже и тя се смята за благо. Същото може да се допусне и за почитта, славата, удоволствието. Следователно върхът и причината на всичко, което обсъждаме, е благото. Защото онова нещо, което не съдържа в себе си никакво благо нито в действителност, нито привидно, не може да се желае по никакъв начин. И, обратно: нещата, които по природа не са благи, ако все пак изглеждат такива, тоест че са истински благи, привличат. От това следва, че върхът, основата и причината на всичко, което се търси, с право е качеството „благо". Изглежда, че най-много е желано онова, чиято истинска причина е най-търсената. Например, ако някой иска да язди кон, за да бъде здрав, той не се нуждае толкова от движението на ездата, колкото от здравния ефект. При положение че се стремим към всички неща заради благото, следва, че всички се нуждаем не толкова от тях, колкото от самото него. Но понеже се желаят други неща, съгласили сме се, че съществуват блаженства, а всъщност се търси само блаженството. От това ясно се доказва, че същината на самото благо и на блаженството е една и съща. Не виждам нищо, с което тук някой може да не бъде съгласен. Така сме показали, че бог и истинското наслаждение са едно и също. Така е — казвам аз. Тогава може със сигурност да се заключи, че същината на Бога е същата и на самото благо — и именно там.

Стихотворение десето

Кратко съдържание

Философията кани хората, заслепени от обърканост, към понятието „висше благо", за което говорихме, понеже тя не само е свободна от мрака, но и е по-прекрасна от слънчевата светлина и родителка на ведър покой.

Елате тук, всички вие заслепени хора, които лъжовната страст вързва с веригите на неблагочестието, обитавайки земните ви умове. Тук ще ви бъде покоят от страданията, тук пристанът, нетрепващ и ведър, тук единственото убежище, отворено за не-

щастните. Нищо не дарят златните пясъци на Тагус, нищо червеникавият бряг на Херм и пак нищо — Инд, разположен близо до горещите страни. Те радват зрението с блясъка на своите бели и зелени скъпоценни камъни, но поглъщат в своя мрак още по-заслепени душите. Това е всичко, което земята е създала в своите глъбини, за да се харесва и за да привлича умовете.

Блясъкът, който управлява и краси небето, отбягва тъмните развалини на душата. Този, който съумее да улови тази светлина, ще отрече, че лъчите на Феб са светли!

ПИЕР АБЕЛАР
(1079 г. — 1142 г.)

Един от най-интересните мислители на средновековието, първият от плеядата, очертали философския и общокултурен разцвет на западноевропейския XII в. Роден в Нант, в семейството на рицар, той се отказал от наследствените си права върху бащиното си имущество и започнал да се скита от учител на учител, в търсене на духовни и философски знания. Блестящите дарования на мислителя обаче и страстта му към диспутите скоро го разделят и с Росселин, и с Гийом от Шампо. Обединяено диалектико-онтологическите му възгледи се характеризират като умерено-номиналистически. Нарастващата слава на Абелар го отвела в Париж, където, обграден от тълпа ученици, на хълма Сен Жьневиев основал собствена школа — станала основа на бъдещия Парижки университет. Противниците на Абелар предизвикали църковен съд, в резултат на който Абеларовите трудове върху Троицата били изгорени. Добавила се и трагичната любовна история на философа с Елоиза, която го отвела в манастир, след това на принудително отшелничество около Труа. Всичко това сам Абелар списал в своята книга „История на моите нещастия". Главните философски съчинения на Абелар са: „Да и Не", „Диалектика", „Въведение в теологията", „За божественото единство и троичността" (осъдена в Суасон). В съчинението си „Етика, или Познай себе си" Абелар изтъква личната отговорност на човека и за греховете, и за добродеяния та му, с което го прави главен субект на моралното действуване. Действия та на човека зависят преди всичко от неговите намерения и неговата съвест.

Откъсът е от изданието Пиер Абелар, „Избрани съчинения". С., „Наука и изкуство", 1986 г. Превод от латински: Зорка Попова и Цочо Бояджиев.

„ЕТИКА, ИЛИ ПОЗНАЙ СЕБЕ СИ"

III. ШО Е ДУХОВЕН ПОРОК И КАКЕО СОБСТВЕНО СЕ НАРИЧА ГРЯХ?

И така порок е това, чрез което ставаме склонни към грях, сиреч биваме склонни да дадем съгласието си за онова, което не бива да вършим или да изоставяме. Това именно съгласие наричаме грях в собствен смисъл, сиреч провинение на душата, за което тя заслужава да бъде осъдена или да бъде обвинена пред Бога. Защото какво е това съгласие, ако не пренебрежение или оскърбление на Бога? Защото Бог може да бъде оскърбен не чрез материален ущърб, а единствено чрез пренебрегване, тъй като той е именно онова висше могъщество, което не може да бъде ощетено, но мъсти за всяко пренебрежение към него. Така нашият грях се състои в пренебрегването на Твореца, а да съгрешаваме, означава да пренебрегваме Твореца, т. е. да не правим за него онова, което смятаме за нужно да сторим за него, или да не изоставяме заради него онова, което смятаме за нужно да изоставим. Така че, като дефинираме отрицателно греха с думите „да не правим или изоставяме необходимото", ние открито посочваме, че няма никаква

субстанция на греха, понеже той съществува по-скоро в небитието, отколкото в битието, също както, когато определяме мрака, казваме: „отсъствие на светлина там, където светлината е имала битие“.

Но може би ще кажеш, че и волята за едно злодеяние, която ни обвинява пред Бога, е грях, както волята за едно благодеяние ни прави праведни, че следователно както добродетелта се състои в добрата воля, така грехът — в злата, и че грехът не е изцяло в небитието, но е и в битието, както и самата воля. Защото както самите ние сме угодни Богу, когато решим да извършим нещо богоугодно, така и не сме му угодни, когато решим да сторим нещо неугодно нему и така оставяме впечатлението, че го оскърбяваме или че го презираме.

Но аз твърдя, че ако се вгледаме по-внимателно, сме длъжни да мислим за тези неща по съвсем различен начин, а не така, както изглежда. Защото тъкмо поради това, че понякога грешим без каквато и да било злонамереност и понеже именно обузданата, но не унищожена злонамереност придава смисъл на победата на онези, които й се съпротивляват, дава им повод за битка и полага върху главите им короната на славата, тя не трябва да се нарича грях, а по-скоро известна слабост, дори неизбежна слабост. Ето, невинен е този човек, чийто жесток господар е достигнал в яростта си срещу него дотам, че е извадил меча от ножницата и се опитва да го убие. След като този човек дълго го е избягвал и се е изплъзвал как да е от гибелта, накрая ще бъде принуден да го убие против волята си, за да не бъде сам убит от него. Кажи ми ти, който и да си, каква злонамереност е имал той при това си деяние, щом само е желаел да избегне смъртта и да запази живота си! Нима това е злонамереност? Не, ще отвърнеш, не мисля така. Злонамереност е това, което го е подтикнало да доубие преследващия го господар. Отговарям: добре и остроумно говориш, стига само да можеш да дадеш определение за намерение в смисъла, който защитаваш.

Ала той, както бе казано, го е извършил против волята си и по принуда, за да може да запази, доколкото е възможно, невредим живота си, като при това е знаел, че с това убийство ще навлече опасност за собствения си живот. Нима следователно той ще извърши доброволно нещо, което ще застраши собствения му живот?

Ако отговориш, че и това е доброволно деяние, макар и да е очевидно, че е бил подбуден към него от желанието да избегне смъртта, а не от намерението да убие господаря си, не ще опровергаваме това твърдение, но все пак (както беше казано) в никакъв случай не ще осъдим като злонамереност това, че той (както сам признаваш) е искал да избегне смъртта, а не да убие господаря си. И все пак той е допуснал грешка, дето е дал съгласието си: макар под натиска на страха от една несправедлива смърт

той е трябвало по-скоро да приеме сам да бъде убит, отколкото да убие, защото своеволно посяга към меча, който не му е бил предоставен свише. Затова божествената истина гласи: „Които се залавят за нож, от нож ще загинат“ (Мат. XXVI, 52), сиреч това безразсъдство ще навлече проклятие и гибел за душата му. И така той е искал, както беше казано, да избегне смъртта, а не да погуби господаря си; но тъй като е дал съгласието си за убийство, а не е трябвало да го прави, това негово неправедно съгласие, което е предшествувало убийството, е било грях.

Във всеки случай една такава воля, която — така да се каже — е свързана с тежка духовна болка, трябва да се нарича не воля, а по-скоро страдание. И това е именно страдание, защото човек понася нещо нежелано заради друго, за което копнее. В същия смисъл се казва, че за да оздравее, болният бива горен и рязан, и че мъчениците страдат, за да стигнат до Христа. Сам Христос е страдал, за да бъдем спасени чрез неговото страдание. Но въпреки всичко не трябва да мислим направо, че те са желаели страданието; защото страдание не може да има там, където се извършва нещо в съгласие с волята, и никой не страда там, където удовлетворява волята си и където това, което става, му доставя удоволствие. Защото Апостолът, който е рекъл: „Желая да се освободя и да бъда с Христа“ (Фил. 1,23), сиреч в случая да умра, за да стигна до него, сам напомня другаде: „Искаме не да се съблечем, а да се преоблечем, та смъртното да се погълне от живота“ (II Кор. 5, 6). И блаженият Августин споменава, че тази мисъл е изказана и от Господа, когато той говори на Петър: „Ще простреш ръцете си и друг ще те опаше и поведе където не щеш“ (Иоан 21, 18). Сам Христос говори на Отца поради безсилието на човешката природа, което е приел в себе си: „Ако е възможно, нека ме отмине тази чаша, обаче не както аз искам, а както ти“ (Мат. 26, 39). Защото естествено душата му се е страхувала от голямото страдание на смъртта и той не е можел да приеме доброволно нещо, за което е знаел, че е мъчително. Макар на друго място Писанието да казва по този въпрос: „Беше пожертван, защото сам го желаеше“, това трябва да се разбира или съгласно божествената природа, по чиято воля е трябвало да страда като човек, или „желаеше“ е употребено вместо „възнамеряваше“, в съответствие с думите на псалмиста: „Което пожела, стори го.“ Ясно е следователно, че понякога се съгрешава без зла воля в точния смисъл на думата, откъдето следва очевидно, че грехът не може да бъде наречен воля.

Това, ще кажеш, наистина е така, когато грешим по принуда, но не е така, когато вършим нещо доброволно: както когато възнамеряваме да сторим нещо, за което знаем, че в никакъв случай не бива да го правим. Тогава наистина изглежда, че злонамереността и грехът са едно и също нещо: например някой вижда жена, пожелава я и мисълта за плътското удоволствие обзема ума

му дотам, че той целият пламва от желание за срамно сношение. И тъй какво друго, ще кажеш, е това намерение и това срамно желание, ако не грях?

На това отговарям: Какво ще кажеш, ако това намерение бъде обуздано от добродетелта на въздържанието, макар и да не бъде напълно задушено, ако то съществува, за да подтикне добродетелта към битка, ако упорствува именно за да се борят срещу него и ако все пак съществува, макар и да е победено? Защото съществува ли битка там, където няма повод за такава? Или за какво ще заслужим голямата награда, ако няма трудност, която да сме преодоляли? Няма ли сражение, не ни остава нищо друго, освен да грабнем наградата, без да воюваме за нея; но ние се сражаваме тук, за да можем другаде да придобием короната на победители в битката. За да има истинска битка, трябва да е налице враг, който да противостои, а не такъв, който направо се предава. Това именно е злата ни воля, над която удържаме победа, когато я подчиним на божествената воля, но без да я потискаме напълно, за да имаме нещо, срещу което да се борим.

Защото правим ли нещо значимо за Бога, ако не понасяме нищо против волята си, а по-скоро изпълняваме желанията си? И наистина кой ще ни бъде благодарен, ако твърдим, че правим нещо за него, а всъщност удовлетворяваме собственото си желание? Или, ще кажеш, каква заслуга имаме пред Бога за онова, което вършим доброволно или против волята си? Никаква, ще отговоря твърдо, защото при въздаянието той преценява по-скоро истинското намерение, а не деянието и — както ще покажем по-късно — деянието не прибавя нищо към заслугата независимо дали произтича от добро или зло намерение. Ако обаче поставяме неговата воля по-високо от нашата, така че да се подчиняваме по-скоро на нея, отколкото на собствената си, голяма ще бъде заслугата ни пред него съгласно словото на истината, с което тя изразява съвършенството си: „Дойдох не за да изпълня моята воля, а на този, който ме е пратил“ (Иоан 6, 38). Към това именно ни насърчава Христос, като казва: „Ако някой дохожда при мене и не намрази баща си и майка си. . . та дори и самия си живот, не е достоен за мен“ (Лука 14, 26), т. е. ако не се откаже от техните внушения и от собствената си воля и не се подчини изцяло на моите наставления. Та както сме длъжни да намразим баща си, но не да го убием, по същия начин сме длъжни да не следваме собствената си воля, без обаче да я унищожаваме напълно. Защото този, който казва: „не следвай желанията си“ и „отвърни се от волята си“, ни нарежда да не удовлетворяваме нашите желания, но не и напълно да се откажем от тях. Едното без съмнение е порочно, ала другото е невъзможно предвид слабата ни природа. Следователно не е грях да пожелаем една жена, а да се съгласим с пожелаването; и осъдима е не волята да легнем с нея, а съгласието с тази воля.

Но защо са тези примери? За да се разбере най-сетне чрез тях, че грях се нарича не самата воля или желание за извършване на нещо непозволено, а по-скоро, както казахме, самото съгласие.

Ако обаче с думата „грях" обозначаваме това, което по-горе нарекохме грях в собствения смисъл, сиреч пренебрежението към Бога или съгласието с онова, което смятаме, че трябва да изоставим заради Бога, можем ли да говорим, че грехът е доброволен, сиреч не желаем да пренебрегнем Бога, което означава да съгрешим или да станем лоши и да заслужим проклятие? Защото, макар и да искаме да сторим нещо, за което знаем, че е достойно за наказание или чрез което ще заслужим наказание, все пак ние не желаем да бъдем наказвани. В това именно проличава нашата несправедливост, понеже искаме да извършим несправедливост, но не и да понесем равностойното справедливо наказание. Не ни е угодно справедливото наказание, а ни се нрави несправедливото деяние. Често се случва и да ни привлече външността на жена, за която знаем, че е омъжена, и да пожелаем да се любим с нея, и въпреки това напълно да ни липсва желанието за прелюбодеяние с нея, понеже бихме желали да е неомъжена. И, обратно, има много мъже, които заради престижа си се насочват към съпругите на влиятелни хора, и то именно по-скоро затова, че са съпруги на такива хора, отколкото ако бяха неомъжени. Желанието им е не просто да блудствуват, а да прелюбодействуват, т. е. те предпочитат по-големия пред по-малкия грях. Има и такива, на които е крайно неприятно да бъдат увлечени в изкушението на страстта или в злонамереността, но безсилието на плътта ги принуждава да желаят това, което те в никакъв случай не биха искали да пожелават. Как тогава да наречем доброволно съгласието, което не искаме да дадем, така че, както бе казано, следвайки някои твърдения, да назовем всеки грях доброволен? Аз наистина не виждам как може да стане това, освен ако под доброволно не разбираме това, което изключва необходимостта, тъй като очевидно няма неизбежен грях, или ако наречем доброволно това, което изхожда от някаква воля. Защото дори ако човекът, принуден да убие господаря си, да не е желаел да убие, той все пак го е сторил, воден от някакво друго намерение, а именно — понеже е искал да избегне или отложи смъртта си.

Има и хора, които много се вълнуват, като ни чуват да говорим, че самото извършване на греха не прибавя нищо към вината ни или към присъдата ни от Бога. Те възразяват, че извършването на греха е съпроводено с известна наслада, която увеличава греха, както например съвкуплението или вкусването на нещата, за които говорихме, впрочем техните думи нямаше да бъдат лишени от смисъл, ако можеха да докажат, че подобна плътска наслада е грях, и че е възможно да вършим такива неща, без да съгрешаваме. Ако обаче сериозно приемат това, то тогава естествено подобна наслада не е полезна никому и свободни от грях

не са нито съпрузите, доколкото се отдават на телесна наслада (която впрочем им е позволена), нито пък човекът, който ще се наслаждава на приятния вкус на собствените си плодове. Щяха да бъдат виновни и всички болни, които, за да се възстановят и оздравеят от болестта, се поддържат с по-приятни храни, които във всички случаи се поемат с удоволствие и които, ако се приемаха без удоволствие, нямаше да им бъдат от полза. Най-сетне и сам Господ-Бог, създателят както на храните, така и на телата, нямаше да бъде невинен, ако е вложил в тях такива приятни аромати с цел те неизбежно да карат невежите да съгрешават. Защото нима той щеше да създава такива храни за нас или за телата ни, ако беше невъзможно да ги ядем, без да съгрешаваме? И нима може да се твърди, че извършването на нещо разрешено е грях?

Но те ще кажат отново, че съпружеската връзка и приемането на вкусна храна са позволени, но не е позволена насладата от тях, така че те трябва да стават без наслада. Само че, ако това е така, излиза, че те са позволени да се извършват по един абсолютно невъзможен начин и че не е било смислено да се даде позволение за нещо неосъществимо. Освен това в старо време законът не е ли задължавал да се сключва брачен съюз, за да може всеки в Израел да остави наследници? Или още защо Апостолът заставя съпрузите да изпълняват задължението си, ако това е неосъществимо без грях. Нима той може да говори за задължение там, където грехът е вече нещо неизбежно? И нима някой може да бъде принуден да стори нещо, с което ще оскърби Бога? От тук, смятам, става очевидно, че никое естествено плътско удоволствие не трябва да се брои за грях, нито пък да се смята за вина, ако хората изпитват удоволствие, когато изпаднат в някакво състояние, при което насладата е нещо неизбежно. Така, ако някой завърже с въжета един благочестив човек и го принуди да легне между жени, а мекото легло и докосванията на окръжаващите го жени го доведат до наслада, но не и до съгласие, кой би дръзнал да назове вина това удоволствие, което е по природа неизбежно?

Приведох тези аргументи, за да не би случайно някой, според когото всяко плътско удоволствие е грях, да започне да твърди, че греховното деяние увеличавало греха (което очевидно е пренасяне съгласието на духа върху осъществяването на действието), сякаш не само съгласието с позора опетнява човека, но и безчестието на постъпката, и сякаш едно външно въздействие върху тялото може да опетни и душата. Следователно осъществяването на деянието не е ни най-малко свързано с увеличаването на греха; и само това, което е част от нея, осквернява душата, сиреч осквернява я съгласието. Единствено то е грях, защото то е водител на душата към грях или пък е неин спътник в извършването му. Защото дори ако пожелаем или извършим непристойни неща, с това още не съгрешаваме, понеже често те стават, но грях няма. И, обратно, може да има съгласие, без те да се случат.

Ако трябва да резюмирам гореказаното в едно кратко заключение, то ние въведохме четири понятия с цел да ги различим едно от друго, а именно — духовния порок, който ни склонява към съгрешаване; после самия грях, който постулирахме като съгласие със злото или презрение към Бога; трето — волята към зло; и, четвърто — самото злодеяние. Но както не е едно и също да желаеш и да изпълниш желанието си, така не е едно и също да съгрешиш и да сториш грях. Защото първото трябва да се схваща като съгласие на душата в прегрешението, а второто — като осъществяване на деянието, сиреч като изпълнение на онова, за което преди това сме дали съгласието си. Когато следователно казваме, че грехът или изкушението стават по три начина — чрез внушение, удоволствие, съгласие, — това трябва да се разбира в този смисъл, че често тези три неща ни подвеждат да сторим грях, както някога се е случило с прародителите ни. Наистина първом са били уговорките на дявола, когато им обещал безсмъртие, ако вкусят от забраненото дърво; после е дошло удоволствието, когато при вида на красивото дърво жената си е помислила за сладкия му плод, представяйки си насладата от вкусването му, и е пламнала от желание да го опита. За да спази заповедта, тя е била длъжна да потисне желанието си, ала чрез съгласието си е била въвлечена в грях. За да заслужи опрощение, тя е трябвало да се покае, ала в крайна сметка извършила на дело греха и тъй минала от край до край през трите етапа. Така и ние често не съгрешаваме, а извършваме грях под въздействието на същите тези страсти, а именно — чрез внушение, сиреч чрез подтик от страна на някой, който вътрешно ни насърчава да сторим нещо неподобаващо. Ако пък сме забелязали, че това деяние е приятно още преди да сме го извършили, мисълта ни попада в плен на удоволствието и то ни изкушава в самото размишление. И ние съгрешаваме именно когато угаждаме със съгласието си на това удоволствие. Така чрез тези три етапа стигаме до извършването на грях.

Под името „внушение“ някои сигурно биха разбирали и внушенията на плътта, макар да липсва лице, което ги внушава — например, когато някой види жена и я пожелае. Ала, изглежда, именно това внушение трябва да се нарече удоволствие, защото тъкмо това неизбежно удоволствие и другите подобни, за които по-горе споменахме, че не са грях, Апостолът нарича човешко изкушение, когато казва: „Друго изкушение вас не е постигнало освен човешко: верен е обаче Бог, който не ще остави да бъдете изкушени повече от силата ви, а заедно с изкушението ще даде и изход, за да можете да търпите“ (I. Кор. 10, 13). Ала по принцип изкушение се нарича всяка склонност на душата към извършване на нещо неподобаващо независимо дали тази склонност е воля или съгласие. Човешко изкушение пък се нарича това, без което човешката слабост едва ли или изобщо не би съществувала — като например плътското желание или страстта към вкусна хра-

на, от които искал да бъде свободен онзи, който рекъл: „Изведи ме из моите беди, Господи“ (Псалм 24, 17), сиреч от изкушенията на желанията, които се смятат дори за естествени и неизбежни, за да не ме примамят към съгласие, или изобщо да свърша този пълен с изкушения живот и така да се освободя от тях. Та когато Апостолът казва: „Друго изкушение вас не е постигнало освен човешко“, все едно че казва: Ако душата бъде склонена от удоволствието, което, както казахме, е човешко изкушение, нека то не ни примамва към съгласието, в което се състои грехът. Може би някой ще попита коя наша добродетел ще можем да противопоставим на тези желания? „Верен е Бог, казва Апостолът, който не ще остави да бъдете изкушени.“ А това означава: Вместо да разчитаме на себе си, по-скоро трябва да се доверяваме на оня, който, обещавайки ни помощ, е правдив във всичките си обещания, сиреч верен, и то така, че верността му се проявява във всичко. Тъкмо поради това той не допуска да бъдем изкушавани свръх силите ни, понеже чрез милосърдието си така смекчава това човешко изкушение, че то да не ни тласка към грях по-силно, отколкото можем да изтърпим — естествено, в случай че му се противопоставим. При това той обръща самото изкушение в наша полза и ни упражнява чрез него така, че връхлети ли ни друг път, по-малко да ни угнетява. Защото ние се боим по-малко от нападението на враг, когото вече сме побеждавали триумфално и когото знаем да срещнем. И в действителност по-трудно срещаме и повече се боим от битката, в която още нямаме опит. А когато победите станат за човека нещо обичайно, то в еднаква степен изчезват и храбростта му, и страхът.

V. ЗАЩО ГРЕХОВНИТЕ ДЕЯНИЯ СЕ НАКАЗВАТ ПО-СТРОГО, ОТКОЛКОТО САМИЯТ ГРЯХ?

Има също така хора, които се учудват извънредно много, като ни чуят да казваме, че греховното деяние не трябва да се нарича грях в собствения смисъл на думата и че то не прибавя нищо към греха. Защо, питат те, на покаялите се се налага по-тежка епитимия заради това, че са извършили деянието, отколкото заради това, което им се вменява във вина? На тях ще отговоря най-напред с въпроса: защо не се учудват повече на това, че голямо наказание и епитимия се налагат в случаи, когато не е имало никаква вина, и че понякога сме длъжни да наказваме хора, за които знаем, че са невинни? Например някаква бедна жена има дете кърмаче, ала няма достатъчно дрехи и за малкото дете в люлката, и за нея самата. И така, обхваната от съжаление към детето, тя го притиска до себе си, за да го сгрее със собствените си дрипи, ала накрая — поради слабостта му — е принудена да надмогне силата на природата и да го убие. „Обичай ближния си — казва Августин, и прави каквото щеш.“ Но когато отиде при

епископа за епитимия, налага ѝ се тежко наказание не за извършеното от нея провинение, а за да станат в бъдеще по-внимателни и тя самата, и другите жени, когато замислят нещо такова. Понякога се случва и някой да бъде обвинен пред съдията от свои неприятели и да му бъдат приписани такива неща, че съдията да схване невинността му. Но тъй като противниците настояват и изискват да бъдат изслушани пред съда, на уречения ден те излагат обвинението и представят свидетели (разбира се, лъжливи), за да изобличат обвиняемия; и тъй като съдията не може да опровергае тези свидетели с никакви очевидни доводи, той е принуден по силата на закона да ги приеме, а тъй като благонадеждността им е вече приета, той е длъжен да накаже един невинен човек, който не бива да бъде наказан. Така съдията е длъжен да наложи наказание, дори то да е незаслужено; ала понеже законът нарежда така, съдията е постъпил справедливо. От тези примери става ясно, че понякога с основание се налага да бъде наказан човек, който не се е провинил преди това. Какво чудно тогава, ако при предшествуваща вина последвалото я деяние увеличава наказанието пред хората в този живот, а не пред Бога в бъдния? Защото хората съдят въз основа не на скрити, а на очевидни доказателства и измерват не толкова величината на провинението, колкото последствието от деянието. Единствен Бог, чието внимание е насочено не толкова към самите деяния, колкото към техния мотив, вярно измерва величината на провинението ни според нашето намерение и дава истинска преценка на вината ни. И затова за него се казва, че „изпитва вътрешността и сърцето“ (Иер. 20, 12) и че „вижда в скришно“ (Мат. 6, 4). Действително най-добре вижда той там, където никой не вижда, защото когато наказва греховете, гледа не деянието, а мотива, докато ние, обратно, гледаме не мотива, в който не можем да вникнем, а деянието, за което знаем. Поради това ние често погрешно или, както бе посочено, по нареждане на закона наказваме невинни или освобождаваме виновни. А за Бога е речено, че „изпитва и познава вътрешността и сърцето“, сиреч всякакви намерения, породени било от някаква душевна страст, било от душевна слабост или плътска наслада.

VII. ЗАЩО ЗА БОГА СЕ КАЗВА, ЧЕ „ИЗПИТВА ВЪТРЕШНОСТТА И СЪРЦЕТО“?

В съответствие с нашата предпоставка, с която въведохме плътското и душевното пожелаване, за Бога се казва, че изпитва вътрешността и сърцето, сиреч че изследва намеренията и произлизащите от тях съгласия. От своя страна ние, които не сме в състояние да анализираме и да съдим за тези намерения, насочваме нашето съждение най-вече към делата и наказваме не толкова вината, колкото деянията. Стремим се да наказваме на толкова онова, което вреди на душата на всеки отделен човек, колкото то-

ва, което би могло да навреди на другите, така че по-скоро предотвратяваме обществените злини, отколкото поправяме частните. По този повод и Господ казва на Петър: „Ако съгреши против тебе брат ти, иди го изобличи насаме“ (Мат. 18, 15). Означава ли обаче това „съгреши против тебе“, а не и против друг, че трябва да поправяме или наказваме по-строго извършените спрямо нас несправедливости, отколкото причинените на други хора? Съвсем не. Под „ако съгреши против тебе“ той е разбирал: „ако открито прави нещо, та да те развращава с примера си“. Ако обаче съгрешава единствено против себе си, доколкото неговата скрита вина е обвинение само против него, той не пренася чрез примера си собствената си вина върху другите. Наистина дори ако липсват хора, които да подражават на злодеянието му или поне да го узнаят, все пак у човеците трябва да се порицава по-скоро самото деяние, отколкото вътрешната вина, защото то е могло да предизвика по-голямо оскърбление и като пример да стане по-гибелно, отколкото скритата вътрешна вина. Понеже по-строго трябва да бъде наказвано онова, което може да бъде гибелно за общността и описано за обществото, и по-тежко наказание заслужава онова, което повече вреди; и колкото по-скандално е едно човешко деяние, толкова по-строго осъждане си навлича то от страна на хората дори ако го е предшествувала една по-лека вина. Да допуснем, че някой е обезчестил жена в църквата. Когато това стигне до ушите на народа, хората се възмущават не толкова от оскверняването на жената или на истинския храм божи, а от омърсяването на вещественото храм. Въпреки че е по-тежко да оскърбиш една жена, отколкото някакви си стени, и че по-тежка е несправедливостта, извършена спрямо човек, отколкото спрямо място, ние все пак наказваме по-строго опожаряването на сгради, отколкото блудството, макар пред Бога второто прегрешение да се счита за по-тежко.

И наистина всичко това се върши не толкова в съответствие с дължимото според справедливостта, колкото в съответствие с разумната мяра на отплатата, та предотвратявайки обществените беди, да се погрижим, както казахме, за общата полза. В такива случаи често наказваме по-малки грехове с по-големи наказания, като имаме предвид наказанието да бъде равностойно на предхождалата го вина и мислим по-скоро предвидливо за голямата вреда, която може да нанесе едно леко наказание. Следователно, оставяйки прегрешенията на душата на божията присъда, на нашата присъда подлагаме резултатите от тях и в разплащането си с тях обръщаме повече внимание на знанието, което наричаме разум, отколкото на чистата справедливост. Бог обаче определя наказанието на всекиго съобразно размера на вината му и всички, които в еднаква степен го пренебрегват, понасят след това еднакви наказания без оглед на тяхното положение и имущество. Защото ако един монах и един мирянин еднакво дадат съгласието си за

блудство и ако мисълта на мирянина е така разпалена, че и уважението към Бога, ако беше монах, нямаше да го възпре от подобно позорно деяние, то тогава той ще заслужи същото наказание като монаха. Същото трябва да важи и за двама души, единият от които, съгрешавайки открито, съблазнява и развращава множина чрез примера си, а другият, съгрешавайки скришом, вреди само на себе си. Понеже ако съгрешаващият скришом живее със същата мисъл и със същото пренебрежение към Бога, както и съгрешаващият открито, а това, че не развращава други, се дължи повече на случайността, отколкото на отказа му от деянието в името на Бога, и ако не се овладява в името на Бога, той е виновен пред него в съвършено същото провинение, както и другият. Разбира се, въздавайки за доброто и злото, Бог взима под внимание само намерението, а не резултата от деянието: той преценява не какво се получава в резултат на постъпка или добра воля, а съди самото намерение с оглед не на резултата от външното действие, а единствено с оглед на насочеността му. Понеже, както казахме по-горе, всички деяния, които са еднакво присъщи и на заслужаващите порицание, и на избраниците, сами по себе си са неутрални и трябва да бъдат наричани добри или лоши в зависимост от намерението на извършителя, така че добро или лошо очевидно е не това, че те стават, а че се извършват за добро или за зло, сиреч че се извършват с подходящо или неподходящо намерение.

X. ЗА ТОВА, ЧЕ МНОЖЕСТВОТО ДОБРИ НЕЩА НЕ СА ПО-ДОБРИ ОТ ЕДНО-ЕДИНСТВЕНО ДОБРО НЕЩО

Очевидно обаче в деянието и намерението не е възможно да се съдържат множество блага или добри неща. Защото когато добри се наричат и намерението, и деянието, сиреч когато последното произлиза от доброто намерение, обозначава се само добрината на намерението и тъкмо поради това обозначаване понятието за благо не трябва да се разбира в смисъл, че може да говорим за много блага. Понеже и когато наричаме един човек простодушен, а простодушен назоваваме и начина му на изразяване, то със самото това ние все още не се съгласяваме, че има много простодушия, тъй като това име веднъж се употребява в един смисъл, а друг път — в друг. Следователно дори в случай че към доброто намерение се прибавя добродеяние, никой не може да ни застави да се съгласим, че едно благо може да се прибави към друго, все едно че има много блага, въздеянието за които трябва да расте; понеже, както беше казано, ние нямаме право да наричаме много блага онези неща, за които не подхожда да прилагаме по един и същ начин понятието за благо.

БЕРНАР КЛЕРВОСКИ
(1091 г. — 1153 г.)

Този неистов „религиозен гений“ на XII в. е не само основоположник на т. нар. мистическо богословие на Запад, но и един от неукротимите религиозно-политически дейци на своето време. Гонител на Абелар и на Жилбер дьо ла Поре, основател на собствен цистерциански манастир в Клерво, главен идеен вдъхновител на Втория кръстоносен поход, душеприказчик на двама папи (Инокентий II и Евгений III). Вдълбочавайки се върху библейската книга „Песен на Песните“, в едно алегорическо тълкувание той обосновава идеята за постепенното мистико-любовно сливане с божествената същност, в резултат на покаяние, добродеяние и самозабравяне „без душевни видения“ в Христа. Основна човешка добродетел за него е жертвената любов на човека към Бога, заради която трябва да се остави всичко на света, дори собствената душа, и да се потъне в безсловесно съзерцание. Под негово влияние (проповедите му са написани на изключително метафоричен и сугестивен език) възраства мистическият култ към Дева Мария — символ на чистота и вярност, по-късно своеобразно претълкуван в „куртоазен“ план от Андрей Капелан и рицарите трубадури. Освен многобройните писма и проповеди той оставя и произведения с философско-богословско съдържание: „За степените на смирението и гордостта“, „За благодатта и свободата на волята“, „За почитанието на Бога“ и др.

Проповедта е от изданието „Patrologiae latina“. Т. 182. Превела от латински Виолета Недялкова.

ПРОПОВЕД ТРЕТА КЪМ ПЕСЕН НА ПЕСНИТЕ. ЗА ЦЕЛУВКАТА НА КРАКА, РЪКАТА И УСТАТА НА ГОСПОДА

1. Днес четем в книгата на опита. Обърнете се към вас самите и нека всеки да насочи съзнанието си към това, което ще бъде казано. Бих искал да разбера дали някога на някого от вас е било дадено да каже според думите: „Да ме целуне с целуванията на устата си“ (Песен на Песните, I, 1). Защото никой човек не може да каже това от страст; но ако някой е получил дори само веднъж духовна целувка от устата на Христос, него без съмнение го подтиква собственият му опит и той на драго сърце се стреми към това отново. Аз смятам, че никой не може дори да знае какво е това, освен този, който го е получил, тъй като има съкровена манна; и само който е вкусил, ще огладнее отново. Това е запечатан извор, до който няма достъп чужд, а само този, който е пил, ще ожаднее отново. Чуй опиталия как отново се моли: „Върни ми, каза, радостта на твоето спасение“ (Псалом 50, 14). И тъй нека тези думи отнесе към себе си най-малко душа, която подобно на моята е обременена с грехове, която досега е подвластна на страстите на своето тяло, която още не е почувствувала сладостта на духа, изобщо непознала и неизпитала вътрешните радости.

2. Все пак аз показвам на всяка такава подобаващо ѝ място за спасение. Нека не се въздига необмислено към устата на пресветлия Жених, а в краката на престрогия Господ да лежи боязливо заедно с мене и с митаря, трепереща, да гледа в земята, а не към небето (Лука 18, 13), за да не би ликът,привикнал към мрака, да изпита смут пред небесните светила, да го притисне славата и отразен от необичайния блясък на величието, да бъде обгърнат отново от слепотата на непроницаемата тъма. Нека, о душа, която и да си ти, нека не ти изглежда жалко и презряно онова място, където светата грешница отхвърлила греховете си и се облякла в святост. Там етиопката, сменила кожата си и възстановена в ново сияние, тогава вече истинно и правдиво, отговорила на тези, които я укорявали, с думите: „Черна съм, но хубава, дъщери йерусалимски" (Песен на Песните 1, 4). Чудиш се как е могла да направи това или с какви заслуги го е постигнала? Чуй накратко. Тя горчиво плакала и като изтръгвала от дълбините на вътрешностите си дълги въздишки, разтърсвана в себе си от спасителни ридания, изплюла цялата си жлъч. Небесният лекар най-бързо помага, понеже бързо тича неговото слово (Псалом 147,15). Нима не е целебно питие словото божие? То е лекарство във всички случаи и силно, и могъщо, и изпитващо сърца и утроби (Псалом 7,10). „Защото божието слово е живо, деятелно, по-остро от всеки меч двуостър, пронизва до разделяне душата и духа, ставите и мозъка и издирва помислите и намерението на сърцето" (Към евреите 4, 2). Следователно по примера на тази блажена покаяница се простри и ти, с нещастна душа, за да престанеш да бъдеш нещастна, простри се и ти на земята; прегръщай краката му, умилостивявай го с целувки, обливай го със сълзи, с които все пак не ще умиваш Него, а себе си, и ще станеш една от стадото стригани овци, които излизат от къпане (Песен на Песните 4, 2). И така, залятото от срам и скръб свое лице не се осмелявай да вдигнеш, преди сама да чуеш: Прощават ти се греховете (Лука 7—37—48)[3]; преди да чуеш: Стани, стани, пленена дъщеря на Сион, стани, отърси се от праха (Исай 52, 1, 2).

3. И тъй, след като приемеш първата целувка в краката му, дори и тогава не ще помислиш веднага да се въздигнеш до целувката на устата му, но това ще бъде за тебе стъпало към друга една целувка между двете — целувката на ръката, която ще получиш: за нея чуй следното тълкувание. Ако Исус ми е казал; „Прощават ти се греховете", каква полза, ако аз не престана да греша? Свалих дрехата си; ако я облека отново, колко съм напреднал? Ако отново изцапам умитите си крака, нима ще има някакво значение това, че нещо съм умил? Омърсен с всякакъв вид пороци, дълго лежах в кал и нечистотии. Но без съмнение по-лошо ще бъде отново да паднеш в калта, отколкото да лежиш в нея. И накрая този, който ме направи здрав, спомням си как сам ми каза: „Ето, ти си здрав; не съгрешавай вече, за да не те сполети

нещо по-лошо" (Йоан 5, 14). Но който е проявил воля за покаяние, трябва да добави и воля за запазване на добродетелта; за да не се върне към дела, заслужаващи разкаяние, и да извърши нови, по-лоши от предишните. Защото горко ми, дори да се покая, ако внезапно отдръпне ръката си този, без когото нищо не мога да направя. Нищо, казвам, защото не мога нито да се покая, нито да постоянствувам. Затова слушам какво съветва мъдрият: „Думата, каза, не повтаряй в молитва" (Екл. 7, 15). Боя се от това, в което съдникът обвинява дървото, което не дава добър плод (Мат. 3, 10). Явно в това отношение не ще съм напълно удовлетворен от предишната милост, чрез която вече съм се покаял за греховете си, ако не получа и втората, за да направя явни достойните плодове на покаянието си; и повече да не се обърна към бълвоча.

4. Следователно остава ми да измоля и да получа тази милост преди да помисля да достигна по-висшето и по-святото. Не искам изведнъж да се възвися; постепенно искам да напредвам. Колкото е омразно на Господа безсрамието на грешника, толкова му е угодно смирението на каещия се. По-бързо ще му угодиш, ако спазваш своята мяра и не се стремиш към по-висшето от тебе. Дълъг и тежък е преходът от крака към устата, а и приближаването е трудно. Тогава какво? Покрит с още пресен прах, ще се докоснеш до святата уста? Вчера се измъкна от калта, днес заставаш пред лика на Славата? Ти трябва да преминеш през ръката му. Първо тя да те очисти, тя да те въздигне. Как да те въздигне? Като ти даде откъде да черпиш упование. Какво е то? Украсата на постоянството и достойните плодове на покаянието, които са дела на благочестието. Те ще те издигнат от калта до надеждата да се осмелиш на по-висши неща. Приел истински този дар, целувай ръката му: така не на себе си, а на неговото име въздай слава. Въздай веднъж и въздай втори път първо за опростените престъпления, после за придобитите добродетели. Иначе несъмнено ще трябва да гледаш как да скриеш челото си от тези укори: „И що имаш, което да не си получил? Но ако си го получил, защо се хвалиш, като че не си го получил?" (До Коринтяните I, 4, 7).

5. И вече накрая, изпитал два пъти в двете целувки божественото достойнство, може би няма да се смутиш да се устремиш към по-святото. Защото колкото напредваш в милостта божия, толкова растеш и в надеждата. И става така, че ти и по-горещо обичаш, и по-уверено хлопаш за това, което чувствуваш, че не притежаваш.

„На тогова, който хлопа, ще се отвори" (Мат. 7, 8). Онази висша целувка, в която има висше достойнство и чудна сладост, вярвам не ще бъде вече отказана на тъй възлюбилия. Това е пътят, такъв е редът. Първо падаме в краката му и оплакваме пред лицето на Господа, който ни е сътворил, онова, което ние сме сътворили. После търсим ръката на този, който въздига и вдъхва сила на отслабените колене. Накрая, след като сме постигнали то-

ва с много молитви и сълзи, едва тогава може би се осмеляваме да вдигнем глава към самата уста на Славата, говоря със страх и трепет, не само за да съзерцаваме, но и за да целуваме; защото пред нашето лице е духът, господ Христос, свързани с него в свещена целувка, ставаме по негово благоволение един дух.

6. На тебе, господи Исусе, на тебе заслужено каза моето сърце: Търсеше те моето лице, лицето твое, Господи, нека достигна. Защото в зори ти ми даде да чуя твоето милосърдие, когато лежах отначало в праха и целувах твоите достопочтени стъпки и ти ми опрости злините, които бях извършил през живота си. После, с напредването на деня, ти възрадва душата на раба твой, когато вече при целувката на ръката ти ми даде милостта да живея честито. И сега какво остава, о Господи благи, освен вече в пълна светлина, в духовен плам, допускайки ме достойно до целувката на устата си, да ме изпълниш с радост с твоя лик? Покажи ми, о преблаги, о пресветли, покажи ми къде пасеш, къде почиваш по пладне. Братя, добре е, и ние да бъдем там; но ето пречат ни всекидневните несгоди. Защото тези, за които ни се известява, че току-що са дошли, ни принуждават по-скоро да прекъснем, отколкото да завършим приятната си проповед. Аз ще изляза при гостите, за да не пренебрегнем дълга си към тази любов, за която говорим, за да не се случи и за нас да чуем „Понеже говорят, а не вършат“ (Мат. 23, 3). В това време вие се молете да направи Господ така, че моите откровени думи да ви се понравят за укрепването на самите вас и за похвала и слава на Неговото име.

ТОМА АКВИНСКИ
(1225 г. — 1274 г.)

Най-крупният представител на средновековната схоластика. След Алберт Велики претълкувал Аристотел в духа на християнската теология и разработил в перипатетическо направление всеобхватна онтология, космология и етика. Тома е възпитан в бенедиктински манастир и приел монашески сан в Доминиканския орден. Борбата му за внедряване на перипатетизма в християнската философия е неразделна от борбата му против арабските, авероистки тълкувания на Аристотел, плод на която е едната от знаменитите му „суми": „Сума против езичниците". Собствено универсалистката система на Аквината е изложена в „Теологическа сума", която се счита за незавършена. В етическата си доктрина великият схоласт казва малко нови неща и отново повече систематизира, унифицира и аристотелизира основните положения на християнската антропология и морална философия. Интересно е неговото социално-юридическо учение за двете права: „вечното право" — съвпадащо с неизменно битуващите в божествения ум идеи, с които се ръководи универсума и човешката история. „Човешкото право" е конкретизация на вечното, но неговите закони са изменими и касаят повърхностния живот на държавата и людете. От традиционните за средновековието етически проблеми Тома се занимава особено с отношението между разума, свободната воля и божествената благодат. Други по-главни произведения на Тома Аквински са: „За единството на разума против авероистите", „Коментар към Сентенциите на Петър Ломбардски", коментари към „Ареопагитиките" на Дионисий и др. След смъртта на Тома му било присвоено прозвището „ангелски доктор" и той постепенно станал главният авторитет на католицизма.

Откъсът е от изданието Writings, Indianapolis, The R. Merrilco 1955 г. Превод от английски: Патриция Георгиева.

„СПОРНИ ВЪПРОСИ"

Статия VIII

По природа ли са добродетелите в нас

ОТГОВОР: Трябва да се каже, че така както съществуват различни мнения за създаването на природните форми, съществуват и различни възгледи за постигането на науката и добродетелта.

Имало е такива, които са смятали, че формите актуално предсъществуват в материята, но в скрит вид, и че те преминават от скрито в явно състояние благодарение на природна причина. Такъв е възгледът на Анаксагор, според когото всички неща са във всички неща, така че всички неща могат да бъдат породени от всички неща.

Други обаче са казвали, че източникът на формите изцяло е външен и се дължи било на участие в идеите, според твърдението на Платон, било на активния интелект, според Авицена. Тези автори са поддържали тезата, че природните причини просто предоставят материя за дадена форма.

Третият възглед заема средно положение и принадлежи на Аристотел, който твърди, че формите потенциално предшествуват в материята и се привеждат в действие посредством външен природен носител.

Подобна е ситуацията по отношение на науките и добродетелите, където някои твърдят, че те са вложени у нас по природа и че обучението само отстранява онова, което пречи на науката и добродетелта да се проявят. Такава, изглежда, е Платоновата теза, че науките и добродетелите в нас са следствие от участие в чистите форми, но душата е затруднена да ги използува поради съюза ѝ с тялото. Тази пречка трябвало да бъде отстранена посредством изучаването на науките и упражняването на добродетелите.

Други пък казват, че науките и добродетелите са в нас поради въздействието на активния интелект, а за възприемането на неговото въздействие човек се подготвя чрез учението и практиката. Третият възглед е нещо средно между другите два; науките и добродетелите са в нас по природа, според склонностите ни, но тяхното усъвършенствуване не е по природа в нас. Този възглед е по-добър, защото така, както качеството на природните причинители не отнема нищо по отношение на природните форми, така учението и практиката не губят значението си по отношение на придобиването на наука и добродетел.

Трябва да се разбере сбаче, че склонностите към съвършенство и към форма могат да съществуват в предмета по два начина: от една страна, като само пасивна възможност, подобно склонността на материята на въздуха да приема формата на огъня; от друга страна, като едновременно активна и пасивна възможност, подобно склонността на болното тяло към здраве, доколкото тялото може да бъде предразположено към здраве в различна степен. Именно в този последен вид човек притежава природна склонност към добродетелта — отчасти поради естеството на своя вид, тъй като склонността към добродетел е обща за всички хора и отчасти поради облика на отделния индивид, доколкото определени хора са склонни към добродетел повече от други.

За изясняването на това трябва да се знае, че могат да съществуват, както се вижда по-горе, три сфери на добродетелта у човека, т. е. интелектът, волята и низшето въжделение, което се разделя на похотливо и гневливо. Във всяка една от тях ние трябва да разгледаме по някакъв начин както възприемчивостта към добродетелта, така и активния принцип на добродетелта.

Ясно е, че в сферата на интелекта съществува възможен интелект, който е в състояние на потенция спрямо всички разбираеми неща, опознаването на които представлява интелектуалната добродетел. Съществуват също и активният интелект, посредством чиято светлина се актуализират всички разбираеми неща, някои от които поначало са непосредствено и природно познати за човека без изучаване или изследване. Това са първите принципи

не само при спекулативните въпроси от рода на „всяко цяло е по-голямо от която и да е от своите части“ и други подобни, но при практически въпроси, от рода на „злото трябва да се отбягва“ и други подобни. Тези известни по природа принципи са принципите на цялото последващо познание, постигано чрез учене, било то практическо или спекулативно.

По същия начин е видно, че волята е определен природен, активен принцип, тъй като по природа е насочена към някаква цел. В практическите неща целта обаче има характера на природен принцип. По такъв начин склонността на волята е активен принцип спрямо всяко предразположение, придобито чрез практика в афективната сфера. Нещо повече, очевидно самата воля, доколкото е сила, неопределена по отношение на средствата за постигане на целта, се поддава на привична склонност ту към това, ту към онова средство.

Похотливите и гневливи въжделения обаче са по природа подчинени на разума. Следователно те по природа са предразположени към добродетелта и тя се усъвършенствува в тях, в зависимост от степента, в която са склонни да следват доброто на разума.

Всички гореспоменати начала на добродетелта са следствие от природата на човешкия вид и следователно са общи за всички хора

Съществува обаче начало на добродетелта, което е следствие от индивидуалната природа, в зависимост от това, доколко човек поради естествения си облик или поради небесни въздействия е склонен към упражняването на такава добродетел. Такава склонност е наистина начало на добродетелта. Това обаче не е съвършената добродетел, защото съвършената добродетел изисква ръководство от страна на разума. Следователно определянето на добродетелта включва и избора на средства, съответствуващи на преценките на разума. Защото, ако някой следва склонността си, без да се съобразява с разума, той често изпада в грях. Така, както началото на добродетелта без действието на разума е лишено от характер на съвършена добродетел, така е и с някои от нещата, които предшествуват добродетелта.

Защото чрез издирванията на разума човек преминава от универсалните принципи към конкретните случаи. Чрез функцията на разума човек преминава от желанието за крайната цел към онези неща, които отвеждат към тази цел. Самият разум, като направлява похотливите и гневливи желания, ги подчинява на себе си. Съответно очевидно е, че цялостната добродетел изисква работата на разума, независимо от това, дали добродетелта е в разума, във волята или в похотливото или гневливото желание.

Накратко казано, началото на добродетелта в по-висшата сфера влияе върху добродетелта в по-нисшата сфера. По такъв начин човек е подготвен за добродетел във волята чрез началото

на добродетелта във волята и разума му. Човек е подготвен за добродетел в похотливите или гневливите желания чрез началото на добродетелта в тях, както и чрез началото на добродетелта в по-висшите сфери, но не и обратно. Следователно, ясно е също така, че разумът, който е най-висшата сфера, действува за изграждането на цялостната добродетел.

Нещо повече, действеният принцип е разделен на две: едното е разумът в противоположност на другото, което е природата, както личи от втората книга на „Физика". Разликата между тях се състои в следното: силата на разума влияе върху противоположностите, докато природата влияе върху отделното. Следователно явно окончателното изграждане на добродетелта става не по природа, а чрез разума.

Статия XI

Нараства ли вложената добродетел

Отговор: Трябва да се каже, че мнозина грешат по отношение на формите вследствие на това, че съдят за тях по начина, по който съдят за субстанциите. Изглежда това става, тъй като формите се обозначават абстрактно като субстанции, подобно на чистотата и добродетелта и други подобни. Ето защо, изразявайки се по такъв начин, някои съдят за формите, сякаш са субстанции.

Поради това възниква грешката както на онези, които твърдят, че формите са скрити, така и на онези, според които формите съществуват от сътворението. Те смятат, че формите са способни да се променят така, както субстанциите. Вследствие на което, без да са открили откъде се пораждат формите, те ги считат или като сътворени, или като предсъществуващи в материята. Те не виждат, че така както актуалното съществуване не е свързано с формата, а с предмета посредством формата, по същия начин и изменението, което води до съществуването, не принадлежи на формата, а на предмета. Защото, както формата е наречена същество не защото, откровено казано, съществува, а защото посредством нея нещо съществува, така за формата се казва, че се променя не защото тя самата се променя, а защото посредством нея нещо започва да съществува; както когато например даден предмет е приведен от потенциално в актуално състояние.

По подобен начин при обсъждането на засилването на качествата, някои говорят така, като че ли качествата и формите са субстанции. За дадена субстанция може да се каже, че нараства, доколкото е подложена на изменение, посредством което преминава от по-малко количество в по-голямо. Това изменение се нарича нарастване. Тъй като нарастването на една субстанция възниква чрез добавянето на субстанция към субстанция, някои хора твърдят, че това е начинът, по който щедростта или която и да било вложена добродетел се увеличава — т. е. чрез добавянето на

щедрост към щедрост или на чистота към чистота. Това е напълно невъзможно, защото добавянето на едно към друго е немислимо, ако преди това не сме имали две неща. Но двойност на формите от един вид не може да бъде разбрана другояче, освен като наличие на друг предмет, защото формите от един вид могат да бъдат количествено разграничени само посредством предмета. Ако следователно качество се прибави към качество, трябва да се получи следното: или предмет се прибавя към предмет — например, едно бяло нещо се прибавя към друго бяло нещо — или пък нещо в предмета става бяло, което не е било бяло преди това, както някои са твърдели по отношение на телесните качества. Философът обаче отхвърля това в книга четвърта на „Физика". Защото, когато нещо става по-извито, това не значи, че нещо, което преди не е било извито, сега става извито. По-скоро цялото нещо става по-извито. Невъзможно е да се допусне такова нещо по отношение на духовните качества, чийто предмет е душата или част от нея.

По тази причина други хора сметнали, че щедростта и другите вложени добродетели не нарастват по същество. Те казват, че нарастването по-скоро означава, че или добродетелите са по-дълбоко вкоренени в субекта, или че те действуват с по-голяма сила и интензивност. Разбира се, тази позиция би могла да има известни достойнства, ако щедростта беше някаква субстанция, притежаваща актуално съществуване отделно от субстанцията. Следователно авторът на „Сентенции", отчитайки, че щедростта е някаква субстанция, т. е. самият Свети Дух, явно не без основание поддържа такъв тип нарастване. Неразумно е обаче да говорят така онези, които твърдят, че щедростта е качество.

Защото нарастването на някакво качество не е нищо повече от по-голямо участие на предмета в качеството, след като едно качество не може да съществува другояче, освен в предмет. Поради своето по-голямо участие в качеството предметът действува по-упорито, доколкото всяко нещо действува, когато е в действителност. Следователно онова, което по-пълно е доведено до действителност, действува по-съвършено. По такъв начин да се твърди, че определено качество по същество не нараства, но нараства поради по-дълбоко вкореняване в предмета или в съответствие с интензивността на своето действие, означава да се твърдят едновременно противоположни неща.

Ето защо на нас ни остава да разгледаме по какъв начин определени качества и форми нарастват и какви са онези неща, които могат да бъдат увеличавани.

Би трябвало да се разбере, че названията са знаци на разбраните неща, както се казва в Първата книга „За тълкуването", и както чрез по-добре познатите неща ние познаваме не напълно познатите, така и чрез нещата, които са по-добре познати, ние назоваваме онези неща, които са не напълно познати. Следователно поради това, че локалното движение е по-добре познато от всички

движения, названието „разстояние", изведено от противоположност на местата, се прилага към всички противоположности, между които може да има някакво изменение, както казва Философът в десетата книга на „Метафизика". Също и поради това, че количествената промяна в субстанциите се долавя по-лесно от качественото преустройство, названията, които са подходящи за количествена промяна, се прилагат към промени, свързани с качествено преустройство. Следователно точно както за тяло, преминаващо към съвършено количество, се казва, че нараства, а самото съвършено количество се нарича велико по отношение на несъвършеното, така и за онова, което преминава от несъвършено качество към съвършено, се казва, че нараства качествено, а самото съвършено качество се нарича велико по отношение на съвършеното. Защото съвършенството на всяко нещо е степента на доброто в него, затова Августин казва, че за онези неща, които не са големи по размер, да бъдат по-големи, означава да бъдат по-добри.

Да бъде изменено нещо от несъвършена форма в съвършена не е нищо повече от това предметът да бъде сведен по-пълно до действителност. Защото формата е действителност. Следователно да притежава предметът по-пълно формата не означава нищо повече от това предметът да бъде сведен по-пълно до действителността на тази форма. Така, както дадено нещо чрез причината се извежда от чиста възможност в действителността на формата, така и нещо се извежда чрез действието на причината от несъвършена в съвършена действителност.

Това обаче не се случва при всички форми по две причини.

Първата произтича от самата природа на формата, т. е. онова, което прави съвършена самата форма, е нещо неделимо; пример за това е което и да било число. Всяко добавяне означава нов вид. Следователно двойката или тройката не могат да бъдат повече или по-малко двойка или тройка. Като последица от това повечето или по-малкото не се намира в количествата, които се определят числово подобно на два лакътя или три лакътя, нито във фигури, например тристранни или четиристранни, нито в пропорции, като двойно или тройно.

Другата причина произтича от връзката на формата с предмета, защото тя е вложена в предмета по неделим начин. Ето защо една субстанциална форма нито нараства, нито намалява, доколкото тя е свързана със субстанциалния акт на съществуването, който може да се осъществи само по един начин, т. е. там, където има друг субстанциален акт на съществуване, там има друго нещо. Поради това Философът в книга осма на „Метафизика" оприличава определенията с числата. Следователно нищо, което е субстанциално предицирано за друго, дори това да е от род акциденция, не е предицирано според повечето или по-малкото. Защото белотата не се нарича повече или по-малко цвят. Поради то-

ва абстрактно обозначените качества, доколкото те се обозначават по подобие на субстанцията, нито се увеличават, нито намаляват. Защото не белотата се нарича повече или по-малко такава, а самото бяло нещо

Никоѐ от тези двете не се отнася за милосърдието и за другите вложени добродетели — като причина те да не могат да се увеличават или намаляват. Това е така, защото тяхната природа не е нещо неделимо като природата на числото, нито пък са свързани с какъвто и да е субстанциален акт на съществуване, както субстанциалните форми. По такъв начин те се намаляват или увеличават при свеждането на техния предмет по-пълно до тяхната действителност чрез действието на причината, която ги поражда. Следователно така както придобитите добродетели се увеличават чрез действията, които ги причиняват, така и вложените добродетели се увеличават чрез действието на Бога, който ги причинява.

Нашите действия са свързани с растежа на благодатта и на вложените добродетели като предразположения за приемането на благодатта от Началото. Защото човек, правейки каквото може, се подготвя да получи благодатта на Бога. Нашите покъсни действия могат да имат заслуга за нарастването на благодатта, защото те предполагат съществуването на благодатта, а това е основата на всяка заслуга Но никой не може да има заслуги, без да получи благодатта от първоизточника, тъй като заслугата не може да съществува без благодатта. Затова казваме, че силата на благодатта нараства.

Статия XII

Съществува ли разлика между добродетелите

Отговор: Трябва да се каже, че всяко нещо има своя специфика в зависимост от това, което е форма в него. Нещо повече, формата във всяко нещо е онова, което завършва неговата определеност. Защото пределната разлика определя вида. Следователно чрез пределната разлика едно определено нещо се отличава по специфичен начин от другите. Нещо повече, ако разликата е формално умножима посредством различни характеристики, дефинираното нещо се подразделя на различни видове в съответствие с това многообразие.

Онова, с което определението на добродетелта се завършва и което е пределно формалното в това определение, е доброто. Защото добродетелта от всички се мисли за определена, когато е „това, което прави нейния притежател добър, превръща неговото действие в добро“, както се вижда от книгата втора на „Етика“. И съответно човешката добродетел, за която говорим, трябва да бъде по специфичен начин разчленена според формалното многообразие на доброто.

Нещо повече, след като човекът е човек, доколкото е разумен, доброто у човека трябва да бъде доброто на онова, което в някаква степен е разумно. Частта на интелекта обхваща както познавателните елементи, така и елементите на желанието. Нещо повече, не само волята, която следва разбирането на разума, спада към рационалната част, но също и сетивното желание, което се разделя на похотливо и на гневливо. Защото у човека това желание също следва разбирането на разума, доколкото се подчинява на заповедта на разума. Ето защо се казва, че то също участвува по някакъв начин в разума. По такъв начин доброто в познавателната сфера и в сферата на желанието определят доброто у човека.

Доброто обаче не се приписва на всяка от тези сфери по едни и същи причини. Защото доброто се приписва формално на сферата на желанието, доколкото самото добро е обект на сферата на желанието. Доброто не се приписва формално, а само материално на сферата на интелекта. Защото познаването на истината е някакво добро на познавателната сфера, въпреки че като добро то не е свързано с познавателната сфера, а по-скоро със сферата на желанието. Защото познаването на истината е нещо желано.

Така че по необходимост добродетелите, които усъвършенствуват познавателната сфера за познание на истината и добродетелите, които усъвършенствуват съзнателното желание за разбиране на доброто, са различни по вид. Отчитайки това, Философът в своята „Етика" отличава интелектуалните от моралните добродетели. Интелектуални се наричат онези, които усъвършенствуват сферата на интелекта за познание на истината, докато морални се наричат онези, които усъвършенствуват сферата на желанието за търсене на доброто.

Тъй като доброто е много по-подходящо за сферата на желанието, отколкото за сферата на интелекта, названието „добродетел" по-подходящо и по-точно се прилага за добродетелите от сферата на желанията, отколкото за онези от сферата на интелекта, въпреки че интелектуалните добродетели са по-благородни от моралните добродетели, както се доказва в книга шеста на „Етика".

Още повече знанието на истината не е от един и същ вид по отношение на всички неща. Знанието за необходимата истина е различно от знанието за предполагаемата истина. Дори необходимата истина се знае по един начин, когато се познава във и чрез самата нея, както познанието за първите принципи, и по друг начин, ако до знанието се достига чрез друго знание, както знанието за заключенията, правени чрез науката, която се занимава с най-висшите неща. Познанието за последните пък е още един вид познание, защото чрез него човек е насочван към познанието на други неща.

Същото може да бъде казано по отношение на предполагаемите резултати. Знанието за това, което можем да извършваме (вътрешно) например за нашите функции, по отношение на които

често грешим поради някаква страст и за които се грижи благоразумието, не е от същия вид, от който е знанието за онези неща извън нас, които можем да правим и които се насочват от някакво умение. При това страстите на душата не пречат за правилната преценка на последното.

В съответствие с казаното в Книга шеста на „Етика" Философът изброява интелектуалните добродетели като мъдрост, наука, разбиране, благоразумие и умение.

По същия начин доброто в сферата на желанията не е от един и същ вид при всички човешки дела. Тази разновидност на доброто може да бъде изследвана в три различни области: страстите на гневливите желания, страстите на похотливите желания и нашите действия, които имат работа с външните неща, като купуване и продаване, наемане, сключване на договори и други подобни.

Доброто за човека, що се отнася до неговите страсти, се състои в това той да ги притежава така, че тяхното въздействие да не го отклонява от преценката на разума. В съответствие с това, ако съществуват страсти, които спъват доброто на разума, като подтикват човека да действува или търси нещо, то тогава добродетелта се състои предимно в известно ограничаване и колебание. Това се проявява при въздържанието, което ограничава и обуздава желанията ни. Ако обаче една страст сериозно възпрепятствува доброто на разума чрез прекомерна сдържаност, както е при страха, то тогава добродетелта, отнасяща се до страст от подобна разновидност, ще се състои в поддържането на действието. Това се осъществява чрез твърдост на духа.

Що се отнася до външните неща, доброто на разума се състои в това те да получат дължимото съотношение помежду си в зависимост от връзката си с добрите неща, необходими за човешкия живот. Оттук произтича названието справедливост, защото функцията на справедливостта е да установява равенство при неща от този род.

Трябва да отбележим обаче, че доброто както в сферата на интелекта, така и в сферата на желанията, е двустранно: т. е. добро, което е крайна цел, и добро, което е средство към тази цел. Всяко от тях има различен характер. Така че в допълнение към всички гореспоменати добродетели, при които човек търси доброто като средство към целта, трябва да има и други добродетели, чрез които човек правилно свързва себе си със своята крайна цел, която е Бог. Тези добродетели се наричат теологични, защото те имат Бог не само като своя цел, но и като свой обект.

Нещо повече, за да се придвижим правилно към целта, тази цел трябва да е известна и желана. Желанието за тази цел изисква две неща: увереност в постигането на целта, доколкото нито един мъдър човек не се стреми към нещо, което не може да бъде

постигнато; и любов към целта, доколкото нищо не се желае, без да е обичано. Така че има три теологически добродетели, а именно: вяра, с помощта на която познаваме Бога; надежда, с която се уповаваме, че ще го постигнем; любов, чрез която го обичаме. По такъв начин е ясно, че има три вида добродетели: теологични, интелектуални и нравствени — и че всеки вид има множество подвидове.

„ЗА СВОБОДНИЯ ИЗБОР"

Статия I

Притежава ли човекът свободен избор

Отговор: Без съмнение, трябва да се каже, че човек притежава свободен избор. Вярата изисква да поддържаме това становище, тъй като без свободен избор никой не може да има заслуги или грехове, нито пък да бъде възнаграждаван или наказван справедливо. Това си проличава ясно, когато се разгледат случаите, при които човек трябва свободно да избере едно, а друго да отхвърли. Накрая разумът също изисква да поддържаме тази позиция и в съответствие с неговите предписания ние изследваме произхода на свободния избор, постъпвайки по следния начин.

Между нещата, които биват движени или които движат другите, е открита следната отлика: някои съдържат в себе си принципа на своето движение или действие, докато други, както нещата, движени насилствено, го имат извън себе си. При вторите „принципът на движението е външен за тях, така че за получаването на силата те не допринасят нищо", както твърди Философът в трета книга на „Етика". Ние не можем да им приписваме свободен избор, тъй като те не са причина за своето движение. Свободно е онова, „което е своя собствена причина", според Философа в началото на неговата „Метафизика".

Сред онези, чийто принцип на движение и действие е в тях самите, някои, като животните, сами се движат. Други, като тежките и леките неща, не се движат сами, въпреки че имат вътрешен принцип на своето движение. Те не се движат сами, тъй като в тях не могат да бъдат различени две части, едната от които да бъде движещото, а другата — движеното, както е установено при животните. Макар че тяхното движение следва принцип, който е вътрешен за тях, сиреч— формата, все пак, тъй като те получават тази форма от онова, което ги поражда, за тях се казва, че по същество ги движи онова, което ги поражда, според Философа в книга седма на „Физика". За тях обаче се казва, че са движени случайно от онова, което премахва препятствието пред тяхното движение. Те са движени в самите себе си, но не от самите себе

си. Следователно те не притежават свободен избор, след като самите не причиняват нито своето движение, нито своето действие. По-скоро те са принудени да действуват и да се движат чрез онова, което получават от друго.

Сред онези неща, които се движат сами, движението на някои следва от преценката на разума, докато движението на други следва от преценката на природното.

Хората действуват и са движени от преценката на разума, защото те обмислят ходовете на действието. Всички животни обаче действуват и са движени от природна преценка. Това става очевидно, когато се вземе под внимание, че всички членове на даден вид действуват по сходен начин, както всички лястовици строят гнездата си по един и същ начин. Това личи също от факта, че тяхната преценка определя един-единствен път на действие и не е открита за всички възможности, така както пчелите са изкусни в правенето на пчелни килийки и нищо друго. Подобен е случаят и при другите животни.

Следователно ясно е за всеки, който правилно разглежда въпроса, че начинът, по който движението и действието се приписват на неодушевените природни неща, е аналогичен на начина, по който преценката за действията се приписва на животните. Както тежките и леките неща не се движат сами и не могат да бъдат причина за своето собствено движение, така и животните не преценяват със свои собствени преценки, а следват преценката, вложена в тях от Бога. А след като те не са причината за своя избор, те нямат свобода на избора.

Човекът обаче, преценявайки своите действия чрез силата на разума си, може да преценява своя избор, доколкото той може да познае природата на целта и на средствата, които водят до нея, а също връзката и последователността на едното спрямо другото. Човекът следователно е своя собствена причина не само при движението, но също при преценяването. Следователно той притежава свободен избор, тъй като при него може да се говори за свободни преценки по отношение на това, дали да действува, или не.

Статия IV

Потенция ли е свободният избор или не

Отговор: Трябва да се каже, че ако терминът „свободен избор“ се употребява строго, той обозначава действие, но при обичайната си употреба той е започнал да обозначава принципа на действието.

Когато казваме, че човек притежава свободен избор, нямаме предвид, че той действително преценява свободно, а по-скоро, че той има в себе си онова, чрез което може да преценява свободно. Съответно, ако този акт на свободна преценка съдържа нещо,

което надвишава силата на неговата потенция, тогава „свободен избор“ би се наричал или навикът, или потенцията, усъвършенствувана от навика, както състоянието на гняв по умерен начин сочи към нещо, което надвишава гневливата сила. Защото гневливата сила не може сама да направи умерена страстта на гнева, ако не е усъвършенствувана от някакъв навик, благодарение на който предизвикващото умереност въздействие на разума е оставило своя отпечатък върху нея. Но ако свободната преценка не включва в себе си нещо, надвишаващо силата на нейната потенция, тогава „свободният избор“ ще назовава само потенцията. Така състоянието на гняв не надвишава силата на гневливата потенция: следователно присъщият му принцип е потенцията, а не навикът.

Сега е очевидно, че преценка, към която нищо не е добавено, не надвишава силата на своята потенция, доколкото тази преценка е акт на някаква сила, а именно силата на разума, оперираща чрез присъщата му природа, без да се изисква някакъв навик в допълнение. Нито пък добавянето на термина „свободно“ надхвърля силата на потенцията. Защото, казва се, че нещо се е случило свободно, ако е във властта на този, който действува. Защото, за да бъде в наша власт каквото и да било, то би трябвало да бъде в нас, в съответствие с известна потенция, а именно на волята, а не в съответствие с някакъв навик.

По такъв начин свободният избор не назовава навик, а силата на волята или разума, едното, разбира се, подчинено на другото. Така актът на избора произтича от едното от тях като подчинено на другото. Това съвпада с казаното от Философа, който в книга шеста на „Етика“ твърди, че изборът е интелектуално желание или желаещ интелект.

Оттук е ясно, защо някои хора са склонни да твърдят, че свободната воля е навик. Някои поддържат това, защото свободният избор прибавя към волята и разума известна подреденост на едното спрямо другото. Тази подреденост обаче не може да има природата на навик, ако думата се използува както е възприето, тъй като навикът е определено качество, в съответствие с което потенцията е склонна да действува. Други, от друга страна, обмисляйки лекотата, с която преценяваме свободно, казват, че свободният избор е потенция, видоизменена от навика. Да се преценява свободно обаче не надвишава природата на потенцията, както вече казахме.

Статия V

Дали свободният избор представлява една или много сили

Отговор: Трябва да се каже, че две съображения са довели някои хора до предположението, че свободният избор е много сили.

Едното съображение е, че те са видели, че ние можем чрез

свободния избор да извършваме действия, които включват всички сили. Ето защо те предположили, че свободният избор е квазиуниверсално цяло по отношение на всички сили. Но това е невъзможно, тъй като в такъв случай би следвало в нас да има много видове свободен избор поради многобройността на силите.

Нито пък сме принудени да приемем това, което казват, на основата на посочената причина. Защото всички действия на различните потенции са свързани със свободния избор само чрез посредничеството на едно действие, а именно на избора. Съответно ние сме движени от свободен избор, защото чрез нашия свободен избор избираме да бъдем движени. Същото важи за всички останали действия. Следователно това не показва, че свободният избор е множество сили, а по-скоро, че една сила сама по себе си движи различните сили.

Другото съображение, което е карало някои да допускат множественост от сили на свободния избор, произтича от това, че те виждат акта на свободния избор като включващ действия на различни сили, а именно преценка, която принадлежи на разума, и искане, което принадлежи на волята. Те казват, че свободният избор следователно съдържа множество сили, също както едно интегрално цяло съдържа своите части.

Статия XV

Може ли човек, лишен от благодат, да се подготви за притежаване на благодатта

Отговор: Трябва да кажем, че някои хора твърдят, че човек не може да се подготви за притежаване на благодатта, освен чрез някаква произволно дарена му благодат.

Ако под „произволно дарена благодат“ те разбират някакъв обичаен дар на благодат, този възглед очевидно е неверен и то по две причини.

Първо, поради това, че подготовката за благодатта, както се твърди, е необходима, за да се покаже някаква причина в нас самите, поради което едни са осенени от благодатта, а други — не. Но ако самата подготовка за благодатта не може да стане без обичайна благодат, тогава тази обичайна благодат или е дадена на всички, или не е. Ако е дадена на всички, тогава тя не е нищо друго освен природна дарба. Защото всички хора са едни и същи само в нещо, което е природно. Но природните неща могат да бъдат наречени благодат, доколкото са дадени от Бога на хората, без никакви техни предишни заслуги. Ако, от друга страна, тя не е дадена на всички, отново ще е необходимо да се върнем към подготовката и по същите причини да предпоставим някоя друга благодат и така до безкрайност. За предпочитане е първата алтернатива (. . .)

Да правиш каквото можеш, означава да правиш онова, което е в твоя власт. Следователно ако човек чрез своя свободен избор не може да се подготви за благодатта, правейки каквото може, той също не се подготвя за нея.

Ако обаче под „свободно дарена благодат" разбираме божието провидение, чрез което човек е милостиво направляван към доброто, тогава истина е, че без благодатта човек не може да се подготви за притежаване на благодатта, която да го направи достоен за това притежание.

Две причини правят това очевидно.

Първата е, че за човек е невъзможно да започне отначало каквото и да било, ако не го задвижи нещо. Това се вижда от бележките на Философа в книга осма на „Физика", където той пояснява, че след период на затишие движенията у животните неизбежно са предшествувани от някакви други движения, чрез които душата се подбужда към действие. И така, когато човек започва да се готви за благодатта, като обръща наново волята си към Бога, той трябва да е вдъхновен за това от някакви външни действия от рода на предупреждение от вън, телесно заболяване или нещо подобно. Или той може да бъде задвижен от някакъв вътрешен инстинкт, според това как Бог работи в душите на хората. Това може да стане дори и по двата начина. Всички те обаче се дават на човека по божия милост. Така че човек се готви за божията благодат чрез божията милост.

Втората причина е, че не всяко движение на волята е достатъчна подготовка за благодатта, така както не всяко страдание е достатъчно за опрощение на греха, а е нужен някакъв определен начин на действие. Този начин, разбира се, човек не може да знае, тъй като самият дар на благодатта надвишава човешкото познание, доколкото е невъзможно да познаваш начина на подготовка за една форма, ако не бъде опозната самата форма. Още повече, когато трябва да се извърши някакъв определен тип действие, неизвестен за действуващия, тогава действуващият се нуждае от ръководство и насочване. Ако не е божествено насочван, той няма как да бъде осенен от благодатта.

По тези две причини по два начина Бог е помолен в Светото писание да вложи в нас тази готовност за благодатта. Единият път е замолен да ни възвърне към себе си оттам, където сме се залутали. Това е във връзка с първата причина, когато се казва „Възстанови ни, Боже, нашето спасение". Вторият път е замолен да ни води, когато се казва „Насочи ме към Твоята истина и ме научи". Това е във връзка с втората причина.

ЙОАН (МАЙСТЕР) ЕКХАРТ
(1260 г. — 1327 г.)

Доминикански монах, немец по произход, бил известно време викарий на ордена в Саксония и Тюрингия, преподавал и в Парижкия университет, но за кратко. Заедно с Йохан Таулер и Рюисбрук Удивителния представител на т. нар. северен (немски) мистицизъм. Изключително своеобразен и дълбок мислител, с парадоксалистко-диалектични идеи, които излагал на своеобразен език и в проповедите си пред народа. Довежда до удивителни крайности традиционната мистическа етическа доктрина, при което проповядва пълно скъсване със собственото „аз" и дори с бога. . . заради непосредственото, абсолютно отъждествяване с бога. Бог не бива да бъде по никакъв начин обект (нито на съзерцание, нито на надежди, нито дори на любов) — той трябва да замени собственото същество на човека и, тъй да се каже, да бъде „роден" в самата глъбина на човешката душа. Естествено при това положение основните християнски добродетели трябва да бъдат самоотречението, абсолютната вярност, обичта към страданието и любовта „силна като смърт". Неговите идеи са влияли на такива мислители като възрожденеца Николай Кузански и радикалиста мистик, идеологическия водач на селската война в Германия, Томас Мюнцер.

Откъсите са от изданието „Meister Eckeharts Schriften and Predigten" Bde. I/2, Diederichs, Jena, 1917 г. Превод от немски Димитър Денков.

ЛЮБОВТА Е СИЛНА КАТО СМЪРТ*
(Проповед за деня на св. Магдалена)

FORTIS EST UT MORS DILECTIO.

Ето че по латински казах думите, дето стоят написани в Песента на песните, а по нашему ще рекат „*Любовта е силна като смърт*".

Твърде сгодни са ни тия слова за възхвала на св. Мария Магдалена, велико възлюбила Христа, и за която светиите евангелисти толкова много са писали, че е дошло да ѝ се зачита славата и името из всичкия християнски свят дотам, че даже повече да е трудно за мислене. И колко за славене да е нейното милосърдие или пък добродетелта ѝ, над всичко е превеликата ѝ страстна любов към Христа, горяла така у нея, щото да не може да се изкаже, и силно изгаряла в душата ѝ всичко, та по делото ѝ тя да може без бавене да се премери само с едната смърт. Прочее вижда се поради кое за нея с право може да се каже: „Любовта е силна като смърт".

Три са работите, що нека ги имаме пред очи тука; тях у хората ги чини телесната смърт, а същите ги прокарва любовта в духа. *Първата*: че смъртта взима човеку всичките преходни неща и той не може като преди ни да ги има, ни да ги ползува. *Втората:* че човек трябва да се прости и с всичките духовни блага, на които са се радвали тялото и душата, а значи и с всякои добро-

детели и със своето безгрешие, сиреч с добрите неща, из които духът човешки може да тегли утеха, блаженство, пък и радост; и по-нататък вече той не може да усърдствува в тях, а е като оня, що е легнал в земята. *Третата:* че смъртта откъсва човека от всяка награда и чест, дето още може да си я заслужи, понеже след нея и на косъм не се стига по-близо до *царството небесно:* остава си с това, дето е спечелено тука.

Та тия три работи ги имаме от смъртта, другояче — от отделянето на душа и тяло. Ала понеже и любовта ни към господа бога „е силна като смърт", тя пък усмъртва човека в духовен образ и по свой си начин дели душата от тялото. Прочее туй става наистина кога човек се отдаде изцяло богу и се отърси от своето „Аз" така, че сам със себе си да се раздели. То обаче иде чрез прекомерна сила на любовта, дарена да убива с милост. Пък и така ѝ викат: *сладка болест и жива смърт*, туй е любовта; туй е, понеже умирането такова е излияние на вечния живот, ама и смърт за плътския, в който човекът живее своя си живот за своята си полза.

Най-много ги носи ония три работи човеку тая сладка любовна смърт тогава само, когато е дотам силна, че го убие истински, а не само го разболее. Както иначе става с много люде, тлеещи дълго в болест, преди да умрат. Други някои пък не боледуват дълго. А още по-други умират тутакси. Пак така има и такива, дето надълго се мислят, преди да се оттърват от Аз-а си, та да се отдадат всецяло богу. Тия твърде често правят така, все едно че са искали да напуснат тялото и да умрат, а пък после се завтичат назад и стръвно дирят още някоя изгода; та тия, ще ви река, за тях си, а не пречисто и ради бога, все в нещо търсят да са заети. И дълго не умират истински, ами лежат на одъра си смъртен, болни́ци в упорството си. Докато накрай ги не осени божията благодат, сиреч: любовта, и не надделее у тях, та да измрат до корен в себелюбие. Човешки живот и естество са тия себелюбие и себевлюбване, затуй нищо друго не ги убива, а само *любовта, силна като смърт;* другояче не може се умъртви естеството ни. И ето защо скърцат зъби в адови мъки тия, що са в ада: жадни са те за ползата си само, като че с нея ще да се освободяха от мъките. Не ми е написано! Иде им вечната смърт, че не е умряло у тях себелюбието, а и не може. И нищо не ще им помогне на света: туй го може само любовта, пък те са напълно отпаднали от нея.

Така любовта не само е силна като плътската смърт, ами е много по̀ и от адовата, която не може да помогне на подвъргнатия на мъки, а́ко е вечна; щото любовната смърт е веща в убиването на страсти плътски и самолюбие и туй сама. Става то в три степени:

В първата, тая смърт, тоест любовта, разделя човека от преходното: приятел, добро и чест, създания всякакви; и значи той нищо повече няма за ползване, и никой член свой не помръдва за

себе си и по своя воля с предумисъл. Стигне ли се дотука, душата сама и бързо потърсва *духовни* блага, благоговение, молитва, добродетел, смирение, БОГ. В тия тя се учи на усърдие и им се диви в упование и наслада като на всичко, що ѝ е било мило по-преди. Това, защото тези духовни блага са по естество близки на тлените. И понеже Бог така е създал душата, че не бива тя без утеха, дръпне ли се тя от радостите плътски и обърне ли се към духовните, последните на часа ѝ стават онова упование, с което тя много по-против волята си ще да се раздели, отколкото с първите по-преди. Прочее знае се същото най-паче от тия, дето са го изпитали: много по-нетежко е да се отдаде всичкият свят, нежели утеха една, душевна пълнота и друго такова, както някак си става при молитва или в друго някое духовно дело.

Ала всичко туй е само едно почване, сложим ли го редом с идващото по-сетне и за което в човека ще е любовта. Бъде ли „любовта силна като смърт", дохожда и второто в степените: тука човек е отдаден любовно и е накаран да се *сбогува* вече с душевната утеха, сиреч с ония блага, дето казахме одеве; значи оставя се човек гол и бос, ради Бога напуска всичко, в което досега е дишала душата му, не усърдствува в тях, ами само им се радва и ги гледа. Господи! Та кой би могъл да стори това, любовта към тебе да го принуди да те напусне заради тебе? Който не може, любовта към тебе ще го накара! Ще те отхвърли ради тебе самия! Коя ще е тая по-велика и по-скъпа жертва за бога освен него! А колко е чуждо на людете да се ходи при него с него като дан и с него самия да се плаща за него: скръбно малко има от тия, що се отричат от преходните блага плътски, пък и стане ли тъй, те не са запазени от съблазън, идеща отвънка; още по-начесто са вече тия, дето могат да отритнат благата духовни, áко че им е лесно да се отвърнат от плътските Тебе, господи, да те имам, (така казва един от отците) е по-добре от всичко, що светът е давал, дава и ще даде — от време оно чак до Страшния съд! Затуй е трудно оттеглянето духовно.

Колкото и да е преко сили и рядко за срещане такова оттегляне, пак има още една степен, коя още по-възвисява човека и го прави по-съвършен в целта му начална и крайна; тая степен е вече под силата и по силата на любовта, силна като смърт. И туй е, че човек се *отказва от вечен живот* и от богатството вечно, и от всичко, що го е имал по божия воля, сиреч той нищо не взима за своя цел и на нищо се не радва, а се бои да пипа надеждата за вечен живот и да намалява с това мъките си.

Чак това е вярната степен на истинска и пълна отдаденост. В нея ни поема любовта, *силна като смърт*, в тая оттегленост: и убива тя човека в Аз-а му и дели душата от тялото така, че да не иска да е с него нивга и където и да е. Тъй се отделя тя и от тоя свят и отива там, дето е заслужила. А къде другаде ще е за-

служила да отиде, освен при тебе, вечни боже, щом ти трябва да си нейният живот заради смъртта от любов!

И с нас да е така, да помага бог. Амин!

ЗА ВЕРНИЯ РАБ
(проповед по Матея 25, 23)

В светото евангелие ги има думите, дето ще прочетем, казани от господа бога наш: „Хубаво, добри и верни рабе! В малко си бил верен, над много ще те поставя; вляз в радостта на господаря си."

Вижте най-напред какво име му слага господарят ни: „добри рабе", сиреч „благи" и се сетете по-нататък не рече ли той, както е писано на друго място, на едного, що се завтекъл да го пита, като казал: „Учителю благий, какво да сторя, за да наследя живот вечен?", „Защо ме наричаш благ? Никой не е благ освен един бог." Вярно е казано! Всичко, кое е сътворено, не е „благо" или добро по себе си самото и няма нищо друго да е благо освен единия Бог. Хубаво, ала не става ли така, че бог да си противоречи с тия думи. Никак не става! И чувайте защо!

Доколко човекът се отрича от него си ради бога и става едно с него, дотам той е повече бог, нежели човек и творение; ако пък се е напълно освободил от себе си и никому не е слуга, за нищо друго не живее, а само за бога, тогава по благоволение и наистина е същото, което е бог в естеството си, и той няма да знае разлика в себе си между него си и тоя човек. Казах „по благоволение". Значи бог е благ и човекът и той, ама бог е благ по природа, а другият е такъв по благоволение или другояче, животът божи и същността му са се вселили в оня. *Затуй* му вика „добри и верни"; добър е тоя верен раб божи пред бога не с някое си благо, ами с това, че е един и същ с него. Другаде бях казал, че животът божи и същността му са и у камъка, и у дървото, и у всякакви други творения, дето само им липсва душевно блаженство. У тоя раб обаче бог е по такъв начин, че оня е блажен и добър. Понеже той е в него по Своя воля, сиреч „благоволи", и живее у него и чрез него *така блажено и съзнато*, както е и у себе си, и по себе си. Поради *туй* рабът е блажен и добър; и ето, казват му, „Хубаво, добри и верни рабе!. . . вляз в радостта на господаря си."

Та казано беше защо е добър; сега нека видим *верността* му. „В малко си бил верен, над много ще те поставя!" Добре, ама кое е „малкото", дето е бил верен верният раб? Всичкото много, което бог е сътворил по небето и земята, всичкото, що не е той, ще да е *малко*, речем ли да го мерим с него. А пък в това и над това е бил верен добрият раб божи. И как, сега ще чуете!

Бог е турил тоя си слуга по средата, между време и вечност; и в никое от двете той не е окован, ами стои свободен поради разума си и с воля. Туй го е освободило от всичко: с разума си рабът

може да ходи далече зад нещата, а с волята си — да се отрича от тях, па и от себе си или иначе — от онова, що не е сътворил бог и не е той самият. Разумно рабът се е въздигнал от нещата и е въздал така слава богу, предал ги на неговото непричинено естество, а и сам себе си, понеже нали е творение. И е оставил своето Аз и всичко така, че волята му, сътворена и тя, да не попипва нито едно сътворено нещо. Истина ви казвам! У всеки, който верен, бог чувствува неизказано велика радост и иска ли някой си да я отнеме, ще открадне живота му, цялото му битие и всичката му божественост. Не бойте се! Не ще се намери такъв, пък и тази радост ви е близка, понеже е у вас. И няма сред вас някой, дето да е неготов, неумеещ и малък в знанието си или далече от нея, та да не може да намери радостта у него си и в цялата ѝ сила на благо и знание, преди още да е излязъл от черквата, ако ли не тъкмо сега, когато ви го казвам; та казвам ви: всеки може да я намери радостта у себе си, да я вкуси и да я има, и туй е толкова вярно, колкото бог е бог, пък аз — човек! Бъдете твърди в това, понеже е истина и едната истина ви го казва. А иначе искам да ви го докажа и покажа в една история, дето стои написана в Евангелието“:

Веднъж уморен от път, щото трябваше да мине от Иудея та чак в Галилея през Самария, седеше си тъй Иисус при един извор, Иакововия. Дохожда една жена от Самария, от езичниците значи, да си начерпи вода, а Иисус ѝ казва: дай ми да пия. А жената самарянка пък: как ти, бидейки иудеин, искаш да пиеш от мене, която съм жена самарянка? Защото иудеите нямат сношение със самаряните. Иисус и отговори и рече: да би знаела дара божий, и кой е оня, който ти го казва: дай ми да пия, ти сама би изпросила от него, и той би ти дал вода жива. . ., а който пие от водата, която аз ще му дам, той во веки няма да ожеднее; но водата, която ще му дам, ще стане в него извор с вода, която тече в живот вечен. А жената, трогната от думите му, приде към извора понаблизо и рече: господине, дай ми тая вода, за да не ожеднявам и да не дохождам тук да вадя. Иисус ѝ казва: иди повикай мъжа си и дойди тука. Отговори жената и рече: нямам мъж. Иисус ѝ казва: добре каза, че мъж нямаш; защото петима мъжа си имала, и тоя, когото сега имаш, не ти е мъж. Тогаз тя изпуснала почерпалото и стомната си, па рекла: господине, виждам че си пророк, но кой? Зная, че ще дойде Месия, наричан Христос; когато той дойде, всичко ще ни се възвести. Жено, казва ѝ Иисус, Аз съм който говоря с тебе. Тез слова ѝ изпълнили сърцето и питала жената: господине, нашите бащи се покланяха в тая планина, а вие казвате, че в Йерусалим е мястото, дето трябва да се покланяме, та кажи, къде ще да е верното място за молитва. А Иисус и казва: жено, повярвай ми, че настъпва час, когато нито в тая планина, нито в Йерусалим ще са поклоните на Отца. Вие се кланяте на това, което не знаете, а ние се кланяме на това, което знаем, защото

спасението е от иудеите. Но иде час и дошъл е вече, когато истинските поклонници ще се поклонят на Отца с дух и с истина, защото Отец иска такива да бъдат, които му се покланят. Пък жената беше толкова пълна от него, че се даже преизпълни и като преливаше от вяра, взе да проповядва и да вика с гласа си, та всичко, що беше видяло окото ѝ, да го принесе богу и да го преизпълни, както и беше тя самата.

Вижте хубаво! Туй станало, когато тя повикала „мъжа си". Нивга се не открива в душата бог изцяло и без чудене, ако не е доведен мъжа в душата: тоз мъж е свободната воля. Жено, казва Иисус, пет мъжа си имала, и тоя, когото сега имаш, не ти е мъж; това право си каза. Кои са тия петима мъжа? Сетивата пет! Грешала е тя с тях и затуй вече ги няма. А *тоя, който сега го има?* Тъкмо тоя е свободната ѝ воля, която не е нейна, понеже е свързана с грехове и самарянката няма власт над тях; прочее над туй, дето нямаме власт, нямаме и собственост, не е наше; то е на оногова, който има силата.

Ще река и по-нататък: Щом човекът е над волята си (в благодеянието) и е готов да я едини с тоя на бога всецяло и неделимо, той ще каже като жената: Господи, кажи де да се моля и що да сторя, та да съм в истината. А Иисус ще „отвърне", сиреч ще се „открие" в цялата си истина, какъвто е и ще преизпълни човека, дето ще прелее от вяра и благодат божа, както станало и с жената при извора; а тя най-напред не можела. Затуй казах одеве: няма сред вас никой, дето да е неготов, неумеещ или малък в знанието си; наопаки, всеки е готов с волята си и чрез божия благодат смело и неотвратимо да се съедини с божията воля, рече ли за сърцето си: „Господи, покажи ми волята си и укрепи ме да я изпълня!" — и господ бог ще го стори, щото е истински живот и ще я прави в оная пълнота, в която я дал на жената самарянка. Виждайте. И на всеки от вас, и на най-малкия, и на най-простия, той може да се случи, преди да е излязъл от черквата, пък и още докато ви говоря — и истина ви казвам, както е истина, че бог живее, а аз съм човек! Затуй — не плашете се! Таз радост не ви е далечна, търсите ли я мъдро.

А сега нека се върна към думите господни „В малко си бил верен, над много ще те поставя. . .". Кое е това „много" вече като божие благо, а не като сътворено, за което стана реч. Многото благо е туй, дето е разпределено и отсъдено по всичките неща и създания, които са облажени и добри от него — по небето и по земята! Защото никой не е добър иначе, няма блаженство и добрина, освен от него: нему е всяко добро, благо; той му е стопанин. И всичко, що може да се каже за бога, да се познае, разбере, проследи и докаже, е към това „стопанство" господне. Над туй всичкото иска той да тури своя раб, понеже е бил добър и верен в малкото. Сега тоя е станал господар на многото — ала пак е *друг*: и спроти това са двамата, едно и самосъщност, а не това или онова, или пък тука и там.

„Над много ще те поставя“ ще рече: „Остави зад тебе си всичко сътворено, всичко разделено, всяко добро, дето е нецяло, и над, това искам да те сложа, сиреч в несътвореното, неделеното и всецяло добро, което към аз!“ Затова и казва той: „влез в радостта на господаря си“ все едно, че иска да каже: „Излез от всяка една радост, дето няма самосъщност, и влез в неподелената, която е такава, каквато е от себе си и из себе си!“ Тя пък не е някоя друга, ами е радостта господня. „Радост господня“ — чувайте какви думи! И как да ви го кажа туй, как да го изговоря, щом е, което никой го не схваща и не може да вникне в него? Ала все таки — задръжте, дето ще ви го кажа! „Радостта господня“ е сам господ и нищо друго. А „господ“ пък — живият, самосъщният, чисто явствуващият разум, що има сам себе си за предмет и — во веки такъв — е у себе си и живее! Тук не му дадох определяне никакво; даже му отнех каквото и да е: тъй, понеже той сам-самият е определянето на неопределимото и живее, и е, и е душевно блажен, щото е. Добре вижте! — това е „радостта господня“ и сам „господ“, и натука праща той тоя си раб, кога му казва: „Хубаво, добри и верни рабе! В малко си бил верен, над много ще те поставя; влез в радостта на господаря си.“

Да станем и ние добри и верни, та да ни призове господ бог и да ни пусне в радостта си и во веки да сме в него, а той — в нас, помози, боже! Амин!

ДАНТЕ АЛИГИЕРИ
(1265 г. — 1321 г.)

Роден във Флоренция в семейство на небогат дворянин, още в младостта си великият поет бил въвлечен в борбата на враждуващите групировки на гвелфите и гибелините (дворяни, привърженици на идеята за немската имперска хегемония в Италия) на страната на т. нар. „бели гвелфи". До изгнанието си от Флоренция през 1300 г. Данте бил не само политически деец в своя роден град, но и поет, силно повлиян от провансалската и болонската поетическа школа, които пък били вдъхновявани от куртоазно-мистическите идеи за „високата любов" и духовното служене на идеалната Дама. Наред обаче с тази мистико-куртоазна линия, в духа на Данте, особено след изгнанието му, се засилила и идеята за обединение на Италия върху принципа на мъдрата и просветена еднолична монархия, която да възкреси блестящите традиции на императорския Рим. Данте бил и философ, силно повлиян от томитския перипатетизъм, но също и от средновековния платонизъм. Синтезът между мистическото служене на идеала, гражданското служене на своята нация и философското служене на онтологично-космическата „справедливост" Данте разгърнал в трактата си „Пир", а след това вече с поразителен поетически титанизъм в „Божествена комедия". Интересни за етиката са и коментариите към собствените му сонети в ранния му трактат „Нов живот". Данте умира в изгнание след многогодишно скиталчество из различни италиански дворове, където надеждата му да възпламени италианските монарси за своите идеи и за разума въобще не го напуснала въпреки всички претърпени страдания.

Откъсът е от изданието „Dante Alighieri. Il Convivio. Torino. Tipografico Eg—Torinese 1927 г. Превел от италиански Иван Тонкин.

„ПИР"

Трактат III

II. Любов в истинското значение и разбиране на тази дума не е нищо друго освен духовното сливане на душата с нейния любим предмет; към това сливане душата поради своята природа започва да се стреми рано или късно в зависимост от това, дали е свободна или възпрепятствувана. Причината за тази природна склонност може да бъде следната: всяка субстанционална форма произтича от своята първопричина, каквато е бог, така както това е написано в книгата „За причините", но не е тя, тъй като е съвсем проста, която определя различията на тези форми, а вторичните причини и материята, в която бог се спуска. Поради това в същата книга, когато става дума за влиянието на божествените блага, е написано: „Благата и даровете стават съвсем различни поради участието на предмета, който ги приема". Тъй като всяко действие зависи от причината си, както казва Алпетрагий, когато твърди, че всичко онова, което има своята първопричина за кръгло тяло, така или иначе трябва да бъде кръгло,

всяка форма така или иначе трябва да бъде съпричастна на божествената природа но не че божествената природа е разпределена и предадена в отделните форми, а те са й съпричастни по същия начин, както отделни звезди са съпричастни в предмета на Слънцето. И колкото формата е по-благородна, толкова повече тя съдържа в себе си тази божествена природа; затова човешката природа, която е най-благородната форма от всички, които се раждат под небето, получава от божествената природа повече, отколкото всяка друга. А тъй като желанието да бъдем в бога в най-голяма степен отговаря на природата, защото според това, което четем в споменатата по-горе книга, „първо е битието и преди него нищо няма" — естествено е човешката душа с цялата си страст да се стреми към битието; и тъй като нейното битие зависи от бога и за него тя се пази, естествено е тя да желае и да иска сливане с бога, за да може тя да заздрави своето битие. А щом божественото благо се проявява в природните блага и разума, естествено се налага изводът, че колкото по-бързо и по-здраво човешката душа се слива с тези блага по духовен път, толкова тези блага са по-съвършени, те проявяват своето съвършенство в зависимост от яснотата или неяснотата на душевното познание Това сливане ние наричаме любов, благодарение на която могат да се познаят качествата на душата, като се наблюдават отвън тези, които тя обича.

III. Не без основание казвам, че тази любов действува в моя ум, обаче това се казва, и то с разумно основание, за да може да се разбере, каква е тази любов, като се взема под внимание и мястото, където тя действува. Затова трябва да се знае, че всяка вещ притежава, както вече се отбелязва, своя особена любов. Така простите тела имат пораждаща се в тях самите природна любов към собственото им място и затова земята всякога ги притегля надолу към своя център, огънят изпитва любов към горното окръжение, което опасва Небето и Луната, и затова винаги се издига към него. Първите съставни тела, каквито са минералите, изпитват любов към мястото, където им е предопределено да се раждат, затова виждаме, че магнитът винаги получава своята сила от мястото на рождението си. При растенията, първите живи тела, любовта към определени места, съответствуваща на тяхната природна организация, е повече от очевидна, ние забелязваме, че едни растения търсят убежище до водите, други — по планинските хребети, трети — по склоновете и планинските подножия; ако бъдат насадени на друго място, те или загиват напълно, или живеят, линеейки, като същества, откъснати от това, което им е близко. Дивите зверове изпитват по-явна любов не само към местата, но ние виждаме, че те са обичат един друг. На хората е присъща любовта към съвършените и чистите предмети. И тъй като човек, въпреки че неговата форма представлява единна същност, помества в себе си благодарение на своето благородство природата на

всички тези видове вещи, той може да притежава и притежава всички тези видове любов.

Работата е в това, че според природата на простото тяло, преобладаваща в субекта, той естествено обича да се устремява надолу; и затова той, когато движи своето тяло нагоре, повече се уморява. Съгласно природата на съставните тела той обича мястото и времето на своето възникване; и затова всеки естествено притежава по-голяма телесна сила в мястото, където той се е родил и във времето на рождението си, а не някъде другаде и кога да е. Така в разказите за Херакъл на великия Овидий, на Лукан и на другите поети, ние четем, че по време на борбата на Херакъл с гиганта на име Антей, всеки път, когато гигантът се уморявал и лягал на земята, прострян върху нея или по собствено желание, или от силата на Херакъл, в него напълно се възвръщала силата и мощта на земята, на която и от която той бил роден. Като забелязал това, Херакъл накрая сграбчил, стиснал здраво Антей и като го вдигнал над земята, толкова дълго го държал така, без да му позволява да се докосне до земята, че накрая го надвил и убил. Както свидетелстват писанията, тази битка станала в Африка.

Според третата природа на човека — растителната, на човека е присъща любовта към определена храна, като при това за него имат значение не нейните вкусови качества, а хранителните; такава храна прави човешкия организъм много по-съвършен, за разлика от другата, която го прави несъвършен. В зависимост от храната, която хората употребяват, те стават или красиви, стройни, цветущи, или хилави. Четвъртата природа, животинската, т. е. чувствената, е обусловена у човека от друг вид любов, основана на чувственото видение, както при животните; и тази любов у човека най-много се нуждае от управление и контрол, заради нейните необуздани прояви, най-вече в удоволствията, получавани от вкуса и от осезанието. Накрая съгласно неговата пета и най-висша природа — същинско човешката или, по-добре казано, ангелската, т. е. разумната, човек изпитва любов към истината и добродетелта; от тази любов се ражда истинското и съвършеното приятелство между добродетелните люде, за която говори Философът в осма книга на „Етика“.

Тъй като природата се основава на разума, както вече доказах, когато казах, че „Любов смущава със своята реч моя разум“, казах го, за да се разбере, че се има предвид точно такава любов, пораждана от тази най-благородна природа, т. е. любов към истината и добродетелта, и да не би да се появи съмнение, че моята любов е насочена към чувствените наслаждения. По-нататък ще говоря за очарованието на словото Любов, което потвърждава постоянството и пламенността на моята любов. Признавам, че това очарование е „толкова силно. . ., че възхитеният ми разум е смутен“. Аз казвам истината, тъй като мислите ми, заети с тази дама, не един път бяха готови да я видят такава, че аз преставах

да ги разбирам и се смущавах дотолкова, че изглеждах объркан; подобно на човек, който отначало ясно различава близките предмети, след това, като продължава да се взира, ги вижда по-неясни, а още по-нататък започва да се съмнява дали въобще ги вижда и накрая той изгубва зрителната линия с тях и вече нищо не вижда.

Трактат IV

XX. Когато по-нататък се казва: „И както тъмнопурпурният цвят не се е изгубил в черния. . .“, текстът преминава тъм търсеното определение за благородство, за което много хора се изказват погрешно. И така, като прави извод от казаното преди това, текстът гласи: по такъв начин всяка добродетел, т. е. привичният избор, състоящ се в придържане към средния път, ще произтича от нея, т. е. от благородството. И като пример привежда този с цвета· както тъмнопурпурният цвят се ражда от черния, така и добродетелта се ражда от благородството. Тъмнопурпурният цвят се образува от смесването на пурпурния и черния, но с преобладание на черния, от който този цвят получава и названието си; точно така и добродетелта е някаква смесица от благородство и страст, но тъй като в нея преобладава благородството, добродетелта получава от него названието си и се нарича доброта. По-нататък на основание на вече казаното, текстът твърди, че никой не трябва „да се гордее с наследствено благородство“, като уверява, че принадлежи към знаменит род, ако той самият не притежава достойнствата на своите деди. И на това място пояснява, че божественият дар на благородството може да го даде единствено бог, за когото всички са равни, както свидетелствува за това светото писание И нека на никого не изглежда прекалено високопарен изразът: „Сякаш в него се е въплътил полубожественият дух“; защото, както бе разгледано по-горе, в седма глава на трети трактат, както има много подли и скотоподобни хора, то точно така има и изключително благородни и едва ли не равни на бога хора, и това го доказва Аристотел в седма книга на „Етика“, като се позовава на текста от Омир. Затова нека да не казва някой от флорентинския род Уберти или от миланския Висконти: „Аз съм благороден, защото принадлежа към еди-кой си род“, защото божествените семена попадат не в рода, т. е. в семейството, а в отделните личности и, както ще бъде доказано по-долу, не родът прави благородни отделните личности, а отделната личност прави рода благороден. По-нататък, когато се казва: „Благородството ни се дава от самия бог“, основният дар е влят отгоре и този дар е наистина божествен според думите на Апостола: „Всяка превъзходна дарба и всеки съвършен дар произхождат отгоре, от Отеца на светлината.“ По такъв начин канцоната потвърждава, че само бог дарява тази милост на душата на този, който е съвършен в преде-

лите на своите възможности, подготвен и предразположен за приемането на това божествено въздействие. Защото съгласно думите на философа във втора книга на „За душата“ „вещите следва да бъдат предразположени към въздействието на движещите ги начала и към възприятие на действията им“. Затова, ако душата е несъвършено устроена, тя не е предразположена към възприятие на това благословено и божествено влияние: така както, ако един скъпоценен камък е несъвършен, той не може да възприеме божествената сила, както е казал благородният Гудио Гуиницели в една от своите канцони, която започва с думите: „Любовта намира убежище в благородното сърце“. Душата на някой човек може да бъде несъвършена поради своя строеж, в зависимост от възрастта на този човек; в такава душа божественият лъч не просиява никога. Тези хора, чиято душа е лишена от божествената светлина, могат да кажат за себе си, че те са като долини, изложени на север, или подземни пещери, където никога не прониква слънчев лъч, а ако проникне, това може да стане само ако е отразен.

Накрая канцоната стига до извода и казва въз основа на казаното преди това (а именно, че добродетелите са плод на благородството и че бог го поставя в благоразположената душа), че за някои, т. е. за тези, които притежават интелект, а те не са много, е напълно очевидно, че човешкото благородство не е нищо друго, а „семе на блаженството“, „което Бог посява само в хармонично същество“ — с други думи, в същество, което във всяко отношение е съвършено и предразположено за това. Защото, ако добродетелите са плодове на благородството, а блаженството е наслаждение, предизвикано от тях, то е очевидно, че, както се каза, благородството е семе на блаженството. Ако се разгледа внимателно, това определение обхваща всичките четири причини, а именно — материалната, формалната, действената и крайната: материалната, понеже се каза „в хармонично същество“, което е материя и субект на благородство; формална, понеже се каза, че то е „семе“; действена, понеже се каза, че „бог го дарява“, и крайна, понеже става дума за семена на „блаженството“. Така се определя това наше благо, което се спуска у нас от висша и духовна сила, така както в скъпоценен камък се спуска сила от най-благородното небесно тяло.

XXI. За да се опознае по-съвършено човешката доброта, понеже тя служи у нас за начало на всяко добро и се нарича благородство, в тази специална глава следва да бъде изяснено по какъв начин тази доброта идва в нас; тя идва в нас по два пътя — първоначално по естествен, а след това по богословски, т. е. по божествен и духовен. Най-напред трябва да се знае, че човек се състои от душа и от тяло; но тази доброта се намира в душата под формата на гореспоменатото семе на божествената сила. Наистина различните философи по различен начин разсъждават за от-

личителните признаци на нашата душа: така Авицена и Алгазел допускат, че душите сами по себе си поначало са благородни или подли; Платон и други считат, че душите произлизат от звездите и са повече или по-малко благородни в зависимост от благородството, съответствуващо на звездите. Питагор смята, че всички души са еднакво благородни, и то не само човешките, но подобно на тях и душите на дивите зверове и растения, а така също и формите на минералите, и казва, че цялата разлика се съдържа в телата и във формите. Ако всеки от тези философи трябваше да отстоява своето мнение, възможно е да се открие истината във всяко от тях, обаче тъй като те от първи поглед изглеждат твърде далеч от истината, налага се да се направят по-нататъшни разсъждения, като се изходи не от техните мнения, а от мнението на Аристотел и перипатетиците. И затова аз твърдя, че когато човешкото семе попадне в своето влагалище, т. е. в матката, то носи в себе си силата на раждащата душа, силата на небето и силата на свързаните една с друга стихии; това семе зрее и предразполага материята към образуващата сила, пренесена от душата на родителя; образуващата сила подготвя органите за небесната сила, която въвежда душата в живота. Душата е такава, че едва възникнала, тя приема от силата на небесния двигател възможния интелект, който потенциално привлича към себе си всички универсални форми в такава степен, в каквато те се съдържат в неговия производител и в по-малка степен, колкото повече те са отдалечени от първоинтелекта.

Нека никой не се учудва, ако аз се изразявам по начин, по който това изглежда трудно за разбиране; за мен самия също изглежда удивително как е възможно да се обхване с ума и да се представи това зараждане. Това не е предмет, който може да се изясни с думи, с народни думи. Затова на мен ми се иска да кажа заедно с Апостола: „О, бездна от богатства, премъдрост и съждения божи, как необясними са съдбините и незнайни са пътищата твои!“ И тъй като съставът на семената може да бъде по-добър или по-лош и тъй като разположението на небето може да благоприятствува за добър, по-добър или най-добър плод (а то се мени под влиянието на съзвездията, които непрекъснато променят положението си), случва се така, че от човешкото семе и от тези сили се получава душа, повече или по-малко чиста; в зависимост от нейната чистота в нея се спуска отгоре възможната интелектуална сила, за която говорихме по-горе. А ако се случи, поради чистотата на приемащата душа, интелектуалната сила да се окаже очистена от каквото и да е присъствие на телесност, то божествената доброта в душата се увеличава като в съд с достатъчна вместимост за нейното побиране и затова тази сила расте в душата в зависимост от нейната предразположеност. Тази е силата и семето на блаженството, за които става дума. Гореказаното е в съгласие с мнението на Тулий [Цицерон] в книгата му „За старостта“,

където той от името на Катон казва: „Небесната душа се спуска от височайшата обител в нас, в място, което е противопоказно за божествената природа и за вечността.“ В такава душа съжителстват нейната собствена сила, а също и интелектуалната и божествената сила, т. е. душата изпитва влиянието, за което говорим; затова в книгата „За причините“ е написано: „Всяка благородна душа има три прояви, а именно —животинска, интелектуална и божествена.“ Някои се придържат към друго мнение, като твърдят, че ако всичките споменати по-горе сили, се намират в най-добро разположение, съгласувани помежду си относно създаването на една душа, то в нея би се спуснало такова количество божественост, че би се получило нещо като втори превъплътен бог. И това е почти всичко, което може да се каже по отношение на естествения, физическия път на създаване на човека.

За богословския път може да се каже, че едва когато висшето божество, т. е. Бог, види своята твар подготвена да приеме неговия дар, той я надарява толкова по-щедро, колкото повече тя е подготвена за неговото приемане. А тъй като тези дарове идват от неописуемата милост, а божествената милост е присъща на Светия дух, те се наричат дарове на Светия дух. Тези дарове според пророка Исай са седем, а именно Премъдрост, Разум, Съвет, Сила, Знание, Благочестие и Страх господен. О, добри кълнове, о, добри и дивни посеви! О, дивен и благ сеяч, който само чака, щото човешката природа да му подготви почвата за посев! При това трябва да се има предвид, че първият и най-благородният кълн, израстващ от това семе, за да роди плодове, това е духовното влечение, което на гръцки се нарича „hormen“. И ако този израстък не израсне както трябва, и не се отглежда както трябва, и не бъде приучен да расте направо, то самият посев не струва нищо и би било по-добре той въобще да не е бил посяван. А тъй като свети Августин, а така също и Аристотел във втора книга на „Етика“ изискват, щото човек да привикне да постъпва добре и да обуздава своите страсти, за да може споменатият израстък да затвърди добрите навици и да затвърди своята прямота така, че той да бъде плодовит и от неговите плодове да изтича сладостта на човешкото блаженство.

XXII. И така, като оставям настрана мнението, което са си съставили за това философа Епикур, а така също и Зенон, възнамерявам в общи черти да изложа правдивото мнение на Аристотел и на другите перипатетици. Както вече се каза по-горе, от божествената доброта, посята и влята в нас от самото начало на нашето зараждане, се ражда един кълн, който гърците наричат „hormen“, т. е. влечението на нашата духовна природа. И подобно на растенията, които в началото на тяхното израстване почти не се различават едно от друго, а след това според съзряването им те не си приличат в същата степен, когато са си приличали помежду си като тревни израстъци на различните растения. Това сход-

ство съществува не само сред хората, но и сред зверовете; това проличава в обстоятелството, че всяко животно, било то разумно или диво, щом се роди, обича само себе си и се бои, избягва и ненавижда всичко онова, което е враждебно към него. С течение на времето между влечението на един човек и влечението на друг човек възниква различие. Както казва Апостола: „Не знаете ли, че мнозина се състезават, но само един побеждава?", така и тези човешки влечения първоначално се отправят по различни пътеки, но само една пътека ни води към нашето благополучие. И затова, пренебрегвайки всички останали, следва в нашите разсъждения да се придържаме към този път, който добре започва.

И така аз твърдя, че живото същество отначало обича самото себе си, тъй като не може да различава другите, след това започва да различава предметите и явленията, които в по-голяма или по-малка степен са му приятни, а така също и тези, които предизвикват у него по-голяма или по-малка ненавист; то се привързва към тях или ги избягва не само като познава едни предмети и явления в другите, които то обича по-малко, но ги различава и в себе си, когото обича повече от всичко. Човек, като опознае себе си, той повече обича в себе си това, което е повече благородно; и понеже у човека духът е по-благороден от тялото, човек обича повече духа от тялото И така, тъй като той обича преди всичко себе си, а след себе си и останалите вещи и тъй като обича най-много най-хубавата част от себе си, то е очевидно, че той обича духа по-силно, отколкото тялото или нещо друго: този дух човек по природа трябва да обича повече от всичко. И така, ако умът всякога се наслаждава от общуването с любим предмет, така и общуването с предмета, който обичаме повече от всичко, доставя наслаждение повече от всичко. А това, което доставя най-голямо наслаждение, то е нашето щастие и нашето блаженство, над което не съществува по-голямо и равно на него наслаждение.

И нека никой не казва, че всяко влечение е духовно, защото тук под дух се разбира само това, което се отнася до разумната област, т. е. до волята и интелекта, така че ако някой поиска да нарече чувственото влечение духовно, то това тук е неуместно и е лишено от всякакво основание, защото никой не се съмнява в това, че разумното влечение, за което става дума, е по-благородно от чувственото, а затова и по-достойно за любов. Наистина използването на нашия дух има две страни — практическа и съзерцателна (практическа означава същото, каквото и действена), и едната, и другата доставят висше наслаждение, но съзерцателната в по-голяма степен, както се каза за това по-горе. Практическото използване на духа, това е нашето добродетелно действие, т. е. приличното, предпазливото, умереното, твърдото и справедливо действие; съзерцателното използване на духа, това е съзерцаване творенията на Бога и природата, а не нашето действие. Както едното, така и другото са нашето блаженство и висше ща-

стие и в това лесно можем да се убедим; щастието, това е сладостта от гореказаното семе, което явно започва да се показва; но много често сладостта от това семе не се изпитва поради лошото отглеждане и от това, че неговото развитие е било нарушено. Достигането на сладостта от блаженството е възможно с помощта на постоянни корекции и постоянни грижи; защото на развитието на семето може да се въздействува, като то се насочи натам, накъдето първоначално не е тръгнало, така че накрая то да даде желания плод; този начин е подобен на присаждането на чужда природа върху друг корен. Затова никой не може да бъде извинен; защото, ако човек не получи необходимите зърна от своя природен корен, той отлично може да ги придобие по пътя на присаждането. О, ако хората наистина се подлагаха на това присаждане, на него биха могли да се подложат всички онези, които избиват настрани от здравия корен.

Наистина от тези две употреби на нашия дух, едната е изпълнена с повече блаженство отколкото другата; такава употреба е съзерцателната, която в чист вид е най-благородната употреба на нашата способност, която благодарение на споменатата погоре вродена любов повече от всичко е достойна да бъде обичана, тъй като тя е интелектът. Тази способност не може да намери в нашия живот своята най-съвършена употреба — тази употреба се изразява в съзерцание на Бога в нас като висше умодостижимо начало — само дотолкова, доколкото тя съзерцава и преценява Него в неговите прояви. Ние наричаме висше блаженство блаженството от действения живот, както ни учи Евангелието от Марк, ако се зачетем в него внимателно. Марк казва, че Мария Магдалена, Мария Якова и Мария Соломия се отправили да търсят Спасителя в гробницата и не го намерили, но намерили един юноша, облечен в бяла дреха, който им казал: „Вие търсите Спасителя, а аз ви казвам, че той не е тук; но не се бойте от това, а идете и кажете на неговите ученици и на Петър, че той ще ги изпревари в Галилея, и там ще го видите, както ви е казал.“ Зад тези жени могат да се разберат три направления в учението за действения живот, а именно епикурейци, стоици и перипатетици, които се отправят към гробницата, т. е. към съвременния свят, който е вместилище на тленни вещи, където те търсят Спасителя, т. е. блаженството, и не го намират, намират юношата с белите дрехи, който според свидетелството на Матея, а така също и на другите, бил ангел господен. Ненапразно Матей е казал: „Ангел Небесен слезе от небето, пристъпи, отмести камъка от вратата и седеше на него; видът му беше като на мълния, а дрехата му бяла като сняг.“

Този ангел и това наше благородство, излизащи, както вече се каза от Бога, който говори в нашия разум и се обръща към всяко от тези направления, т. е. към всеки, който търси в действения живот блаженството, което тук няма да намери; но нека ангелът

да отиде и да каже това на учениците и на Петър, т. е. на тези, които го търсят, и на тези, които са се отбили от пътя като Петър, който се отрече от него, и нека той да каже, че ще ги изпревари в Галилея; с други думи, блаженството ще ги изпревари в Галилея, т. е. в съзерцанието. Галилея означава белота. Белотата е цвят, изпълнен с телесна светлина повече от който и да е друг; подобно на него и съзерцанието е повече пълно с духовна светлина повече от всичко друго, което съществува на земята. Ангелът казва: „Той ще ви изпревари", а не казва: „Той ще бъде с вас", като с това дава да се разбере, че в нашето съзерцание Бог всякога ще ни изпреварва и ние тук никога не ще можем да го достигнем като наше висше блаженство. И казва още: „Там вие ще го видите, както ви е казал", т. е. там вие ще вкусите неговата сладост, с други думи — блаженството, което ви е било обещано. И така става ясно, че нашето блаженство (щастието, за което става дума) ние преди всичко можем да го намерим като несъвършено в действения живот, т. е. в използването на нравствените добродетели, а след това почти съвършено в използването на интелектуалните добродетели. Тези две действия са най-бързите и кратките пътища, водещи към висшето блаженство, което тук е невъзможно да достигнем, както става ясно от това, което се каза.

ФРАНЧЕСКО ПЕТРАРКА
(1304 г. — 1374 г.)

Роден е в Арецо (Тоскана) в семейство на флорентински изгнаници. Прекарва голяма част от живота си в Авиньон (Франция). Там зърва онази жена, която вдъхновява поетическия му живот за много години напред—Лаура. Ако в душата на Данте куртоазната идея синтетично прелива в политическата и метафизическата, в душата на Петрарка тя конфликтно се противопоставя и на пристрастието му към етиката на стоиците и на тревожната му съвест на християнски „грешник", чийто идеал е Августин. В тази връзка моралният светоглед на поета и мислителя е вътрешнопротиворечив. В своите писма той никъде не споменава дори името на Лаура, а неговите „Писма за всекидневните ми дела" и „Старчески писма" заемат внушително място в творчеството му. Петрарка пише и фиктивни писма до велики римляни от миналото — напр. до Цицерон, Сенека и др., в които полемически развива своите промонархически идеи. Когато пише на своя брат, който е монах, Петрарка се кае за суетните си пристрастия към „езическата мъдрост", когато пише на приятеля си Бокачо, е най-вече стоик, но все пак всичко обединява неговото ренесансово самоусещане за собствено достойнство, основано върху личните способности и ерудиция — на индивидуалния гений.

Откъсите са от изданията: Francesco Petrarca, „Le Familiari", 1977 г. и от Francesco Petrarca — „Secretum", Enaudi, Torino, 1977 г. Превод от латински Албена Мирчева.

МОЯТА ТАЙНА

Под формата на диалог между Франциск (Петрарка) и Августин Блажени, негов духовен наставник, се обсъждат различни морално-етични проблеми в техния философски аспект. Произведението се състои от три книги (беседи), ясно разграничени по своята тематика. Следващите откъси са подбрани от последната—трета беседа, в която се разискват въпросите,отнасящи се до любовта към славата. С изключителна психологическа проницателност в един привиден спор, изграден върху доводи и контрадоводи, Петрарка изразява своето отношение към тази типично човешка слабост.

Августин:. . . Помисли за тленността и заедно с това за омерзителността на човешките тела — един също толкова благодатен материал за разговор. Помисли за краткотрайността на живота, за която разполагаме с книги, написани от велики хора. Помисли за времето, чиято бързина никой не би могъл да постигне посредством думите. Помисли за смъртта — неизбежна, и за настъпването ѝ — неизвестно, надвиснало над нас по всяко време и на всяко място. Помисли, че хората се лъжат само в едно — като смятат, че могат да отложат това, което не може да бъде отложено; тъй като няма човек, дотолкова забравил за собствената си

природа, който, след като е запитан, да не отговори, че един ден ще умре. . .
Августин: Ти жадуваш за светска слава и за безсмъртие на твоето име повече, отколкото подобава.

Франциск: Откровено признавам, че не мога с никакви средства да обуздая тази своя страст.

Августин: Но ти трябва сериозно да се опасяваш, да не би това твое твърде желано и лишено от смисъл безсмъртие да препречи пътя ти към истинското безсмъртие.

Августин: Наистина ти познаваш славата като име, но изглежда нейната същност, както може да се заключи от делата ти, е непозната за теб; защото, ако я познаваше, ти никога нямаше да се стремиш така пламенно към нея. В действителност било като „бляскава и широко разпространена мълва поради заслуги или към своите съграждани, или към родината, или към целия човешки род", както може да се прочете на едно място у Марк Тулий, било като „често повтаряна за някого мълва, придружена с похвала", както казва същият автор на друго място, и в двата случая ти ще откриеш, че славата не е нищо друго освен мълва.

Августин: И така, това е само полъх, непостоянен ветрец, и още — което би понесъл твърде мъчно — макар и от много хора — това е само полъх. Знам с кого говоря: забелязах, че на никого не са му по-омразни нравите и поведението на тълпата, отколкото на тебе. Виж колко са превратни съжденията ти: развличаш се от одумките на тези, чиито дела осъждаш. Но поне само да се развличаше, а не и да виждаше в тях върха на своето щастие! Всъщност каква е целта на този непрестанен труд, на постоянните ти бдения и на страстния ти порив към знания? Може би ще отговориш, че се учиш на това, което ще ти бъде полезно в живота. Но в действителност ти вече отдавна си изучил всичко необходимо и за живота, и за смъртта. Следователно ти трябваше по-скоро да се опиташ да превърнеш тези знания в действия, отколкото да продължаваш напред в мъчителното познание, където винаги изникват нови тайни, недостъпни загадки и търсенията нямат край. Прибави и това, че ти се трудѝ най-усърдно над тези неща, които биха допаднали на народа, стараейки се да се харесаш именно на тези, които ти се нравят най-малко от всички, като взимаше по нещо ту от поетите, ту от историците, с една дума — като събираше всички цветове на красноречието, за да милваш с тях слуха на публиката.

Франциск: Моля те, пощади ме! Не мога повече да слушам безропотно тези думи.

Августин:. . . Денят на разврътката е отложен за известно време, но равносметката не губи смисъла си. Има ли нещо по-глупаво от това да изразходваш толкова големи усилия за дело, чийто резултат е съмнителен. Зная какво те блазни да не изоставяш започнатото дело: самата надежда да го доведеш до край. И понеже, ако не се лъжа, не е лесно тази надежда да бъде отслабена, аз ще се опитам да я подсиля с думи, за да ти покажа, че дори така тя далеч не е равностойна на толкова голямото ти усърдие.

И тъй, представи си, че имаш в изобилие и време, и свобода, и спокойствие; че са изчезнали и духовната ти вцепененост, и телесната ти умора; че са премахнати всички пречки на съдбата, които, прекъсвайки твоя творчески порив, често са отклонявали препускащото ти перо. Представи си, че всички обстоятелства са се стекли за тебе изключително щастливо, надхвърляйки и мечтите ти. Все пак, какво толкова велико нещо смяташ, че ще сътвориш тогава?

Франциск: Разбира се, някакво блестящо, несбиковено и славно дело.

Августин: Няма особено да ти противореча: да допуснем, че това ще бъде някакво блестящо дело. Но ако само знаеше за колко по-блестящо дело то представлява пречка, ти щеше да се ужасиш от желанието си. Първо бих се осмелил да ти кажа: че това дело най-напред ще откъсне душата ти от всичките ти (по-благопристойни) задължения. Прибави и това, че същото това блестящо дело нито се разпростира нашироко, нито трае дълго, притиснато от ограничено място и време.

Франциск: Известна ми е тази стара и вече изтъркана философска теорийка: че цялата земя е колкото една малка точка, че една година е същото, което са безкрайните години, а пък човешката слава не може да изпълни нито точката, нито годината, и други подобни приказки, които целят да отклонят душата от любовта към славата. Но, моля те, ако имаш някакъв по-солиден довод' изложи ми го, защото знам от опит, че това тук е по-впечатляващо като звучене, отколкото като действително въздействие. Аз не мисля да ставам бог, нито път безсмъртен, нито да владея небето и земята. Достатъчна ми е човешката слава, по нея въздишам и самият аз смъртен, жадувам само смъртното.

Августин: О, колко си нещастен, ако казваш истината! Та ако не се стремиш към безсмъртието и не се грижиш за вечното, ти си изцяло тленен. Напусто са делата ти — никаква надежда не остава.

Франциск: Да ме избави Бог от такова безумие! Умът ми, знаещ всичките ми грижи, ми е свидетел, че винаги съм изгарял от лю-

бов към вечността. Но аз казах само или, ако несъзнателно съм сгрешил, исках да кажа, че се ползувам от смъртните неща и не се мъча да насилвам природата им с невъздържано и ненаситно желание. И така аз се стремя към човешката слава, понеже съзнавам, че и тя, и аз сме смъртни.

Августин: Колкото е разумно това, толкова е и глупаво, че заради едно подухване на вятъра, от което, както сам признаваш, не ще остане и следа, ти изоставяш онова, което ще трае вечно!

Франциск: В никакъв случай не го изоставям, но може би само го отлагам.

Августин: Но колко е опасно отлагането при тази стремителност на изпълненото с несигурност време и при бързото отлитане на живота!

Бих искал да ми отговориш на един въпрос: ако случайно от Този, който единствен поставя граници на живота и на смъртта, ти беше определено да живееш още само една година, и това го знаеше с абсолютна сигурност, как щеше да разпределиш времето си през тази година?

Франциск Разбира се, по най-пестелив и старателен начин, като всячески щях да внимавам то да бъде изразходвано само за значителни и сериозни неща, и мисля, че едва ли има някой толкова безумен и надменен човек, който да не отговори същото.

Августин: Одобрявам отговора ти, но изумлението, което поражда у мене човешката лудост в този случай, не може да бъде предадено нито от моето, нито от перото на който и да било, изучавал някога красноречие. Дори талантът и усилията на всички да се обединят само заради това, тяхното ораторско умение ще бъде сломено от истината.

Франциск: Каква е причината за това толкова силно удивление?

Августин: Тази, че вие сте изключителни скъперници по отношение на сигурните неща и разточителни — за несигурните, а трябва да бъде точно обратното, ако съвсем не сте полудели. Без съмнение срокът от една година, макар и да е твърде кратък, е обещан също от Този, който нито мами, нито може да бъде измамен, и — разпределен на части, може да бъде изразходван по своя воля и последните частици благоразумно да бъдат изразходвани за спасението. Но общата за всички вас и вдъхваща ужас глупост е, че вие без да знаете дали ще имате време за най-висшите, последни нужди, го прахосвате в смешна суета, като че ли то ви е дадено в изобилие. Който има да живее една година, притежава нещо

сигурно, макар и незначително; но който се намира под неопределената власт на смъртта (при която живеете всички вие, смъртните) не може да бъде сигурен нито за една пълна година, нито за един ден, нито дори за един цял час. Този човек, комуто е определено да живее една година, дори и да пропусне първите шест месеца, все пак има на разположение още половин година; а ти, ако пропилееш този ден, каква гаранция имаш за следващия? Ето думите на Цицерон: „Сигурното е, че трябва да умрем, а несигурното — дали това няма да стане още днес", и никой човек не е толкова млад, „та да бъде сигурен, че ще доживее до вечерта". И тъй аз питам и тебе, питам и вас също, смъртни, които алчно се домогвате до бъдното, безгрижни към настоящето: кой знае „дали боговете ще добавят утрешния ден към днешния ни живот".

Франциск: Разбира се, никой, ако трябва да отговоря за себе си и за всички. Но ние се надяваме поне на една година живот, за която според Цицерон никой не е толкова стар, та да не се надява, че му остава.

Августин: Но и на него му изглежда глупава надеждата на старците, както и на младежите, които залагат на неизвестното, вместо на безспорно сигурното.

Нека да допуснем — макар това да е напълно невъзможно,— че ви е гарантиран дълъг и сигурен живот. Не ти ли се струва голямо безумие да прахосаш по-добрите си години и най-хубавата част от живота си било в докарване пред чуждите очи, било в ласкаене на хорските уши, а последните си — най-лоши и непригодни почти за нищо години, които заедно с края на живота донасят и отвращение към него, да запазиш за Бога и за себе си, като че ли спасението на душата ти е последна грижа?

И да е със сигурност навреме, не ти ли се вижда обърнат този ред, при който по-доброто стои по-назад?

Франциск: Но все пак и за моето намерение има някакво основание. Аз разсъждавам по следния начин: докато човек е на земята, той трябва да се стреми към тази слава, на която подобава да се надява в земния си живот; а когато се възкачи на небето — там, където не би и помислил за земната — той ще се наслаждава на истинската голяма слава.
Следователно редът е такъв, че смъртните да се грижат първо за смъртните неща и вечното да следва подир тленното, понеже тази последователност е най-закономерна, докато обратното преминаване — от вечно към тленно — е невъзможно.

Августин: О ти, най-глупаво от всички създание! Значи ти си въобразяваш, че ще имаш всяко едно удоволствие както на небето, така и на земята, и, че по твоя воля и на двете места всичко ще

протича плавно и с най-щастлив изход за тебе. Но тази надежда е мамила многократно хиляди хора и е потопила в ада безброй души, понеже, смятайки, че стоят с единия си крак на земята, а с другия на небето, те не са успели нито да се задържат тук, нито да се изкачат там. Така те са били горчиво излъгани и диханието на живота ги е напуснало внезапно било в цветуща младост, било в разгара на приготовленията. И ти си мислиш, че това, което е сполетяло толкова много хора, не може да сполети и теб?

Ако случайно ти, опазил те Бог, заемайки се с много неща наведнъж, претърпиш провал, каква болка, срам и закъсняло разкаяние ще изпиташ, след като отвличайки се в много и различни неща, ти е убягнало всяко едно поотделно?

Франциск: Дано Всевишният се смили над мене и да не ме постигне това.

Августин: Божието милосърдие разрешава човешкото безумие, но не го оправдава. Не се уповавай твърде много на милосърдието, защото Бог се надсмива над тези, които хранят празни надежди така, както ненавижда лишените от надежда.

Августин: Никога не бих те посъветвал да живееш лишен от слава, но отново ти напомням да не предпочиташ стремежа към славата пред добродетелта, понеже ти знаеш, че славата е нещо като сянка на добродетелта, както тялото не може да не хвърля сянка под лъчите на палещото слънце, така и добродетелта не може да не породи слава под лъчите на всеобхватното Божествено сияние. Затова, който се отказва от истинската слава, явно че се е отказал и от добродетелта, а ако добродетелта бъде отстранена, човешкият живот се оголва и заприличва съвсем на живота на безсловесните твари, склонен да следва само гласа на похотта, която е и едничката любов при животните.

И така, ти трябва да съблюдаваш следното предписание: грижи се за добродетелта и нехай за славата; така междувременно, както казва Катон, колкото по-малко се стремиш към нея, толкова повече ще я имаш. Тук не мога да устоя да не си послужа и с твоето собствено свидетелство: „славата, макар и да бягаш от нея, ще те следва дори против волята ти. . . . . Позна ли това стихче? То е твое. Наистина би изглеждал безумен този, който посред бял ден тича със сетни сили под жаркото слънце, за да види собствената си сянка и да я покаже на останалите; но не по-разумен е и този, който в разгара на живота си препуска до изнемога, за да разнесе славата си надлъж и нашир. Какво следва от това? Нека първият да гони своята цел — нали все пак сянката го следва; но другият нека да задържи на едно място добродетелта — славата няма да изостави такъв човек. Това важи за славата, която съпътствува истинската добродетел. А онази, който се придобива посредством други умения на тялото или на ума, каквито човеш-

ката изобретателност е създала безброй, тя дори не е достойна да носи името слава. Така ти, който се изнуряваш толкова много и на такава възраст в писане на книги, позволи ми да ти кажа, че много грешиш; тъй като, забравяйки за собствените си дела, ти изцяло залягаш над чуждите. И така в празни надежди за слава краткото време на живота ти се изплъзва неусетно.
Франциск: Но какво да направя? Да оставя работите си недовършени? Или е по-разумно да ги ускоря и ако Бог ми разреши, да ги доведа до край? Освободен от тези задължения, аз ще напредвам по-леко към по-велики дела, защото едва ли бих могъл равнодушно да оставя насред пътя едно толкова значително и скъпо за мене произведение.

Августин: Виждам какво ти куца. Ти предпочиташ да изгубиш себе си, но не и твоите книжлета. Все пак аз ще изпълня своя дълг докрай — до каква степен ще успея, зависи от тебе, но поне ще бъда честен.

Отхвърли от себе си огромното бреме на историята: подвизите на римляните са се прославили и чрез собствения си блясък, и благодарение на други поетични таланти. Напусни Африка и я остави на нейните господари; няма да увеличиш нито собствената си, нито славата на твоя Сципион: той не може да се изкачи по-нависоко, а пък ти се катериш към него по заобиколни пътеки. И така, след като захвърлиш всичко това, върни се най-после към самия себе си (стигнах отново до там, откъдето започнах) и се замисли за смъртта, до която постепенно и неусетно се приближаваш. Разкъсай завесите, разпръсни мрака и устреми взора си към нея. Внимавай да не пропуснеш нито един ден и нито една нощ без съзнанието за твоя сетен миг. Всичко, което имаш пред очите си или в мислите си, свеждай единствено до това. Менят се небето, земята, моретата — на какво тогава може да се надява човекът, най-крехкото от всички същества? Менят се времената, редувайки се непрестанно едно с друго, и ако смяташ, че само ти можеш да останеш непроменен, лъжеш се, защото, както изящно се изразява Флак:

„Луната скоро своя образ ще изпълни пак,
но ний угасваме веднъж завинаги".

Затова всеки път, когато гледаш как пролетните цветя се сменят от знойна жътва, жътвата от прохладна есен и гроздоберът от зимен мраз, ти си казвай: „те загиват, но непрекъснато ще се връщат отново, а аз ще си отида безвъзвратно и завинаги". Колкото пъти видиш как при залез слънце сянката на планините расте, казвай си: „Ето животът залязва и сянката на смъртта се удължава, но все пак утре слънцето отново ще изгрее, докато за мене този ден е отминал, без някога да се повтори отново." Кой би

могъл да изброи прелестите на ясната звездна нощ — време най-удобно за злодеите, но и най-благоприятно за вършещите добро? Така ти също като капитан на фригийска флота, когато не плаваш в по-сигурни води, като станеш посред нощ, наблюдавай всички звезди, спускащи се от смълчаното небе". Когато видиш, че те бързат на запад, знай, че и ти се носиш по същия път и че не ти остава друго упование освен в Този, който нито се движи, нито познава заник. И тогава, когато видиш как онези, които неотдавна са били момчета, се изкачват пред очите ти по стъпалата на възрастта, помни, че в същото това време ти слизаш надолу по друга пътека, и то с по-голяма скорост, защото това спускане според законите на природата изглежда най-мъчителното от всички.

Видиш ли овехтели къщи, помисли най-напред къде са хората, чиито ръце са ги строили; видиш ли нови — сещай се къде ще бъдат тези хора скоро. По същия начин мисли за дърветата, от чиито клони често пъти събира плод не този, който ги е садил и поливал, защото неведнъж се е потвърдил онзи стих от „Георгиките":

„Бавно ще дойде сянката за закъснелите потомци".

Когато се дивиш на бързите реки (нека не ти цитирам само чужди стихове), винаги си имай наум твоето стихче: „Няма река с по-бързо течение от времето, което отнася дните на живота ни." Не се самозалъгвай с многочислеността на дните и с изкуственото разделяне на възрастите: целият живот на човека, колкото и дълго да продължи, трае само един ден, и то невинаги цял. Нека често пред очите ти да изпъква онова Аристотелово сравнение, което забелязах, че много харесваш и което никога не можеш да прочетеш или чуеш без това да породи у тебе сериозен размисъл; ще го намериш още по-красноречиво и убедително изложено в „Тускуланите" на Цицерон с тези или горе-долу подобни на тях думи, понеже в момента книгата не ми е подръка: „Аристотел пише, че край река Хипанис, която минава през Европа и се влива в Понт, се раждат някакви малки животни, които живеят само един ден; което от тях умре преди изгрев слънце, умира младо; което умре по пладне—умира в напреднала възраст, а което умре при залез слънце, особено ако денят е дълъг, умира като старец. Сравни сега целия наш живот с вечността и ще откриеш, че той също е почти толкова кратък".

Доколкото мога да преценя, това схващане е толкова вярно, че от устата на философите то вече отдавна се е разпространило сред народа. Не си ли забелязал, че даже при грубите и необразовани хора е станало нещо обикновено за ежедневния им разговор, като видят дете, да казват: „За него слънцето изгрява"; като видят мъж: „Той е преполовил деня" или „стигнал е до деветия час", а като видят немощен старец: „Този е достигнал до вечерта" или

„до залез слънце“. На такива мисли се отдавай, скъпи синко, и на други, подобни на тях, които ти хрумнат и каквито без съмнение има много. А тези, които ти изложих сега, ми дойдоха просто в момента.

И още за нещо те моля. Наблюдавай внимателно гробовете на умрелите, особено на тези, живели някога с тебе, съзнавайки, че и за тебе е подготвено също такова място и вечно обиталище.

„Всички стигаме дотук;
това е нашият последен дом.“

И върху тебе скоро ще стъпват така, както ти сега, гордеейки се с цветущата си възраст, тъпчеш земята върху другите. За това мисли и разсъждавай денонощно не само както подобава на човек, трезв и помнещ своята природа, но и като философ; знай, че именно така трябва да разбираш изречението: „Целият живот на философите е подготовка за смъртта“. Тази мисъл, уверявам те, ще те научи да презираш земните дела и ще ти посочи друг път, по който да тръгнеш. Но ти ще ме запиташ кой е този път или по какви пътеки трябва да достигнеш до него. Отговарям ти, че не се нуждаеш от продължителни напътствия—само слушай духа си, който едновременно те зове и насърчава, говорейки ти: „Ето това е пътят към родината ти.“ Ти знаеш какво ти внушава той, какви преки и заобиколни пътеки ти показва, така че да вървиш по тях или да ги избягваш. На него се подчинявай, ако желаеш да бъдеш спасен и свободен. Няма нужда от дълги размишления. Опасността по своята природа изисква някакво деяние: врагът те напада в гръб и изскача лице в лице с теб; треперят стените, в които си затворен. Няма време за двоумене. Каква ти е ползата да пееш сладко за другите, а сам да не се чуваш? Аз свършвам: ти се пази от подводните скали и изплувай на сигурно място; следвай влечението на духа си, което е срамно по отношение на всичко останало, но е най-прекрасно, когато е насочено към добродетелта.

Писмо 20 (XVI, II)

До Франциск, игумен на манастира „Светите Апостоли“, за това, колко скъпоценно нещо е времето

По-рано не ценях толкова времето: макар и винаги несигурно, тогава поне разполагах с времето, което очаквах; сега и времето, и надеждата за него, и в крайна сметка всичко останало ми е в недостиг, а липсата придава стойност на нещата; ако например цялата земя е обсипана с бисери, ще стъпваме върху тях като върху камъни; ако фениксите са толкова, колкото са и гълъбите, ще загине славата им на редки птици; ако балсамовите дървета покриват гъсто планинските склонове, балсамът ще се превърне

в плебейска течност; и най-после за всички неща колкото повече нараства количеството и масата им, толкова повече пада цената им. И, обратно, при липса даже най-евтините неща стават особено скъпи: така сред пясъците на безводната Либийска пустиня капката течност в ръката на римския пълководец е будела всеобща завист; така при обсадата на Казилин най-отвратителното животно, плъхът, е било на най-висока почит; и така често пъти — което е върхът на безобразието — най-жалки типове са процъфтявали благодарение единствено на липсата на истински мъже. Ще се въздържа от конкретни примери, защото перото ми негодува срещу противните имена, пък и защо са нужни примери? От такива чудовищни дела не могат да се отърват нито един квартал и нито една улица: няма по-разпространена епидемия на нашето време от тях.

Без да звучи като самохвалство, за мене времето никога не е било толкова лишено от стойност, колкото за моите връстници, но и никога не е било толкова скъпоценно, колкото заслужава да бъде. Бих искал да мога да кажа, че не съм загубил нито ден, а в действителност много съм загубил и дано те не са и години. Не ме е страх да призная това понеже, доколкото си спомням, не съм загубил нито един ден без съзнанието за това: времето не изтичаше край мене, а като че ли ми беше изтръгвано насила.

Дали, оплетен в мрежите на своите занимания, или в разгара на страстите си, аз винаги си казвах: „Ето, този ден ми е отнет безвъзвратно.“ Сега поне разбирам, че това ми се е случвало, защото още не бях определил истинската цена на времето, същата онази цена, за която Сенека пише в писмото до своя Луцилий. Аз знаех, че дните са скъпоценни, но не знаех, че са безценни. Вие момчета, на които животът тепърва предстои, чуйте ме: времето е безценно. Аз не знаех това, докато бях във възрастта, когато би трябвало да знаем всичко най-добро и най-полезно; не ценях времето според стойността му; робувах на приятелите си, отдавах се на физически усилия, на душевна досада, на пилеене на пари; времето беше за мене на последно място. Сега разбирам, че е трябвало да бъде на първо, понеже и физическата умора преминава след почивка, и пропиляните пари се възстановяват, а времето, щом веднъж изтече, никога вече не се връща; загубата му е безвъзвратна. Защо тогава още да говоря?

Едва сега аз започнах — искам, но не смея да назова това „промяна от десницата на Всевишния“ — сега наистина започвам да усещам времето не поради друга причина, а защото то започва да ме напуска; мисля, че ще го усетя най-осезателно тогава, когато то изцяло отлети. О, нещастни ние, на какви мъки сме обречени! Как мислиш, колко би струвал един ден за човек, който напуска живота?

Наистина отсега нататък вече започвам да ценя времето все още не както съм длъжен, но поне както мога; усещам невероят-

ната му бързина и главоломния му летеж, който може да бъде обуздан единствено от юздите на пламтящата и неуморима добродетел. Аз виждам, че съм ограбен, претеглям на око нанесените щети и често на устата ми е онзи Вергилиев стих: „. . . . по-кратък е вече денят и по-уталожена е горещината“, защото и добрата част от моето време вече е отминала, и духовните ми пориви започват да линеят, а нали с тяхното богатство аз компенсирам загубите от отлитащото време.

След като това е така, и писмата ми трябва да бъдат по-кратки, и стилът ми по-смирен, и твърденията ми по-умерени: първото приписвай на липсата на време, а второто — на душевната ми умора.

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИ
(1401 г. — 1464 г.)

Немец по произход, Николай Кузански получил своето образование в Хайделбергския и Кьолнския университети. В светогледа му са синтезирани неговите пристрастия към апофатическото богословие на Дионисий Ареопагит и мистиката на Майстер Екхарт, а така също силни влияния от неоплатонизма. Философията му може да се характеризира като мистико-математическа онтология от платонистки тип. Своята идея за богосъединяването на човека Николай Кузански се опитва да обоснове диалектически чрез тъждеството-различие на богочовека Христос, от една страна, с човешката природа, а, от друга, с природата на Отеца—свръхбитийната пълнота, като прилага любимата си теза за идентичността на битийния максимум с битийния минимум, на абсолютното всеединство, което е и самата множественост в себе си, и на частичността, която е определена във всеединството и т. н. От 1448 г. Николай Кузански е кардинал на католическата църква. По-важните му съчинения са: „За ученото незнание", „За предложенията", „За търсенето на Бога", „Берил", четирите диалога „Простодушният".

Откъсът е от изданието—Nicolai de Cusa „De docta ignorantia" liber III, ed. Aedibus Felicis Meiner, Hamburgi, 1977 г. Превод от латински Румяна Сярова.

ЗА „УЧЕНОТО НЕЗНАНИЕ"

Глава 9

Христос е съдник над живи и мъртви

Кой съдия е по-справедлив от този, който е самата справедливост? Христос, глава и начало на всяко надарено с разум създание, е този най-голям разум, от който всеки разум има своето начало. Разумът обаче произнася разграничаващи съждения. Затова този, който, оставайки Бог, е приел човешката природа направо с всички надарени с разум създания, но като Бог е всеобщ въздавател, е заслужено съдник над живи и мъртви. Той е над всичко временно и съди чрез себе си и в себе си всичко, защото обхваща всички създания в своята максимална човечност. В него е всичко, защото той е Бог. Като Бог той е безкрайна светлина, в която няма мрак. Така всепоглъщаща е тази светлина, че той прониква докрай във всичко, което е той самият. Именно тази безкрайна разумна светлина, бидейки отвъд всяко време, събира в себе си както настояще, така и минало, както живо, така и мъртво, по същия начин както телесната светлина е хипостаз на всички цветове. Христос е като най-чист огън, неотделим от светлината, който има основа за съществуването си не сам по себе си, а в светлината. И това е огънят на духовния живот и разума, който, обгръщайки всичко, го поглъща в себе си и го изпитва и от-

съжда, така както материалният огън подлага на изпитание веществата. В Христос бива изпитан всеки, надарен с разум дух, както в огъня се подлага на изпитание това, което може да гори. Едно напълно се трансформира в подобие на огъня — както най-доброто и съвършено злато така силно се нажежава, че оставайки злато, не става ясно дали е повече злато, отколкото огън. Друго пък не се приобщава толкова към пламтящия огън — както пречистеното сребро или медта, или желязото. Все пак изглежда, че всичко се трансформира в огън, макар и всяко според степента на своите възможности. И това изпитание е работа единствено на огъня, а не на изложеното на горене вещество, защото всяко подложено на изпитание усеща в другото изпитвано вещество не отличителната му особеност, а отново същия пламтящ огън. Ако разглеждаме разтопеното в буен огън злато, сребро или мед, ние не забелязваме разликата между тези метали, които са се преобразили, приемайки формата на огъня; огънят, ако той е разумен, би знаел степента на съвършенство на всяко едно нещо и би я знаел по разликата, с която неговата интензивност се поема от всяко от тях.

И още. Някои горящи вещества издържат устойчиво огъня и могат да поемат светлината му и топлината му и поради своята чистота да се превърнат в подобие на огъня, макар и в различна степен — повече или по-малко. Но има и други, които поради своята ограничена чистота, макар и да се затоплят, не могат да бъдат превърнати в светлина. Така и съдията Христос, съдейки с единен, прост и неразделен съд в един-единствен момент — сякаш според природата, а не във времето — с върховна справедливост и без завист придава на Вселената топлината на съвършения разум, и след като тази топлина бъде възприета от Вселената, разлива над нея и божествената умопостигаема светлина и чрез това свое посредничество Бог е всичко във всичко, и всичко пребивава в Бога, изравнявайки се с него, доколкото това е възможно според способността на всяко нещо. Някои поради това, че са повече цялостни и чисти, могат да приемат топлина и светлина, други — само топлина, но без светлина, и това става поради неравномерната предразположеност на субектите.

И още. Тази безкрайна светлина е самата вечност и истина. Необходимо е създанието, надарено с разум и копнеещо да бъде осветено от божествената светлина, да се обърне към истинското и вечното, да се издигне над мирското и преходното. По противоположен начин се отнасят телесното и духовното. Вегетативната сила е телесна — тя превръща храната, приета отвън, в природа на хранещото се: не живото същество се превръща в хляб, а, обратно, хлябът се превръща в живо същество. А разумният дух, действувайки над времето, така да се каже, в хоризонта на вечността, обърне ли се към вечното, не може да превърне него в себе си, защото то е вечно и неподатливо на промяна и разрушение. Но

и духът, доколкото сам е нетленен, се преобразява във вечната истина не така, че да престане да бъде духовна субстанция, а така, че се поглъща от вечността, уподобявайки се на нея, макар отново в различна степен. По-дълбоко и по-ревностно обърналият се по-пълно се усъвършенствува от вечността и неговото битие по-пълно се скрива във вечното битие. Христос е безсмъртен, и живее, и е живот и истина, и който се обръща към него се обръща към живота и истината; и колкото по-пламенно, толкова повече се освобождава от мирското и тленното — за вечното, за да бъде скрит неговият живот в Христос. Понеже добродетелите са вечни, справедливостта остава во веки веков, така както и истината. Който се обърне към добродетелите, върви по пътищата Христови, които са пътища на чистотата и безсмъртието. Добродетелите са божествени просветления, затова, който в този живот се обърне с вяра към Христос, който е цялата добродетел, той, когато се освободи от временния живот, ще бъде преоткрит в чистотата на духа, така че да може да пристъпи в радостта на вечното обладаване на Христос. Обръщането на нашия дух става тогава, когато с всичките си разумни сили той чрез вяра се насочва към самата най-чиста и вечна истина, избирайки да обича и обича само тази истина, предпочитайки я пред всичко останало. Обръщането с най-крепка вяра към истината, която е Христос, означава да изоставиш този свят и победоносно да го отхвърлиш. Да обичаш Христос, при това най-пламенно, означава да проникнеш в него посредством порива на духа, понеже той самият не само е достоен за обичане, но е и самата любов. И когато духът по стъпалата на любовта се издига към самата любов, той ще проникне в дълбочината ѝ не във времето, а над всяко време и над всяко движение на мирското чувство.

Прочее така както всеки любещ е самата любов, така всеки любещ истината е в Христос; и както всеки любещ е любещ посредством любовта, така всички обичащи истината посредством Христос, са обичащи самата истина. Затова и никой не познава истината, ако не е в него духът на Христос. И както е невъзможно да бъдеш любовник, без да си в любовта, така е невъзможно да се обладава Бога без духа на Христос, в чийто дух ние можем да се молим на Бога. И затова неверниците, които не са се обърнали към Христос, са неспособни да приемат светлината от славата на неговото преображение и по този начин са осъдени на мрак и на смъртна тъма, защото са обърнали гръб на живота, който е самият Христос. Само в неговата пълнота всички ще се наситят чрез единението с него в славата му. По-нататък, говорейки за църквата, аз ще кажа още нещо за това основание на нашето утешение.

Глава 10

За присъдата на съдията

Ясно е, че никой смъртен не може да разбере този съд и присъда, защото се осъществяват над всяко време и движение и не се изразяват в сравнителни или оценъчни съждения, или в произнасяне на слова и подобни знаци, изискващи продължителност и протяжност, но както от Словото всичко е сътворено — „рече Бог и бе сторено" — така от същото Слово, или Разум, всичко се и съди. Между оповестяването и изпълнението няма никакъв промеждутък: нещо повече, възкресението и приемането на един или друг край — прослава за възнасяните синове божи и вечно проклятие за отстъпниците — не са отделени един от друг, даже от неделим момент време.

Надарената с разум природа, която е издигната над времето и не е белязана с тленност, включва съгласно собствената си природа нетленни форми, както например математическите, абстрактните и даже природните, способни да се сливат с интелектуалните и лесно да се преобразяват в тях. При това и едните, и другите са знаци, посочващи ни нейната нетленност, понеже самото място на нетленните неща е нетленно. Тази разумна природа се стреми по един естествен начин към най-чистата истина като към цел на своите копнежи и като към последния обект, носещ максимална радост. И доколкото тази цел е всичко, щом тази истина е Бог, то нашият разум е ненаситен дотогава, докато не го постигне и е безсмъртен и нетленен, доколкото не може да се засити с нещо друго освен с тази вечна цел.

Затова, ако интелектът, отделил се от земното тяло, където се подчинява на временните мнения, не се устремява към желаната цел, а изпада в мрака на невежеството вместо да се устреми към истината и като последно свое желание да желае само обладаването на истината, но не в символи или знаци, а достоверно и лице в лице, то поради своето отвращение от нея в часа на разделянето и обръщането към тленността, той поради своите плътски желания, поради своята неувереност и объркване пада в тъмния хаос на пустата възможност, където няма никаква надеждна действителност, и тогава него справедливо го наричат паднал в духовна смърт. Защото за разумната душа познанието е битие и за нея да познае жадуваното означава живот. И така, както за нея е вечен живот това, да улови жадуваното— непоколебимо вечната природа на последния предел на нейните желания, така за нея означава вечна смърт да се отдели от онази непроменливо жадувана цел и да се провали в самия безпорядъчен хаос. Там по своеобразен начин ще бъде измъчвана от вечния огън, което бихме могли да разберем само по подобие на мъченията на човек, лишен не само от насъщна храна и здраве, но и от каквато и да

било надежда за тях, и принуден без угасване и край вечно да умира в агония. Мъчителността на такъв живот превъзхожда всичко, което можем да си представим: защото това значи да си жив в смъртта, да бъдеш в небитието, да мислиш в безсмислието. По-горе бе посочено, че въздигането на човека се осъществява отвъд всяко събитие, време, количество и всичко изложено на разрухата на времето. Така тленното се разтваря в нетленното, сетивното в духовното, така че целият човек е само своят одухотворен разум, а истинското тяло е издигнато в дух. Тялото вече не е тяло за себе си, в своите телесни количествени и времеви пропорции; то се е превърнало в дух. То е сякаш противоположно на това наше тяло, при което, така да се каже, разумът е в плен. Там обаче тялото е така в духа, както тук духът в тялото. И както тук душата е обременена от тялото, там тялото е облекчено от духа. От това следва, че както духовните радости на един живот, живян в разум, са най-големи, доколкото в тях има дял и облеченото в слава тяло, така адските мъки на духовната смърт са най-големи, доколкото ги възприема погълнатото от духа тяло. Тъй като нашият Бог, чието постигане е вечен живот, е понятен само отвъд всеки разум, вечните радости, които надвишават нашия разум, са твърде големи, за да могат да се предадат с какъвто и да било знак. Наказанията на прокълнатия по същия начин надминават всички наказания, които човек може да измисли и опише с думи. Затова във всички онези, изпълнени с музика, хармонични образи на радостта, ликуването, славата, които намираме в ученията на Отците като знаци, и които благодарение на своята достъпност ни сочат пътя в размишленията за вечния живот, трябва да виждаме само твърде бледи сетивни символи, безкрайно далечни от своите духовни, неуловими вече от никаква представа праобрази. Така и пъклените наказания, които са сравнявани или със серен огън, или с кипяща смола, или с други сетивни мъчения, не подлежат на никакво сравнение с онези огнени духовни мъки, от които нека да ни удостои със спасение Исус Христос, нашият живот и избавление! Нека е благословен во веки веков! Амин!

Глава 11

Тайнствата на вярата

Всички наши Отци единодушно твърдят, че вярата е начало на познанието.

Във всяка област на знанието се предпоставят определени начални принципи, които биват приемани само с вяра и на тях се основава разбирането на това, което подлежи на разглеждане. Защото всеки, който иска да се издигне до научно знание, трябва да вярва на това, без което е невъзможно никакво възхождане.

Исайя казва: „ако не вярвате, не ще познаете". Следователно вярата неразгърнато съдържа цялото знание. Разумното знание, от друга страна, е разгърнатост на вярата, т. е. разумът се води от вярата, а вярата се разпространява от разума. Следователно където няма истинска вяра, там няма и истинско знание. Знае се до какво заключение водят една грешка в принципите и една слаба основа. Но няма по-съвършена вяра от самата истина, която е Исус. Кой не разбира, че най-превъзходният божи дар е правата вяра? Апостол Йоан твърди, че вярата във въплъщението на божието Слово ще ни доведе до истината, за да станем божи синове. Това въплъщение той просто изрича в самото начало, а след това, следвайки вярата, ни разказва за многобройните дела на Христос, за да бъде просветлен разумът във вярата. Затова и в края завършва така: „ И това бе написано, за да вярвате, че Исус е Син Божи."

Но и най-силната вяра в Христос, утвърдена непоколебимо в своята простота и постоянство, може да се усили с постепенно издигане и да се разгърне в знание в съответствие с предложеното учение за незнанието. Най-големите и най-дълбоки божествени тайни, скрити за блуждаещите по пътищата земни, колкото и мъдри да са те, се откриват на малките и смирените чрез вярата в Исус, защото в Исус се таят всички съкровища на премъдростта и знанието. Без него никому не е по силите да направи каквото и и да било, защото именно той е онова всемогъщо слово, чрез което Бог сътвори вековете; един, всевишен, той има власт над всичко земно и небесно. Доколкото той не може да бъде познат в този свят, където разсъдъкът, мнението или учението със своите символи ни водят от неизвестното към вече известното, той е постижим едва там, където свършват доказателствата и започва вярата. От тази проста вяра, въздигнати в превишаващата всеки разсъдък и разум простота, на третото небе на най-чистата духовност, в тяло, но не телесно, в света, но не по мирски, а по небесен начин, ние ще го съзерцаваме неизказано — тъй че ще виждаме и самата негова непостижимост, идеща от неговата безмерна висота. Това е именно ученото незнание, чрез което св. Певел, издигайки се, видя, че колкото по-близо се издига до Христос, толкова по-малко знае за него.

Прочее ние, вярващите в Христос, сме водени от ученото незнание към върха, който е Христос, и когото сме възпрепятствувани да докоснем със сетивната си природа. А когато се опитваме да се вгледаме в него с окото на разума, се потапяме в непрогледен мрак и знаем само, че сред този мрак се извисява онази планина, която могат да обитават само тези, на които е дадена силата на разума. Ако се доближим до него с голяма и постоянна вяра, ние ще се отдалечим от окото на онези, които се лутат в сетивното, и вслушани вътре в себе си ще чуем гласовете, гръмотевиците и страховитите знаци на неговото величие. При това лесно разбираме, че той е единственият господар, на когото се подчинява цялата

Вселена и по нетленните следи на стъпките му като по някакви божествени начертания постепенно ще се възкачим там, където от свещените органи, символите на пророците и светите богослови, ще чуем вече не гласове на смъртни създания, а гласа на самия Бог и ще го съзрем като през изтънял облак.

И като продължават неуморно да възхождат, все по-пламенно жадувайки, вярващите се въздигат към чистата духовност, напуснали пределите на сетивното и сякаш преминават от сън към бодърствуване, от слушане към виждане и виждат неща, които не могат да бъдат разбрани, защото са по-високи от всяко слово и от всяко словесно поучение; та нали да се изкаже онова, което там се открива, това би значело да се изкаже неизказващото се, да се чуе нечуващото се, така както се вижда там невидимото. Благословеният во веки веков Исус, цел на истината, цел на всяко духовно познание, понеже е истината, цел на всяко сетивно познание, понеже е животът, и най-накрая— цел на всяко съществуване, защото е битието и съвършенство на всяко творение, понеже е Бог и човек, ще говори непостижимо там като предел на всяко човешко слово. От него произхожда всяко човешко слово и в него намира то предел, и цялата истина на всяко слово е от него. Всяко слово е свързано със знание, затова е насочено към него, който е самата мъдрост. „Всичко, което е написано, е написано, за да ни учи". Човешките слова се изразяват с писмени знаци, а „със Словото господне са сътворени небесата", тъй че всяко сътворено е знак за божието слово. Всяко предадено чрез тялото звучене е знак на мисловното слово. Причината на всяко преходно мисловно слово е вечното Слово. Христос е самият въплътен Логос на всеки смисъл, той е Словото, станало плът; така той е крайната цел на всичко.

Това се открива постепенно пред този, който се издига с вяра към Христос. Божествената сила на тази вяра е неизчерпаема. Ако вярата е голяма, вярващият се съединява с Исус и тържествува над всичко, което не е единено с Исус. Ако вярата му в силата Христова е несломима, вярващият ще има власт над природата и временното движение и ще повелява над злите духове и ще върши чудни неща, ала не сам, а Исус ще върши тези чудни неща в него и чрез него, както ни дават пример делата на светците. Съвършената вяра в Христос трябва да е максимална и колкото може повече да е оживотворена от любов. Тя не позволява примеси от нищо друго, тъй като е вяра в най-чистата истина, властваща над всичко. По-горе се среща често мисълта, че минимумът съвпада с максимума. Точно така е и при вярата: ако тя достига чистата максималност в битие и възможност, благодарение на нея пътникът непременно ще бъде и обладател. Такъв именно е Христос. Но и за пътника, който иска да обладава истинна и максимална вяра — дори само според мярата на възможности-

те си — тази вяра също с необходимост ще се възвиси в него до такава непоколебима увереност, че ще бъде вече не вяра, а висша достоверност без всяко колебание в каквото и да било. Всемогъща е вярата, която е така максимална, че е и минимална, защото всичко, което е подлежащо на вярата, се обхваща от Този, който е самата истина. И макар вярата на един човек да не достига същата степен, както вярата на друг поради невъзможността за пълно равенство, и както различни хора не могат да ближдат едно и също нещо с еднаква степен на яснота, нужно е всеки човек да има максимално възможната за него вяра и тогава, ако у някой, в сравнение с друг, се намери вяра дори колкото синапено зърно, все пак нейната сила ще бъде така огромна, че и планините ще му бъдат послушни; та нали той ще им повелява чрез силата на Словото божие, с което е единен благодарение на максимално възможната за него вяра, а на Бога нищо не може да противостои. Погледни какво могъщество придава на твоя разумен дух силата Христова, ако той се придържа към него във всичко така, че да живее чрез него, за да бъде крепък благодарение на това единение — запазвайки своята индивидуалност — като в свой собствен живот. И още, доколкото това става единствено чрез цялостното обръщане на овладелия сетивата разум в максимална вяра към Бога, то тази вяра трябва да бъде изпълнена с единяща любов. Вярата и не може да бъде максимална без любов. Понеже, ако всяко живо обича живота и всеки познаващ — познанието, как би могло да се вярва в Исус Христос в безсмъртен живот и като в безкрайна истина, ако не е обичан в най-висша степен. Животът сам по себе си е достоен за обичане и ако човек вярва във висша степен, че Христос е вечният живот, той не може да не го обича. Защото вяра без любов не е жива вяра, а мъртва, дори не е вяра. Любовта за вярата е формата, която ѝ придава актуално битие; нещо повече — любовта е знак за най-голяма твърдост на вярата. Или ако всичко се остави в името на Христос, ако и тялото, и душата нямат никакво значение в сравнение с него, то това е знак за максимална любов.

Вярата не може да е голяма без святата надежда да се обладава Христос. Та по какъв друг начин може да бъде силна вярата, ако тя не се надява да бъдат изпълнени обещанията, дадени ѝ от Христос? Как някой може да вярва в Христос, ако не вярва, че ще достигне обещания от Христос вечен живот? Или как вярва, че Христос е истина, ако не влага в обещанията му непоколебима надежда? Как би избрал смърт в името на Христос, ако не се надяваше на безсмъртие! И понеже вярва, че Христос не изоставя вярващите в него, а им дарява вечно блаженство, то за него е леко заради такава голяма награда да понесе всичко в името на Христос.

Наистина е голяма силата на вярата, която прави човека по-

добен на Христос, така че той се издига над сетивното, избавя се от заразата на плътта, върви по божите пътища със страх, радостен следва следите на Христос, доброволно и ликувайки приема кръста, така че още в тялото става сякаш дух; за него този свят означава смърт в името на Христос, а да е изтръгнат от него, да бъде с Христос, означава живот. Кой мислиш е този дух, в който Христос живее посредством вярата? От какво естество е този достоен за възхищение божи дар, благодарение на който можем по време на земното скитане ние, сътворените от лесно разрушима плът, да се издигнем до такава мощ със силата на вярата над всичко, което не е Христос? Разбира се, това е този, който в упоритото умъртвяване на плътта постепенно възхожда чрез вярата към единение с Христос; разбира се, това е дълбокото единение, при което, доколкото е възможно в земния път, човекът се поглъща от Бога. И той достига пълното съвършенство на своята природа, изтръгвайки се от пределите на всичко видимо и мирско.

Съвършена е природата, която ние ще успеем да придобием в Христос, преобразили се по негов образ до пълно умъртвяване на плътта, т. е. греха. И това съвсем не е онази въображаема природа, за която маговете казват, че човек чрез някакви действия посредством вяра се издига до природата на уж сродни нему и влияещи му духове, със силата на които, те, маговете, съединили се с тях чрез вяра, правят много и изключителни чудеса и с огъня, и с водата или чрез знанието на симпатическите връзки по пътя на видими превръщания, на разкриване на скритото. Във всичко това има явна съблазън и отпадане от живота и истината. Неслучайно маговете се свързват в съюзи и сключват договори със злите духове, с което на дело показват в какво вярват, и с голямо старание и преданост почитат с кадене и молитви, подобаващи единствено на Бога, своите духове, уж способни да изпълняват желаното и призовавани с такива средства. Със силата на тази вяра някои наистина дочакват изпълнението на своите суетни желания, съединявайки се по този начин с оня дух, с който навеки ще останат свързани в мъките и окончателно разединили се с Христос. Нека бъде благословен Бог, който ни избави от мрака на това невежество чрез своя Син, тъй че ние днес можем да виждаме лъжата и измамата на всичко, извършващо се с друга вяра и не посредством Христос, който е истина: понеже има само един Господ Исус, който властвува над всичко, който ни изпълва с благодат, който единствен може преизобилно да ни дари с всичко, от което се нуждаем.

Глава 12

За църквата

Макар от вече казаното да може да се получи знание за църквата на Христос, то все пак искам да добавя няколко думи, за да не липсва нищо на труда ми. Степента на вярата у различните хора по необходимост е нееднаква и следователно винаги може да става и по-голяма, и по-малка и затова нито един човек не може да достигне максималната вяра, по-голяма от която нищо не може да бъде, както не може да се достигне и максималната любов. Ако някой от бродещите по земята би имал максималната вяра, по-голяма от която не може да има, той би бил заедно с това и обладател. За всеки род максимумът е предел на този род и по този начин е начало на един следващ по-висш род. Ето защо максималната вяра не може да бъде в никой човек, който да не е едновременно с това и Бог, както любовта не може да стане максимална в любещия, без да го направи заедно с това и любим. Единствено в Исус Христос, който е едновременно и пътник, и обладател, любещ човек и желан Бог, са се съединили максималната вяра и максималната любов. Всичко се заключава в пределите на максимума, защото той е всеобхватен. Затова всяка истинна вяра се заключава във вярата към Христос и в любовта към Христос — всяка любов, макар и степените да остават винаги различни; но доколкото всяка от тези различаващи се степени е по-ниско от максимума и по-високо от минимума, то никой, даже да би обладавал актуално максимално достъпната за него вяра в Христос, пак не би могъл да достигне максималната Христова вяра сама по себе си, благодарение на която той би обхванал в Христос и Бога, и човека; и още, никой не може дотолкова да обича Христос, че да не може да го обича и още повече. Христос, самата милост и любов, е безкрайно желан и да обичаш Христос безкрайно, би значело сам да станеш Христос, което не е възможно за човека нито в този, нито в бъдещия живот. Всички, които са свързани с Христос, било чрез вярата и любовта в този живот, било чрез съзерцанието и блаженото обладание в отвъдния живот, като запазват различието в степените, все пак, при максимално възможното за всяка различна степен единение, се съединяват с него така, че никой и не съществува сам по себе си в това единение и не оставя поради единението своята степен.

Това единство е църквата или общността на много в едно, както са много членовете на едно тяло, като всеки един е на своята степен; където едното не е другото, но всяко е свързано в едно тяло, чрез което пък е свързано с всяка останала част; където частта не може да живее и съществува без тялото и макар в тялото един член да не е цялото, той съществува посредством тялото. Затова истината на нашата вяра може да съществува по време на

нашите странствания тук долу само в духа на Христос, като се съхраняват различията между вярващите и тези различия пребиват в съгласие с Исус, който е един. Но ако изоставим тази воюваща църква, ние можем да възкръснем само в Христос, така че тогава да съществува единствено църквата на тържествуващите и всеки да заеме своето място в степените на различие. Тогава истината на нашата плът не ще бъде в самата нея, а в истината на Христовата плът, истината на нашето тяло в тази на тялото на Христос и истината на нашия дух в истината на духа на Исус, както гроздовете на лозата, за да бъде човешкостта на Христос във всички хора и духът на Христос — във всички духовни същества, така че всяко едно да е в него, за да бъде един Христос във всички. Тогава този, който приема в земния живот един от тези хора, които са Христови, приема самия Христос и каквото прави на нищите си братя, прави го и на самия Христос (по същия начин, както този, който наранява ръката на Платон, наранява самия Платон, или както този, който наранява дори малкия пръст на човека, наранява самия човек); и който в отечеството си се радва за най-малкото, се радва за Христос, във всяко нещо вижда Исус, а чрез Исус и благословения Бог. Така нашият Бог ще е всичко във всичко чрез Сина си и всеки ще е в Сина, а чрез Сина — с Бога и с всички хора, за да може радостта на всекиго да бъде пълна и да няма никаква завист и недостиг.

Тъй както по време на нашето земно странствуване тук долу вярата в нас може да възраства постоянно, така също и любовта може да възраства постоянно, защото макар и някой да се намира на такава степен (на вярата), че за него да бъде актуално на по-висока степен е невъзможно, все пак, доколкото човек стои на някаква степен, той потенциално е способен и за друга, въпреки че не може да достигне по стъпалата на тази прогресия до безкрайността, което е и немислимо по принцип, то все пак ние сме длъжни чрез благодатта на нашия господ Исус Христос да се трудим за превръщането на тази наша възможност в действителност, като постоянно преминаваме от добродетел към добродетел, от степен към степен с помощта на Този, който сам е вяра и любов, и без който ние сами нищо не можем. Ние единствено в него можем това, което можем, защото нему единствено е по силите да изцели всички наши несъвършенства, за да се окажем в деня на възкръсването негови непокътнати и съхранени членове. И тази благодат на увеличението на вярата и любовта ние несъмнено можем да измолим в упорита молитва, пристъпвайки доверчиво към неговия трон, а той е безкрайно милосърден и не позволява никой да бъде измамен в светия си копнеж.

Струва си да се обърнем към дълбините на духа си и да се вгледаме как тези неща съществуват в действителност и тогава ще ни обхване чудна духовна сладост, тогава с вътрешното си чувство ще вкусим неизразимата доброта на Бога, мимолетното му

присъствие ще ни облъхне с благовонен аромат като залог за бъдещо насищане с неговата слава. И човек ще се насища без пресита, тъй като тази безсмъртна храна е самият живот. И както винаги расте желанието да се живее, така винаги е сладостна храната на живота. Тя никога не се превръща в природата на хранещия се, защото тогава тази храна би пресищала, би отегчавала и сама, изчезвайки с превръщането си в хранещия се, не би могла да дарява безсмъртен живот; защото желанието на нашия дух, това е духовният живот, т. е. непрестанно възрастващото навлизане в живота и радостта, и доколкото този живот е безкраен, блажените непрестанно се стремят към него. Те се насищат, сякаш са коленичили при извора на живота. И тъй като това духовно питие не изтича в миналото, а е във вечността, блажените винаги пият и винаги се насищат, но никога няма да престанат да пият и никога няма да почувстват пресищане. Благословен Бог, който ни е дал дух, ненаситим от нищо във времето! Именно от безпределността на своите стремежи, от неутолимостта на своите желания с временни неща, духът разбира, че е безсмъртен и неподвластен на преходния свят и съзнава, че жадуваният живот, способен да го засити духовно, се състои единствено в наслаждението от висшето максимално неизчерпаемо благо, където наслаждението никога не е минало, защото влечението към него не намалява от обладаването. Това е както, когато някой изгладнял стои на царска маса и му се предлага толкова желана гостба, че да не пожелае друга. И природата на това ястие ще бъде такава, че колкото повече той се насища с нея, толкова повече ще се засилва апетита му (. . .). Точно така и разумната природа, поемайки в себе си живота, е способна да се превръща в този живот, благодарение на присъщата ѝ обратимост, както въздухът, приемайки слънчевия лъч, се превръща в светлина. Поради това именно умът, имащ природа, способна да се превръща в умопостижимото, не познава нищо друго освен всеобщото, нетленното и постоянното и то именно е неговия обект, то е негова цел, която той започва да обладава в покоя на вечния мир — в Исус Христос.

Това е църквата на тържествуващите, в която е благословен во веки веков нашият Бог, Исус Христос, истинният човек, съединен в нея (църквата) със Сина божи във висше единение. Неговата човешкост съществува само в божествеността и се слива с нея в неизразимо ипостастно единство, така че да се съедини по-дълбоко и по-просто за човешката природа е невъзможно. Затова всяка разумна природа, обърнала се в този живот към Христос с най-силна вяра, надежда и любов, запазвайки своята личностна истина, се едини така с Господа Христос, че— била тя ангел или човек — съществува вече само в него и чрез него пребивава и в Бога. При това истинното тяло на всеки се поглъща и се приема от Духа. Така всеки от блажените без накърняване на своето собствено истинно битие се оказва в Христос самият Исус Хри-

тос и чрез него Бога—самият Бог, както, от друга странм, и Бог, без да изгубва своята абсолютна максималност, се явява в Исус Христос самият Исус и чрез него всичко във всичко. По никакъв друг начин не е възможно по-голямо единение, понеже църквата определя единството на много, запазвайки личностната им истина без смесване на природи и степени. Колкото е по-единна църквата, толкова тя е по-могъща. Следователно тази църква, църквата на вечно тържествуващите, е най-велика затова, защото по-голямо единство на църквата е невъзможно. Погледни колко велико е това единство, където максималното, абсолютно божествено единство е и единство на божествено и човешко в Исус, и е единство на божеството Исус с блажените в тържествуващата църква. Абсолютното единство не е по-голямо или по-малко от единството на природите в Исус или на блажените в небесната им родина, понеже е максимално единение, единение на всички единения, същност на всяко единение, идваща непосредствено от единството и неговото равенство и затова недопускаща никакво увеличаване или намаляване, както показахме в първа книга. И съединението в Христос също не е по-голямо или по-малко от единението на тържествуващата църква, защото като максимално съединение на природите и то не допуска в това отношение никакво увеличаване или намаляване.

И още. Всичко различно, което бива обединено в тържествуващата църква, получава своето единство от самото максимално единство на двете природи в Христос; чрез него единството на църквата е това, което е. Единството на църквата е максимално съборно единство. И тъкмо със своята максималност то съвпада със стоящото по-високо от нея ипостасно единение на природите в Христос. На свой ред това единение на природите на Исус, бидейки максимално, съвпада в абсолютното единство, което е Бог. И така единството на църквата е единство на тези, които я образуват, и макар че не изглежда така единно, както ипостасното единство, съединяващо само чисти природи, или както най-простото божествено първоединство, в което не може да съществува и следа от другост или различие, все пак в крайна сметка се постига чрез Исус в това божествено единство, от което и води своето начало. Това може да се види още по-ясно, ако не е забравено онова, за което многократно ставаше дума досега. Абсолютното единение е Светият Дух, но максималното ипостасно единение съвпада с това абсолютно единство. Затова единението на природите в Христос с необходимост съществува чрез това абсолютно единение, т. е. Светият Дух и в него. На свой ред единството на църквата съвпада с това ипостасно единство, както току-що беше казано. Затова единението на тържествуващите става в духа на Исус, а чрез него в Светия Дух. Така самата истина говори у Йоан: „Прославата, която ми даде, аз я дадох на тях, за да са едно, както Ние сме едно, Аз съм в тях, както Ти в Мене; за да бъдат съ-

вършени и в едно“ (Йоан, гл. XVII, 22—23), съставлявайки във вечния покой толкова съвършена църква, че по-съвършена не може да има и толкова неизказано преобразена от светлината на тази слава, че във всичко нейно ще бъде виден единствено Бог.

И към това преображение, уверени в тържеството, ние пламенно се стремим, със смирено сърце молейки Бога-Отца в своята безмерна милост да благоволи да ни го дари чрез своя Син, нашия Господ Исус Христос, а в него — чрез своя Дух Свети, та да можем тогава вечно да обладаваме него самия, благословения во веки.

ЛОРЕНЦО ВАЛА
(1405 или 1407 г. — 1457 г.)

На младини изучил гръцки език и риторика в кръга на римските хуманисти, впоследствие Лоренцо Вала преподавал в университета в Павия. Там работи върху съчинението си „За истинното и лъжливото благо" — най-известно от етическите му произведения. Съчинението е написано под формата на диалог между епикуреец, стоик и християнин. Вала е очевидно против ригоризма на стоицизма и дори се опитва да покаже, че християнската доктрина не отрича принципа на сетивната наслада. За Вала наслаждението не може да не бъде най-дълбокият мотив за действуване на човека, тъй като това е фундирано от неговата (на човека) природа. Съчинението си навлякло гоненията на преподавателите от университета в Павия, поради което Вала бил принуден да се пресели в Неаполитанското кралство. Тук той написва „За свободата на волята", „Диалектика", „Разсъждение за фалшивостта на тъй наречената Дарствена грамота на Константин". Във връзка с последното си съчинение Лоренцо Вала е привлечен да отговаря пред инквизицията и се спасява след застъпничеството на неаполитанския крал. При папа Николай V, сам увлечен в хуманистическите занятия, Лоренцо Вала се издига до сан апостолически секретар на папската курия, като продължава своите риторико-философски и филологически занимания.

Откъсът е от изданието „Эстетика Ренессанса", т. I, М. „Искусство", 1981 г. Превод от руски: Калин Янакиев.

„ЗА ИСТИННОТО И ЛЪЖЛИВОТО БЛАГО"

Преди всичко не можем да отминем с мълчание определението на предмета, за който става дума. Това е необходимо да се направи в началото на всеки диспут, както обикновено са правели най-учените мъже и както предписва у Цицерон Марк Антоний „да се определи точно за какво ще бъде словото, тъй като, ако събеседниците различно схващат своя предмет, то и целият им разговор ще върви накриво и косо". И тъй — наслаждението — това е благо, към което навсякъде се стремят и което се заключава в удоволствието на душата и тялото; почти така го е определял и Епикур. . . Висшата добродетел (пък) (virtus) е благо, смисълът на което се заключава в добродетелните качества и към което следва да се стремиш заради него самото, а не заради нещо друго. По това са съгласни Сенека и останалите стоици. . . Мисля, че към това определение, Катоне, ти не можеш нищо да добавиш. Всеки от нас нарича своето благо не само висше, но и единствено, ти — привличайки Зенон, аз — Аристип, който по мое мнение, е разбирал това по-правилно от всички.

Аз ще започна в съответствие с правилата на реторичното изкуство, а именно, ще започна е обосноваването на нашата задача, после ще се погрижа за опровержението на противника. И тъй, за това, че наслаждението се явява висше благо, свидетел-

ствуват както много знаменити автори, така и общото мнение, което навсякъде обозначава с това слово благото на душата, благото на тялото и благото на съдбата От тия трезвите стоици не желаят да признават за блага последните две, като че ли те са зло. Но ако не може да се отрича, че тези блага са създадени от природата и са отдадени във властта на хората, аз не разбирам защо те не се числят към благата, ако ние ги използуваме за благост; изглежда, ние сме склонни навсякъде да порицаваме природата и да я виним в глупост и несправедливост.

. . . Аз ви моля и ви заклинам, да не ви разубеждават още отсега мнозината, различаващи се от мен, и да няма у вас желание да ги поддържате и да се съгласявате по-скоро с условията на хора, издигащи някаква въображаема добродетел, отколкото със закона на природата. Те гръмогласно възпяват стремежа към трудности, което несъмнено отрича природата, ние, следващите законите на природата, казваме, че трябва да се стремим към удоволствията; те призовават към безцелни трудове, ние — към радости, те — към мъчения, ние — към наслаждения, накрая, те — към смърт, ние — към живот. И докато аз споря върху това вие внимателно слушайте, и вярвайте, че аз не само ще докажа правотата на своята кауза, но ще покажа, че противниците ми никога не са правили това, за което говорят, и заблуждавайки по неразумие или съзнателно... те са се отзовавали на наслаждението

Благата от външните неща затова се наричат блага, защото готвят наслаждение за душата и тялото, двете части, от които се състоим. Защото външните неща сами по себе си нямат никакво значение. Какъв смисъл имат парите, от страстна любов към които са обхванати мнозина, ако не се възползуваме от тях сега или не ги съхраним за ползуване в бъдеще, т. е. за наслаждения? Когато това не се има предвид, притежаващите пари и богатства се оказват много приличащи на драконите и грифоните, които охраняват при себе си големи запаси от злато и драгоценни камъни, безполезни за тях. . . Впрочем, хората са по-глупави. Защото драконите и грифоните не изпитват (от това охраняване) никакви мъчения. А колко безпокойства, тревоги и мъчения понасяме ние, за което е пример Евклион у Плавт. Към подобно виждане аз се придържам и относно останалите външни неща, такива, като знатността, родствените връзки, почестите, властта, придобивани за радост на техните обладатели. . .

За второто благо трябва да кажем по-подробно. . На война обикновено не се сражават красивите, но, което е много по-важно, на война се сражават за красивото. . . Всички известни смелчаци, герои и полубогове с неутолима жар встъпили в борба за една прекрасна жена. И ти не бива да мислиш, че гърците са се сражавали заради отмъщение, заклевайки се да прекратят войната само след връщането на Елена, или че троянците са се сражавали за спасението на своето достойнство... Ще се възползувам

тук от словото на Квинтилиан: „Троянските вождове не считат за недостойно в продължение на толкова дълго време да търпят нещастия заради красотата на Елена“... И тъй красотата се явява основният дар на тялото и Овидий, както е известно, я нарича дар на бога, т. е. на природата. И ако тя е дадена на хората, кой ще пресметне като несправедлив съдия, че природата не ни е почела с този дар, а ни е измамила? Кълна се, аз не мога да допусна това! Защото, ако здравето, силата, крепкостта и ловкостта на тялото не бива да се отхвърлят, защо трябва да се отхвърля красотата, стремежът и любовта към която, както знаем, са се вкоренили дълбоко в нашите чувства?. . . Ще отидем по-нататък и ще кажем за красотата на другия пол. Както казва Теренций, природата — създателката на света — е дала на много жени лице красиво и благородно. Но за какво, пита се: за да ги надари с украшение или за да ги оскърби; за да се наслаждават те на този дар или да го пренебрегват? Разбира се, за да се наслаждават и да се радват. Впрочем, няма друга причина, поради която природата тъй старателно да се е потрудила в извайването на лицето. Понеже, какво по-приятно, по-привлекателно и мило от красивото лице? То е толкова приятно, че поглеждащият към небето едва ли ще намери там нещо по-радващо... За какво съществува превъзходната красота на телесните членове, създадени от удивителния ум на природата? Може би, за да побледнява от старостта и да загубва сок и свежест... В такъв случай би било по-добре да не се създават красиви жени, както е направила природата с останалите животни, които не умеят да различават между безобразното и красивото... Никой няма да започне да отрича, че мъжете и жените затова и се раждат красиви, и което е особено важно, със склонност към взаимност, за да се наслаждават, съзерцавайки се едни други, любейки се едни други и прекарвайки заедно живота си... Ще преминем към вината, които не е срамно да се възхваляват във всяка реч...Смехът аз не мога толкова да хваля и да въздавам благодарност на природата за това, че тя го е дала главно на хората заедно с плача и сълзите... Не отричам, че плачът, жалбата и смехът са дадени само на хората; първите главно за облекчаване на страданията, вторият за изразяване на радостта, но особено да се благодари на природата следва за по-важното, ако при това отчетем, че смехът има голямо сходство с плача... Всъщност с две неща ние, хората, превъзхождаме останалите живи същества: с това че притежаваме реч и че можем да пием вино; първото излиза от нас, второто влиза. И макар че невинаги е приятно да се говори... да се пие винаги е приятно... О, вино — създател на веселието, учител на радости, спътник на щастливото време, утеха в нещастието! Ти си ръководител на пировете, ти си вожд и властител на сватбите, ти си съдия на мира, съгласието и дружбата... както казва твоят почитател Омир, ти си облекчение в тревогите и грижите, ти от немощни ни правиш силни, от страхли-

ви — смели, от неми — красноречиви! И тъй, приветствувам верните и постоянни наслаждения във всяка възраст, за всеки пол!... За себе си аз съм предвидил единствено убежище в старостта и когато дойде късната старост, т. е. когато отслабнем и бъдем лишени от много в храната, любовните и другите утехи, аз ще се посветя целия на това дело (пиенето на вино). Затова аз, отдавна вече, както знаете, съм издълбал в подземната каменна скала, която е до моите постройки, погреб и съм се погрижил да го напълня с превъзходно вино с различен цвят, вкус и аромат.

. . . Ние казахме за външните блага, които се отнасят до тялото. Благата, отнасящи се към душата, са благородството, родствените връзки, властта, длъжностите и други подобни; впрочем, една част от тях принасят и голяма радост за тялото. Аз нямам намерение да говоря за тях повече, доколкото произхождат те не толкова от природата, колкото от хората... А онези четири качества... които вие изисквате с обичайното за вас високомерие, не постигат нищо друго, освен същата си цел... Благоразумието — аз ще кажа за това нещо съвсем кратко — се заключава в това, да умееш да предвиждаш за себе си изгодното и да избягваш неизгодното. Затова и Ений казва: „Суетна е мъдростта на оня мъдрец, който не може да бъде полезен за самия себе си.“ Умереността се състои във въздържане от някаква една радост, за да се наслаждаваш на много и по-големи. Справедливостта е в постигане у хората на разположение и благодарност, в призоваване на изгоди... Пред вас е истинното и краткото определение на добродетелите. Сред тях наслаждението не е блудница между матрони, както бърбори позорният род на стоиците, а е господарка сред прислужници. Нареждайки им: на едната да побърза, на другата да се върне, на третата да остане, на четвъртата да чака, тя седи без дела сама и се ползува от техните услуги.

... Твоят Аристотел смята, че трябва да се стремим към три блага.“... към чест, към наслаждение и всяка добродетел ние се стремим както заради самите тях, така и заради щастието“. Същото това той е изразил по-преди с други думи, правейки пълния с наслаждения живот едновременно граждански и съзерцателен, следвайки в това Платон... Мнението на Аристотел за достигането на трите блага заради тях самите и заради щастието е неразумно и невразумително, като че ли щастието е нещо различно от тях самите... Ако не бива да допускаме излишни цели, защо да добавяме четвърта, а именно добродетелта, която не е нещо друго, а именно тези три (блага). Не казвай, че Аристотел разбира стремежа към тях заради самите тях като частно, а стремежа заради щастието —като общо. Защото, ако те са в себе си видове на род, то не може да се стремиш към рода сам по себе си, тъй като това е нищо, както например „дърво“ е само по себе си само название... Ако пък отделните части сами по себе си без цялото нямат значение, както кракът, ръката, окото— без тялото, то се стремят

не към частите, а към цялото; така и към добродетелта (благото е нужно да се стремиш не заради нея самата, а заради щастието...

От трите цели, установени от Аристотел, две, а именно касаещите наслаждението и гражданската, доставящи почит... по нищо не се различават помежду си, но втората се явява разновидност на първата. Затова остава да разглеждаме третата и да я сведем към наслаждението, за да стане ясно, че в наслаждението, което ние следваме, е заключено истинното и съвършеното щастие, към което по думите на Аристотел всичко се стреми. И тъй Аристотел отдава палмата на първенството на съзерцателната дейност... И наистина ние сме съгласни, че някакъв вид наслаждение трябва да бъде превъзнесено; за това е говорил и Платон, полагайки в душата две удоволствия... Но Аристотел признава две — едно в чувствата, другото в душата. Обаче пък не разбирам, ако те имат едно название, по какъв начин ние можем да получим различни неща, толкова повече, че всяко наслаждение се чувствува не толкова от тялото, колкото от душата, която съдържа тялото, което, смятам, че признава Епикур. И накрая кой се съмнява, че наслажденията на тялото се раждат с помощта на душата, а наслажденията на душата с поддръжката на тялото? Защото онова, което пребивава в душата, нима не се явява като че ли телесно, нима не съществува съгласно онези неща, които ние виждаме, чуваме или възприемаме с някое чувство, откъдето се ражда и съзерцанието?... Да обясним какво собствено представлява съзерцанието. Питагор, главата на философите, казва, че онези, които старателно вникват в природата на нещата, считайки всичко останало за нищожно, най-много са подобни на хората, които се отправят на празника, устройван при голямо стечение на народ от цяла Гърция по време на пищните игри, не за това, та в телесни упражнения да спечелят слава и благороден венец и не за покупки и продажби, но за да погледнат и разгледат с внимание ставащото там... Наслаждението от съзерцанието на игрите Питагор е сравнил с философското съзерцание, така че почти в нищо те не се различават. Ти, Питагоре, на празненството съзерцаваш качествата на хората, техните умове, воли, страсти, афекти, тела, външен вид, сила, действие, всичко онова, което аз наричам просто самото празненство и великолепните игри. И аз, търсачът на наслаждения, съм дошъл да съзерцавам тържището и игрите, защото ми е приятно да гледам тези красиви неща. Както ти се възхищаваш от тях, съмняваш се, обсъждаш, така и аз правя същото; нещо повече, даже жените и децата правят същото... Затова престанете да възхвалявате и превъзнасяте това съзерцание.

МАРСИЛИО ФИЧИНО
(1433 г.—1499 г.)

Глава и основател на Флорентинската платоновска академия, чиито членове, образуващи приятелски езотерично-учен кръг, били също Пико дела Мирандола, Кристофоро Ландино, Лоренцо Медичи и др. Ранните увлечения на Фичино били в областта на перипатетизма и епикуреизма. Изучил обаче перфектно гръцки език, Фичино променя своите възгледи и започва усилена преводаческа дейност и през 1468 г. превежда на латински език всички диалози на Платон, а също и съчиненията на легендарния основател на алхимическото изкуство Хермес Трисмегист. За научните му занимания самият „баща на отечеството" — Козимо Медичи, му предоставил вила Кареджи около Флоренция, където в една полулитургична, възвисена атмосфера флорентинските неоплатоници водели своите разговори, опитвайки се да разиграят в самия живот атмосферата на древната Платонова Академия. Във връзка с тези разговори Фичино пише своите философски произведения: „Коментар към „Пир" на Платон", „Платоновата теология за безсмъртието на душите", „За християнската религия", „За живота", „За слънцето и светлината". В тях идеите на платонизма са изразени в своеобразен християнизиран вид, примесен и с астрологически и алхимически влияния. Дейността на Фичино оказва огромно въздействие върху превръщането на платонизма в основен философски фундамент на учебното ренесансово светоотношение.

Откъсът е от изданието Marsilio Ficino. Kommentar zu Platons „Gustmahl" über die Liebe. Stuttgart. 1984 г. Превод от латински Цочо Бояджиев.

КОМЕНТАР КЪМ ПЛАТОНОВИЯ „ПИР". ЗА ЛЮБОВТА

Всеки платоник, о, превъзходни мъже, съзира във всяка вещ три неща; това, което я предшествува, това, което я съпровожда, и това, което я следва. Добри ли са те, той хвали вещта, а лоши ли са — я порицава. Така че съвършено е онова похвално слово, което разглежда произхода на вещта, описва сегашното ѝ състояние и посочва последствията от нея. По произхода ѝ се възхвалява благородството на вещта, по сегашното ѝ състояние— нейното величие, а по последствията — ползата от нея. Ето защо похвалните слова включват (в съответствие с тези три страни) следните три въпроса: благородството, величието, ползата. (I.1).

Съчетанието на всички форми и идеи на латински наричаме mundus, а на гръцки κόσμος, сиреч изящно изваяние. Прелестта на това световно изваяние е оная красота, към която новороденатa любов е увлякла и повела ума: ума, лишен преди от форма — към същия този, ала вече прекрасно оформен ум. Ето защо функцията на любовта е да привлича към красотата и да съединява безобразното с прекрасното... Орфей с право е нарекъл Ерос „най-древен" и още „сам по себе си съвършен", в смисъл, че той усъвършенствува сам себе си. Понеже първият подтик на ума се заключава очевидно в това да почерпи съобразно с природата си своето съвършенство от Бога и да го предаде на ума (който ще получи по този

начин форма) и на боговете (които по този начин ще се родят). (12).

Излишно е да изреждаме поотделно благодеянията, оказани на човешкия род от Ерос, още повече, че всички те могат да бъдат обхванати заедно. Защото всички те се състоят в това, да следваме доброто и да избягваме злото. А едно и също е за човека злото и позорното, и едно и също е доброто и достойното. Всички закони и учения без съмнение имат за цел единствено да научат хората да отбягват позорните деяния и да постъпват достойно. Ала единствен Ерос извършва за кратък срок онова, което неизброимите закони и поучения постигат с труд и за дълго време. Защото срамът кара хората да се въздържат от позорни постъпки, а стремежът да се отличат ги тласка към достойни дела. Ала никой друг не дарява на хората тези две чувства така лесно и така бързо, както Ерос.

Когато говорим за любовта, трябва да я разбираме като стремеж към прекрасното. Защото така дефинират любовта всички философи. Ала прекрасното е някаква хармония, която възниква най-вече и преди всичко от съразмерното съчетаване на възможно най-много части. Тази хармония е трояка: хармонията в душите възниква от съразмерното съчетаване на многото добродетели; хармонията в телата възниква от съгласуването на множеството цветове и линии; а великата хармония на звуците — от съзвучността на многото гласове. Следователно и красотата е трояка: на душите, на телата и на гласовете. Красотата на душите се постига с ума; на телата се възприема с очите, а на гласовете — само с ушите. И тъй като умът, зрението и слухът са единствените средства, чрез които можем да се наслаждаваме на красотата, а любовта е желание за наслаждаване от красотата, то умът, зрението и слухът са напълно достатъчни за любовта. За какво са необходими тогава обонянието, вкусът и осезанието? Те възприемат миризмите, вкусовите качества, топлината, студа, мекотата, твърдостта и подобните на тях качества. Ала в никое от тези качества няма човешка красота, понеже те са прости форми, а красотата на човешкото тяло се разкрива в съгласуването на отделните членове. Любовта има за своя цел насладата от прекрасното. Тази наслада обаче е свързана единствено с ума, зрението и слуха. Следователно любовта се ограничава в тях трите; а влечението, възбудено от останалите сетива, се нарича не любов, а похот и изстъпление.

Освен това ако любовта се стреми към самата човешка красота, а красотата на човешкото тяло се състои в някакво съчетаване на членовете и това съчетаване е съразмерно, то само съразмерното, уравновесеното и благопристойното ще събуждат любов. . . Защото ние никога не можем да се предадем нито прекалено, нито достатъчно силно на прекрасните, достойните, божествените страсти. Оттук следва, че всяка любов е достойна и че

се
всеки влюбен е праведен. Защото всяка любов е хубава и пре-красна и всяка любов е насочена към нещо също тъй прекрасно. А пък бурната страст, която ни увлича към разврата, се смята — доколкото ни води към безобразното — за противоположна на любовта.

Та да се върнем още веднъж към ползата от любовта. Срамът, който ни кара да се въздържаме от позорни деяния, и жаждата за слава, която ни запалва за достойни дела, произлизат лесно и бързо от любовта. Понеже, първо, любовта, която се стреми към прекрасното и винаги желае прелестното и великолепното и която ненавижда безобразното, непременно отбягва позорното и неблагопристойното. По-нататък, ако двама се обичат, те се наблюдават един друг и се стараят да се харесат един другиму. А като се наблюдават взаимно и по този начин никога не остават без свидетел, те се въздържат от позорни деяния. Като се стараят пък да се харесват един другиму, те винаги се отправят с жар и усърдие към великолепните дела, за да не бъдат презрени от любимия, а да станат достойни за ответна любов. (I 3)

Ето защо можем да наречем царя на универсуума благ, прекрасен и справедлив — определения, които често срещаме у Платон. Благ е, казвам, доколкото твори; прекрасен е, доколкото привлича към себе си; справедлив е, доколкото въздава съвършенство на всяко нещо според заслугата му. Следователно красотата, която притежава качеството привлекателност, стои между благостта и справедливостта. Тя произлиза от благостта и се стреми към справедливостта.

Божественият лик е породил във всички неща любов, сиреч стремеж към себе си. Понеже ако Бог привлича света към себе си, а светът бива привличан от него, то налице е едно непрекъснато течение, започващо от Бога, преминаващо през света и достигащо накрая пак Бога, което — като в някакъв кръг — се завръща обратно там, откъдето е тръгнало. И така този един кръг (а именно — от Бога към света и от света към Бога) се назовава с три имена: доколкото започва в Бога и привлича към него — красота; доколкото преминава през света и го обзема — любов; а доколкото при връщането си към създателя съединява с него творението му — наслада. И тъй любовта произлиза от красотата и завършва в наслада. Това има предвид преславният химн на Йеротей и Дионисий Ареспагит, в който тези богослови провъзгласяват: „Любовта е благ кръг, постоянно въртящ се от благо към благо.“ Защото любовта по необходимост е благо, тъй като се ражда от благото и се връща в благото. Бог се нарича благо, понеже той е действителност на всички неща и крепкост в битието им. Прекрасен е, доколкото им вдъхва живот, прави ги меки, кротки или буйни. Красота е, доколкото привлича към онова, що може да се познае, трите способности на познаващата душа, а именно — ума, зрението и слуха. Истина е, понеже, намирайки се в познава-

телната способност, я свързва с предмета на познанието. Найсетне като благ той сътворява, управлява и придава съвършенство. Като прекрасен осветява нещата и им придава изящество. (II 2)

Сега ние вече може да разберем ясно защо богословите поставят благото в центъра, а прекрасното — в периферията. Благостта на всички неща е единият бог, който ги прави благи; а красотата е божественият лъч, пронизващ по някакъв начин четирите, въртящи се около Бога сфери. Този лъч изявява в четирите сфери формите на всички неща. Обикновено ние наричаме тези форми в ума — идеи, в душата — разумни основания, в природата — семена, в материята — форми. Ето защо в четирите сфери се съзират четири сияния: в първата—сиянието на идеите, във втората — това на разумните основания, в третата — на семената, а в последната — на формите. (II 3)

Но тъкмо божественият блясък, просветващ в прекрасните неща, кара влюбените да се удивляват, да трепнат и да се прекланят пред любимия като пред подобие божие. Поради същото основание влюбеният презира богатството и почестите заради любимото същество. Защото божественото основателно се предпочита пред човешкото И често влюбеният иска да се всели в любимото същество. Това също е основателно, защото той желае и се стреми да стане от човек — бог. (II 6)

А какво в любовта порицава Павсаний? Ще ви кажа. Ако някой, жадувайки чувствена наслада, пренебрегне съзерцателния живот или се отдаде на тази наслада свръх мярата — с жени или пък, противно на природния ред, с мъже; ако, с други думи, пред почете телесната хубост пред красотата на душата, той наистина злоупотребява с достойнството на любовта (II 7)

Властта и любовта се различават по това, че властникът чрез себе си завладява другите, а влюбеният чрез другия постига себе си, и всеки един от влюбените, като се отдалечава от себе си, се приближава към другия, и като умира в себе си, възкръсва в другия. Ала във взаимната любов има само една смърт, а две възкресения. Защото този, който обича, умира веднъж в себе си, като се самопренебрегва. Но той тутакси възкръсва в любимия, когато го постигне в страстната си мисъл. И възкръсва още веднъж, когато разпознае себе си в любимия и разбере със сигурност, че е обичан. О, щастлива смърт, след която живеем два живота! О, удивителна сделка, в която отдалият себе си другиму спечелва другия и не загубва себе си! О, неоценима изгода, когато двете същества стават едно, и то тъй че всяко от тях става двама и сякаш се удвоява, тъй че човекът, който е имал един живот, чрез тази смърт вече има два! Защото оня, който веднъж е умрял, възкръсва два пъти, за един живот печели два и бидейки преди един, сега става двама. (II 8)

Красотата на душата е блясък, произлизащ от срещата на уче-

ността и нравствеността. . . Светлината и красотата на душата се възприемат единствено с ума. Ето защо за стремящия се към душевната красота е достатъчно умозрението. Най-сетне между влюбените се осъществява обмен на красота. . . И прекраснинят само в тяло впоследствие става прекрасен по душа. А достойният само по душа напълва телесните си очи с красотата на тялото. Това е твърде удивителен обмен. Той и за двамата е достоен, полезен и приятен. . . Защото еднакво достойно е и да се учиш, и да учиш другиго. . . А тъй като духът превъзхожда тялото, то толкова по-ценен е стремежът към духовната, отколкото към телесната красота. (II 9)

Ако казаното по-горе е така, то частите на творението по никакъв начин не могат да са враждебни една спрямо друга Защото огънят бяга от водата не поради ненавист към нея, а от любов към себе си — за да не бъде угасен от студенината на водата. А и водата гаси огъня не защото го ненавижда, а защото, желаейки да разпространи студенината си, се стреми да създаде от огненото тяло подобна на себе си вода. Наистина, доколкото всяко естествено желание е насочено към доброто, а не към злото, водата иска не да угаси огъня, което е зло, а да породи подобна на себе си вода, което е добро. Ако можеше да изпълни това си намерение, без да унищожи огъня, тя, разбира се, нямаше да го гаси. Този довод се отнася и до останалите неща, които изглеждат противоположни и враждебни помежду си. Например агнето не мрази начина на живот и външния вид на вълка, а се бои от гибелта, която идва от него. И вълкът разкъсва и изяжда агнето не от ненавист към него, а от любов към себе си. И човекът се страхува не от ближния, а от пороците му. И ние завиждаме на надареността на по-силните и по-умните от нас не защото ги мразим, а защото обичаме себе си и се боим да не попаднем под тяхна власт. Ето защо няма пречка Ерос да е във всичко и да пронизва всичко И тъй като този бог е толкова велик, че е навсякъде и прониква във всички дълбини, ние несъмнено ще се боим от него като от могъщ господар, от чиято власт не сме в състояние да се изплъзнем, и като от най-мъдър съдия, от който не можем да скрием помислите си. И тъй като е творец и пазител на всичко, ще му се поклоним като на баща и ще го почетем като защитник и покровител. И ще го следваме като наставник, понеже той ни е научил на отделните изкуства. На този творец дължим живота и съществуването си. На този пазител — вечното си битие. Този покровител и съдия ни управлява. Този наставник ни съгражда и наставлява за добрия и блажен живот. (III 4)

Когато Бог вливал светлината си в душата, той я приспособил преди всичко да води хората към блаженството, което се състои в обладаването му. Към това блаженство ни водят четири добродетели: благоразумието, храбростта, справедливостта и умереността. Най-първом благоразумието ни посочва блаженството.

Останалите три добродетели — като три пътя — ни водят към него. И затова Бог оразмерява искрата си по различен начин в разните души, та те да се въздигнат — под предводителството на благоразумието — към създателя си· едни — чрез храбростта, други — чрез справедливостта, трети — чрез умереността. Защото благодарение на този дар едни понасят твърдо опасностите и смъртта за вярата, за честта, за родината. Други устройват живота си по такъв справедлив начин, че нито причиняват неправда някому, нито пък допускат — според силите си — друг да постъпва несправедливо. Трети обуздават влеченията си чрез бдения, пости и труд. Тези хора вървят наистина по три пътя, ала се опитват да достигнат едничката цел, която им сочи благоразумието — блаженството.

Тези три добродетели се съдържат следователно в самата божия мъдрост Пламнали от желание за тях, човешките души се стремят, упражнявайки ги, да стигнат до тях, да се слеят с тях и да ги имат вечно. Храбростта наричаме мъжка добродетел заради твърдостта и безстрашието. Умереността — женска, заради мекотата и по-хладната нагласа при желанието, както и заради кроткия характер. Справедливостта е добродетел смесена. Тя е женска, доколкото в невинността си не причинява никому вреда. А е мъжка, доколкото не позволява на другите да вършат несправедливост и строго наказва негодниците. Защото свойствено на мъжа е да дава, на жената — да приема, поради което определяме като мъжко слънцето, което не получава светлина от нищо друго, а я раздава на всичко. Луната, която получава светлината от слънцето и я дава на елементите, наричаме смесена (защото тя получава и дава). А земята, която получава светлина от всичко, а не я дава на нищо, наричаме женска. Тъкмо поради това ние именуваме слънцето, луната и земята, Храбростта, Справедливостта и Умереността напълно основателно мъжки, смесени и женски. И за да дадем Богу най-достойните названия, ние наричаме тези добродетели в него слънце, луна и земя, а в нас — мъжки, среден и женски пол. За тези, на които тази божествена светлина е била дарена още при раждането им от божието слънце ведно с храбростта, казваме, че им е била дадена мъжка светлина. За тези, на които светлината е дарена от божията луна ведно с чувството за справедливост — смесена. За тези, на които тя е дарена от божията земя ведно с чувството за умереност — женска. (V 5)

Сократ казвал, че дължи това си знание не на физиците... нито на учителите по риторика.. а на пророчицата Диотима, вдъхновена от божествения дух, за да покаже (както ми се струва), че хората могат да познаят само по божествено внушение какво е истинската красота, каква е правилната любов и как трябва да се обича. Толкова голямо е могъществото и богатството на любовта! И затова махнете се от тези небесни ястия, махнете се, казвам ви, нечестивци, затънали в земната нечистотия слуги на Бакх и

Приап, дето по свински захвърляте на земята и в калта небесния дар — любовта! (VI 1)

Но този, който притежава цялата красота, не е засегнат от любовното чувство. Защото кой се стреми към онова, което има? Излиза, че душата пламва в огъня на любовта само тогава, когато, срещайки някакъв съвършен образ на прекрасната вещ, предвкусва и се устремява към пълното притежаване на красотата. А тъй като душата на влюбения отчасти притежава прекрасната вещ, а отчасти не я притежава, то с право може да се каже, че душата е отчасти прекрасна, отчасти — не. И ето защо ние смятаме, че възникналата от такова смесване любов е някакво средно чувство между прекрасното и непрекрасното чувство, тъй като тя е причастна и на красотата, и на некрасотата. По тази именно причина Диотима — за да се върнем отново към нея — наричала Ерос демон. (VI 2)

Защо Ерос е отчасти богат, отчасти беден? Защото ние не се стремим нито към онова, което притежаваме напълно, нито към онова, от което сме изцяло лишени. (VI 7)

Ако Сократ търси в човешкото множество Алкивиад и го открие, то Сократ непременно е трябвало да има в ума си някакъв образ на Алкивиад, за да знае какъв точно човек търси сред другите, и като го открие в тълпата, да е в състояние да го отличи от нея. Така и душата не би се стремила към онези четири добродетели и не би ги намерила, ако нямаше някакво понятие за тях, сиреч за истината, благостта, достойнството и ползата, чрез което да ги търси и намери, и като намери онова, що търси, да го разпознае и го отличи от противното нему. (VI 12)

„Дай ми, боже — казва Платон, — душата ми да стане прекрасна и телесните страсти да не пречат на душевната красота, та само мъдрия да считам богат.“ С тези думи Платон възвестява, че красотата на душата се състои в истината и мъдростта и че на хората я дарява Бог. Единната и самотъждествена истина, дарена ни от Бога, получава имената на различните добродетели в своите следствия. Доколкото ни разкрива божествените предмети, тя се назовава мъдрост (за нея Платон молил Бога преди всичко); доколкото разкрива природните явления — знание; доколкото ръководи човешките деяния — благоразумието; доколкото ни прави равни — справедливост; доколкото непобедими — сила; доколкото спокойни — умереност.

От това изброяване се получават два рода добродетели, а именно — нравствени и интелектуални, като последните превъзхождат първите. Интелектуални са мъдростта, знанието, благоразумието, а нравствени — справедливостта, силата на духа и умереността. Поради действията си и полезността си за обществото нравствените са по-известни. Интелектуалните са по-неясни поради скритата в тях истина. При това ония, които се учат на благонравие като по-чисти от другите, лесно се издигат към инте-

лектуалните добродетели. Ето защо ти нареждам първо да разглеждаш красотата на душата, която се състои в нравствеността, за да разбереш, че основанието на всички добри нрави е едно и че ние ги наричаме достойни благодарение на него Тази е единната истина на пречистия живот, която ни води към истинското щастие чрез деянията на справедливостта, силата на духа, умереността.

И тъй възлюби най-напред тази единна истина на добрите нрави и прекрасната светлина на душата. И знай, че ти ще се извисиш над нравствеността към пресветлата истина на мъдростта, знанието и благоразумието, ако мислиш, че те се даряват на възпитаната в най-добрите нрави душа и че в тях се съдържа найправата норма на нравствения живот. Но колкото и да изучаваш различните учения на мъдростта, знанието и благоразумието, осъзнавай, че във всички тях се съдържа единната светлина на истината, от която всички те се наричат прекрасни. Нея именно, най-висшата красота на душата, ти препоръчвам да обичаш найсилно. Ала тази съдържаща се в много учения истина не може да е първоистината на всичко, понеже, бидейки разделена в много учения, е в нещо друго. А онова, що почива на друго, със сигурност зависи от него. Единната истина не се ражда от множествеността на ученията. Единното трябва да произлиза от нещо единно. Ето защо по-високо от човешката душа трябва да има някаква единна мъдрост, която не е разделена от множество учения, а е една мъдрост. От тази именно единна мъдрост произлиза множествената мъдрост на хората. (VI 18)

ДЖОВАНИ ПИКО ДЕЛА МИРАНДОЛА
(1463 г. — 1494 г.)

Потомък на графовете Мирандола, Пико получил съвършено за тогавашните мащаби образование и продължил да се самообразова, докато не станал един от най-всеобхватните ерудити на своето време. Огромните познания на младия, блестящ във всяко отношение благородник се съчетавали у него с наистина рицарска смелост на духа и изключително творческо въображение. Още съвсем млад, Пико предложил за публичен диспут защитата на 900 тезиса върху цялото философско значение, чието встъпление била знаменитата „Реч за достойнтвото на човека", в която свободата на волята се трактува в един позитивен план като възможност за безконечно творчестко усъвършенствуване до пълно боготъждество на човека. След като диспутът бил забранен от папската курия, Пико написал „Апология" в защита на осъдените тезиси и едва не попаднал в ръцете на инквизицията. Платоново-християнската концепция за любовта като трансцендиращо човешкия дух начало Пико изложил в „Коментар към канцоната за любовта на Джироламо Бенивени". Други съчинения на Пико са: „За Съществуващото и Единното", „Хептаплус", „Разсъждения против божествената астрология".

Откъсът е от изданието „Эстетика Ренессанса", т. I, М., „Искусство", 1981 г. Превод от руски: Недялка Видева.

РЕЧ ЗА ДОСТОЙНСТВОТО НА ЧОВЕКА

Прочетох, уважаеми отци, в писанията на арабите, че когато попитали Абдала Сарацин какво му се струва най-удивително в света, той отговорил: няма нищо по-забележително от човека. На тази мисъл съответствуват и думите на Меркурий: „О, Асклепий, велико чудо е човекът!" Когато размишлявах върху значението на тези изказвания, не ме удовлетворяваха многочислените аргументи, привеждани от много в полза на човешката природа: човек е посредник между всички създания, близък до висшите и господар на низшите, тълкувател на природата благодарение на проницателността на своя ум, на яснотата на мисленето и любознателността на интелекта, междина между неизменната вечност и текущото време, връзки на света, както казват персите, Хименей, стоящ малко по-ниско от ангелите, по свидетелството на Давид.

Всичко това е значително, но не е онова, главното, което заслужава най-голямо възхищение. Защо ние не се възхищаваме повече на ангелите и прекрасните небесни хорове? В края на краищата на мен ми се стори, че съм разбрал защо човек е най-щастлив сред всички живи същества и е достоен за всеобщо възхищение и какъв жребий му е бил предопределен сред останалите съдби, завиден не само за животните, но и за звездите, и за неземните души. Невероятно и удивително! А как иначе? Нали именно затова човека по право наричат и считат за велико чудо, живо съ-

щество, действително достойно за възхищение. Но както и да е, изслушайте, отци, и снизходително ми простете тази реч.

Вече всевишният Отец, Бог-творец, бил създал по законите на мъдростта световното обиталище, което ни се струва августейши храм на божеството. Бил украсил небесната сфера с разум, оживил небесните тела с вечни души. Мръсните, зацапани части на долния свят напълнил с разнородна маса животни. Но като завършил творението, пожелал майсторът да има някой, който да оцени смисъла на тази голяма работа, да обича нейната красота, да се възхищава на нейния размах. Затова, завършвайки всички работи, както свидетелстват Мойсей и Тимей, замислил накрая да създаде човека. Но нямало нищо нито в праобразите, откъдето творецът бил произвел ново потомство, нито в хранилищата, което би подарил в наследство на новия син, нито на скамейките на небосвода, където възсядал сам съзерцателят на вселената. Вече всичко било завършено; всичко било разпределено по висшите, средните и низшите сфери. Но не приличало на мощта на Отеца да отсъствува в последното потомство, сякаш е изтощена, не подобавало на неговата мъдрост да се колебае в необходимата работа поради отсъствието на съвет, не прилягало на неговата благодетелна любов, този, който бил длъжен да възхвалява в другите божествената щедрост, да я осъжда в самия себе си. И установил накрая най-добрият творец, на този, на който той не може да даде нищо собствено, да има общо с другите всичко онова, което е свойствено на отделните творения. Тогава се съгласил с това, че човек — това е творение с неопределен образ, и поставяйки го в центъра на света, казал: „Не ти даваме ние на теб, о, Адам, ни собствено място, ни определен образ, ни особена обязаност, за да имаш ти и място, и лице, и обязаност по собствено желание, съгласно своята воля и решение. Образът на останалите творения е определен в пределите на установените от нас закони. А ти, нестеснен от никакви предели, ще определиш своя образ по свое решение, във властта на което аз те предоставям. Аз те поставям в центъра на света, за да ти е по-удобно оттам да обглеждаш всичко, което е в света. Аз не те направих нито небесен, нито земен, нито смъртен, нито безсмъртен, за да можеш ти сам, свободен и славен майстор, да сформираш себе си в образ, който предпочетеш. Ти можеш да се преродиш в низши, неразумни същества, но можеш да се преродиш по повеля на своята душа и във висши, божествени.“ О, висша щедрост на Бога-Отец! О, висше и възхитително щастие на човека, комуто е дадено да владее това, което пожелае, и да бъде такъв, какъвто поиска! Зверовете при раждането получават от майчината утроба всичко онова, което ще владеят след това, както казва Луцилий. Висшите духове или веднага, или мъничко по-късно стават това, което ще бъдат във вечното безсмъртие. В раждащите се хора Отецът е вложил семена и зародиши на разнороден живот и съответно на това, как всеки ги отглежда, те ще израснат и ще

дадат в него свои плодове. Ако отгледа растителни — ще бъде растение, сетивни — ще стане животно, рационални — ще стане небесно същество, интелектуални — ще стане ангел и син на Бога. А ако не го удовлетворява съдбата на нито едно от тези творения, нека се върне към изначалната единичност и ставайки дух, единен с Бога в уединената мъгла на Отеца, който стои над всичко, ще превъзхожда всички. И как да не се удивляваш на нашето хамелеонство! Или по-вярно на какво друго можеш да се удивляваш повече? И справедливо казвал атинянинът Асклепий, че поради изменчивостта на облика и непостоянството на характера той сам бил символично изобразен в мистериите като Протей. Оттук и известните метаморфози на евреите и питагорейците. Та нали в тайната еврейска теология ту светия Енох превръщат в божествен ангел, който наричат „Mal'arh Qdonay Shebaoth", ту други превръщат в инакви божества. Питагорейците превръщат нечестивите хора в животни, а ако се вярва на Емпедокъл, и в растения. Изразявайки тази мисъл, Мохамед често повтарял: „Този, който отстъпи от божествения закон, ще стане животно, и напълно заслужено." И действително не кората е същността на растението, а неразумната и нищо нечувствуваща природа, не кожата е същността на впрегатния кон, но тъпата и чувствена душа, не кръгообразното вещество представлява същината на небето, а правилният разум и ангела създава не неговото отделяне от тялото, но духовния разум.

Ако видиш пълзящ по корем на земята, то ти ще видиш не човек, а храст и ако видиш, подобно на Калипсо, някого, ослепен от празните миражи на фантазията, обхванат от съблазните, роб на сетивата, то ти ще видиш не човек, а животно. А ако видиш философ, разпознаващ всичко с правилен разум, уважавай го, защото той е небесно същество, не земно. Ако пък видиш чист съзерцател, непознаващ плътта и потънал в недрата на ума, то това не е земно и не е небесно същество. Това е по-възвишено, божествено, облечено в човешка плът. И кой няма да се възхищава от човека, когото в свещените еврейски и християнски писания справедливо наричат с името ту на всяка плът, ту на всяко творение, тъй като той сам формира и превръща себе си във всяка плът и придобива свойствата на всяко създание! Затова персът Евант, излагайки учението на халдейците, пише, че човек няма собствен природен образ, но има много отвън идващи. Оттук и изразът у халдейците: „Hanarich tharach sharinas": човек е животно с многообразна и изменчива природа. Към какво се отнася това? Към това ние да разбираме, раждайки се — при условие че ще бъдем такива, каквито искаме да бъдем, — че нашият най-важен дълг е да се грижим най-малкото за това да не говорят за нас, че когато сме били на почит, човек не можел да ни познае, тъй като сме заприличали на лишени от разум животни. Но по-добре, ако за нас кажат с думите на пророка Асаф: „Вие — богове и синове на все-

вишния сте всички вие.“ Ние не трябва да си вредим, злоупотребявайки с най-милостивата доброта на Отца, вместо да приветствуваме свободния избор, който той ни е дал.

Нека да изпълни душата ни светият стремеж, та ние, незадоволявайки се с обикновеното, страстно да желаем висшето, а също да се домогваме (когато успеем, ако поискаме) до това, което е отредено за всички хора. Отхвърляйки земното, пренебрегвайки небесното, и накрая, оставяйки зад себе си всичко, което е в света, да побързаме към намиращата се над света курия, най-близката до височайшата божественост.

Там, както разказват мистериите, първите места заемат серафимът, херувимът и тронът, незнаещи, че вече сме им отстъпили и се домогваме до достойнство и слава, неудовлетворени от второто място, и че ако поискаме, в нищо няма да бъдем по-долни от тях. Но какво и как извършвайки? Нека да видим какво правят те, какъв живот живеят. И ако живеем така (а ние можем това), то ще се изравним с тях. Серафимът гори в огъня на любовта, херувимът блести с великолепието на разума, тронът пази твърдостта на съдия. И така ако отдавайки се на деятелен живот, ние приемем върху себе си справедливата грижа за низшите, то ще се укрепим с издръжливата твърдост на трона. Ако освобождавайки се от работите, се отдадем на съзерцание в свободното време, постигайки твореца в работата и работата в твореца, то ще заблестим със светлината на херувима. Ако само пламнем с унищожителния огън на любовта към твореца, то ще избухнем внезапно в образа на серафим.

Над трона, тоест над справедливия съдия, тържествено седи Бог, вечният съдия. Той лети над херувима — съзерцател, съгрявайки го, почти възлягайки на него. Духът божи витае над водите, които са разположени над небесата и възхваляват Бога в предразсветни химни. Тук е серафимът — обожател в Бога и Бог в него; Бог и той — са едно.

Ние трябва да достигнем висшето могъщество на троновете, разсъждавайки за него, обичайки го и величаейки серафимите.

Но по какъв начин някой може да разсъждава за неизвестното или да обича неизвестното? Мойсей е обичал Бога, когото видял, и вършел като съдия сред народа това, което по-напред е видял като съзерцател в планината. И така намиращият се по средата херувим със своята светлина ни готви за серафическия огън и заедно с това ни озарява за съда на трона. Това е и участта на първия разум, редът на Палада, лежащ в основата на съзерцателната философия; това, на което ние трябва преди всичко да подражаваме и което сме длъжни да изследваме и разберем, за да се издигнем към върховете на любовта и да се спуснем добре обучени и готови за извършването на дела.

Но нали, ако е необходимо да изграждаме нашия живот по образа на херувимите, трябва да видим как те живеят и какво

правят. Но тъй като за нас, плътски и имащи вкус към мирските неща, е невъзможно да достигнем това, то да се обърнем към древните отци, които могат да ни дадат многочислени верни свидетелства за подобни дела, защото са им близки и родствени. Да се посъветваме с апостол Павел, защото, когато бил възнесен на третото небе, той видял какво правело войнството на херувимите. Той ще ни отговори, че те се очистват, след това се изпълват със светлина и накрая достигат съвършенство, както предава Дионисий. Така и ние, подражавайки на земята на живота на херувимите, потискайки с науката за морала порива на страстите и разсейвайки със споровете тъмата на разума, очистваме душата, отмивайки калта на невежеството и порока, за да не бушуват страстите необмислено и да не безумствува понякога безсрамният разум. Тогава ние ще напълним очистената и подредена душа със светлината на естествената философия, за да я усъвършенствуваме след това с познание на божествените неща.

Незадоволявайки се с нашите свети отци, да се посъветваме с патриарха Яков, чието изваяние сияе на мястото на славата. И най-мъдрият отец, който спи в подземното царство и бодърствува в небесния свят, ще ни даде съвет, но символически, както това му е свойствено. Има стълба, ще каже той, която се простира от дълбочината на земята до върха на небето и е разделена на множество стъпала. На върха на тази стълба тържествено седи Господ; ангелите съзерцатели ту се качват, ту слизат по нея. И ако ние, стремейки се страстно към живота на ангелите, трябва да го постигнем, то, питам, кой ще посмее да се докосне до стълбата на Господа с мръсен крак или с лошо изчистени ръце? Както се казва в мистериите, нечистият не трябва да се докосва до чистия.

Но какви са тези крака и ръце? Нозете на душата — това е без съмнение онази най-презряна част, която се опира както на цялата материя, така и на горния слой на земята, доставяща и хранеща сила, горивен материал на страстите, наставница на даващата наслаждение сетивност. А ръката на душата, защитница на страстта — защо не говорим за нея с гняв? — сражава се за нея; под слънцето и прахта тази хищница отнема онова, на което сънната душа се наслаждава в сянка. Тези ръце и нозе, тоест цялата сетивна част, в която се съдържа съблазънта на тялото, както казват, със сила пленяваща душата, ние сякаш в река измиваме във философията на морала, за да не ни изхвърлят от стълбата като нечестиви и греховни. Обаче това е недостатъчно, ако ние не поискаме да станем спътници на ангелите, носещи се по стълбата на Яков, ако не бъдем предварително добре подготвени и обучени да се движим, както е положено, от стъпало на стъпало, без да се отбиваме никога от пътя и без да си пречим един на друг. А когато ние достигнем това с красноречие или със способностите на разума, то, оживени от духа на херувимите, философствувайки в съответствие със стъпалата на стълбата, тоест на

природата, издирвайки същността на всичко, ту ще се спускаме, разцепвайки с титаническа сила единното на много части, подобно на Озирис, ту ще се изкачваме, съединявайки с Фебовата сила множеството части в единно цяло, както тялото на Озирис, дотогава, докато не се успокоим с блаженството на теологията, притискайки се до гърдите на Отца, който тържествено седи на върха на стълбата. Да попитаме справедливия Иов, който сключил с Бога договор за живот, преди сам да е встъпил в живота: „Какво повече от всичко желае Бог от милионите си ангели, които му служат?" „Разбира се, мир" — ще отговори Бог съгласно това, което се чете: „Този, който твори мир на небесата". И тъй като средният ред предава предписанията на висшия на низшия, то за нас думите на теолога Иов обясняват философията на Емпедокъл, сочеща двойната природа на нашата душа едната ни издига нагоре, към небесата, другата ни хвърля надолу, към преизподнята—и сравнява това с враждата и дружбата или с войната и мира, както свидетелствуват неговите песни. Иов се оплаква, че той като безумен бил въвлечен в раздор и хвърлен в пропаст далече от боговете.

И действително между нас има много разногласия, отци! Вкъщи, при нас, се води тежка междуособна разпра и гражданска война. Ако ние бихме поискали и страстно пожелали мир, който би ни издигнал така високо, че ние бихме се оказали сред възвишените на Господа, то единственото, което би ни успокоило и обуздало напълно, това е философията на морала. И ако човекът в нас самите би молил у „враговете" само примирие, то и тогава би обуздал своите животински пориви и буйния гняв на лъва. И ако грижейки се за себе си, ние бихме пожелали след това вечен мир, то той би настъпил, обилно утолявайки нашите желания и пренасяйки в жертва двете животни, сключил би между тялото и духа ненарушим договор за свещен мир. Диалектиката ще успокои разума, който се мъчи от словесните противоречия и коварните силогизми. Естествената философия ще овладее споровете и борбата на мнения, които угнетяват, разцепват и терзаят безпокойната душа, но при това ще ни накара да помним, че природата според Хераклит е родена от войната и затова е наречена от Омир борба. Затова е невъзможно да се намери в природата истински покой и траен мир, които са привилегия и милост на нейната господарка — на светейшата теология. Теологията ще ни покаже пътя към мира и ще ни поведе като водач. Отдалече, виждайки ни, бързащи, тя ще възкликне „Приближете се до мен, вие, намиращи се в затруднение, приближете се и аз ще ви успокоя; приближете се до мен, и аз ще ви дам мир, който не могат да ви дадат нито вселената, нито природата." И ние, ласкаво повикани и така радушно поканени, с окрилени като на Меркурий крака ще се устремим в обятията на благословената майка, ще се наследим на желания мир—на светейшия мир, на нераз-

съсваеми връзки и дружба, благодарение на която всички души не само живеят съгласувано в единния разум, който е по-високо от всички разуми, но по някакъв начин се сливат в единно цяло.

Такава дружба, както казват питагорейците, е целта на всяка философия; такъв мир Бог установява на небесата и ангелите, спускащи се на земята, съобщават за него на хората на добрата воля, за да могат благодарение на този мир хората, възхождащи на небето, сами да станат ангели. Такъв мир ние бихме пожелали на приятелите, на нашето време, на всеки дом, в който бихме влезли, и на нашата душа, за да стане тя благодарение на него място на пребиваване на Бога, и след като измие от себе си калта с помощта на морала и диалектиката, да се украси с многообразна философия, подобно на пищно украсен дворец, портала да увенчае с гирляндите на теологията, и тогава заедно с Отца ще влезе кралят на славата и ще направи в нея своето пристанище. Душата ще се окаже достойна трапеза за снизходителния гост. Украсена със злато като сватбена тога, тя ще приеме прочутия гост не като гост, а като предопределен, с когото никога не се разделят, и ще поиска да се отдели от своето местопребиваване и забравяйки дома на своя отец и дори себе си, ще пожелае да умре в самата себе си, за да живее в Предопределения, в присъствието на който смъртта на неговите светци е наистина блажена. Аз казвам смърт, ако може да се нарече смърт пълнотата на живота, размишлението над която е цел на философията, както казвали мъдреците. Дайте да повикаме самия Мойсей, който е само с мъничко по-малък от онзи обилен източник на свещена и неизразима мисъл, откъдето пият нектар ангелите. Нека да изслушаме съдията, който трябва да дойде при нас и да обяви на този, който живее в пустинната самота на плътта, следните закони. Този, който е още греховен, се нуждае от морал, затова нека да живее с хората не в светилище, а под открито небе като жреците тесалийски, докато не се очисти от греховете. Този, който е подредил начина си на живот и е приет в храма, нека не се приобщава към свещенодействието, но най-напред усърдно да послужи на тайнствата на философията с диалектическо послушничество; и допуснат накрая към тайнствата в званието на жрец на философията, нека да съзерцава онзи пищен многоцветен лик на всевишния Бог цар онзи небесен канделабър — седемсвещник, за да може след това, приет в лоното на храма за заслуги във възвишената теология, да се наслаждава на славата господна, когато вече никакво покривало не скрива образа на Бога. Да, Мойсей ни заповядва това и заповядвайки, убеждава и подканва ние с помощта на философията да се готвим за бъдеща небесна слава. Но в действителност не само християнските и Мойсеевите тайнства, но и теологията на древните, за която имам намерение да споря, ни разкрива успехите и достойнствата на свободните изкуства. Нима нещо друго желаят за себе си посветените в гръцките тайнства?

Нали първият сред тях, който се очисти с помощта на морала и диалектиката — очистващи знания, както ги наричаме ние — ще бъде приет в мистериите! Но какво друго може да бъде участието в мистериите, ако не разяснение тайните на природата посредством философията? Едва след като те бъдат по такъв начин подготвени, ще настъпи тази епоптейя, тоест видение на божествените дела чрез светлината на теологията. И кой няма да се домогва до посвещение в тези тайнства? Кой, пренебрегвайки всичко земно, презирайки даровете на съдбата, без да се грижи за тялото, няма да пожелае да стане сътрапезник на боговете, още живеейки на земята и получавайки дара на безсмъртието, напоявайки себе си с нектар — смъртното същество! Кой няма да поиска да бъде омагьосан от Платоновия „Федър“ и така да се въодушеви от екстаза на Сократ, че на крила да бяга от този свят, вместилище на дявола, и да достигне бързо небесния Йерусалим! Ние ще се възбуждаме, отци, от възторзите на Сократ, които до такава степен ни извеждат извън пределите на разсъдъка, че възнасят нас и нашия разум към Бога. Тези възторзи още повече ще ни възбуждат, ако ние сами приведем отначало в движение това, което е в нас самите. И действително, ако с помощта на разума до съответни разумни граници бъдат напрегнати силите на страстта така, че те да се съгласуват помежду си в ненарушима хармония, ако с помощта на диалектиката се развива разумът, то, възбудени от жара на музите, ние ще се упиваме от небесната хармония! Тогава предводителят на музите Вакх в своите тайнства — в зримите проявления на природата, — разкривайки на нас, станалите философи, тайните на Бога, ще ни нахрани от богатствата на божия дом, в който ние, ако бъдем верни като Мойсей, приближавайки се към свещената теология, ще се вдъхновим с двойна жар. И когато се изкачим на най-високия връх, то, съпоставяйки във вечността всичко, което е било, е и ще бъде, и съзерцавайки първородната красота, ние ще станем прорицатели на Феб, негови крилати поклонници и тогава, като с порив възбудени от неизразима любов, подобно на обкръжаващите ни жарки серафими, ние, изпълнени с божеството, ще станем Този, който ни е създал.

Ако някой изследва значението и тайния смисъл на свещените имена на Аполон, то ще види, че те свидетелстват за това, че бог е философ не по-малко, отколкото прорицател.

И доколкото Амоний достатъчно пълно е разказал за това, аз нямам основания да говоря за това по-иначе. О, отци, нека да завладеят душата трите делфийски правила, особено необходими на този, който има намерение да влезе в най-светлия и най-августейши храм не на лъжовния, а на истинния Аполон, озаряващ всяка душа, влизаща в този свят! Вие ще видите, че нас ни е вдъхновявало само това, че сме посветили всички сили на тричастната философия, за която ще стане дума сега. Знаменитото

„нищо свръх мярата“, според критерия на мярата, справедливо предписва норма и правило за всяка добродетел, за което говори етиката. Знаменитото „познай самия себе си“ ни подтиква и вдъхновява за познание на цялата природа, с която човек е свързан като чели с брачни връзки. Този, който познава самия себе си, всичко познава в себе си, както са писали отначало Зороастър, а след това Платон в „Алкивиад“.

След това, озарени от това знание благодарение на философия на природата, вече близки до Бога, произнасяйки „El“, тоест „ES“ с теологическо приветствие „ти си“, да се обърнем към Аполон радостно и фамилиарно. Но да се посъветваме също и с най-мъдрия Питагор, още по-мъдър, защото никога не е смятал себе си достоен за името мъдрец. Преди всичко той ще ни посъветва да не почиваме свръх мярата, тоест да не оставяме в празно бездействие разумната част, посредством която душата всичко измерва, съди и проверява, но да я управляваме, и с помощта на упражнения и правилата на диалектиката постоянно да я подканяме. Той ще ни посочи по-нататък, че трябва особено да се пазим от две неща: да не пикаем срещу слънцето и да не си режем ноктите по време на жертвоприношение.

Само след като с помощта на морала се свободим от прекалена страст към наслаждения и отстраним отрязаните нокти, така да се каже, острите пристъпи на гнева и жилото на душата, ние ще вземем участие в жертвоприношението, тоест в тези споменати мистерии на Бакх, за баща на които справедливо се счита слънцето, и чак тогава ще се отдадем на съзерцание.

След това, той ще ни посочи да нахраним петела, тоест да нахраним божествената част на нашата душа с познание на божествените дела като с истинска храна и небесна амброзия. Това е — този петел, от чийто вид се бои и страхува лъвът, тоест всяка земна власт. Това е — този петел, на който е даден интелект, четем у Иов. Когато този петел пее, заблудилият се човек идва на себе си. Този петел пее всеки ден в утринната зора, когато звездите възхваляват Бога.

Сократ, когато умирал и бил вече недосегаем за болестите, и се надявал, че божествената част на неговата душа ще се съедини с висшата божественост на света, казал, че с този петел той е длъжен на Ескулап, лечителя на душите.

Да погледнем паметниците на халдейците и да видим (ако на тях може да се вярва), какви науки и изкуства откриват на смъртните пътя към щастието. Халдейските тълкуватели пишат, че Зороастър бил казал, че съществува крилата душа, която стремително пада в тялото, когато крилата ѝ опадат, и се издига към небето, когато те израстват. На въпроса на учениците, по какъв начин крилатите души придобиват покрити с пера крила, той отговорил: „Оросете крилата с живителна вода“. А когато го попитали, откъде да намерят тази вода, той отговорил според обичая

със сравнение: „Господният рай се мие и оросява от четири потока — гребнете от там целебна вода.“

Името на течащия от север е Пишон, което означава справедливост; от течащия от запад — Дикон, тоест изкупление; на течащия от изток — Хидекел, което значи просвещение; на течащия от юг — Перат, което може да се тълкува като благочестие.

Да обърнем внимание, отци, и щателно да поразмислим над това, което се скрива зад тези положения на Зороастър: разбира се, именно това, че с етиката, като с иберийските вълни, ние измиваме калта от очите, с диалектиката, като с водно равнило, изправяме техния поглед; след това, съзерцавайки природата, свикваме да търпим още слабата светлина на истината, подобна на светлината на изгряващото слънце, за да можем, накрая, с помощта на теологията и култа към Бога, подобно на небесните орли, да понасяме яркото сияние на слънцето.

Струва ми се, тези утринни, дневни и вечерни знания отначало били възпети от Давид, а след това изтълкувани от Августин. Това е онази ярка светлина, която непосредствено възбужда серафимите и по същия начин озарява херувимите. Това е онова място, където винаги се е стремил древният отец Авраам. Там няма нечестиви души, според учението на кабалистите. И ако само е позволено да се даде гласност на нещо от тайните мистерии макар и с намек — нали след като внезапно падане от небето обрекло човека на заблуждение и според Иеремия „прозорците“ били отворени и смъртта поразила черния дроб и сърцето, — то ние ще призовем небесния лекар Рафаил, който ще ни излекува с морал и с диалектика, като с целебни лекарства. След това Гавриил, силата на Бога, ще ни приюти нас, оздравените, и ще ни поведе през чудесната природа, указвайки ни навсякъде добротата и могъществото на Бога, и, накрая, ще ни предаде на върховния жрец Михаил, който ще награди нас, отличилите в заниманията с философия, с жреческия сан на теологията, като с корона от скъпоценни камъни.

Ето причините, почтени отци, които не само ме вдъхновяват, но и ме увличат в изучаването на философията. Естествено аз не бих говорил за това, ако не бих искал да отговоря на тези, които имат навика да осъждат изучаването на философията, особено от изтъкнати хора, и на тези, които изобщо живеят посредствен живот. Нали в действителност изучаването на философия е нещастие за нашето време, тъй като по-скоро се презира и ругае, отколкото почита и слави.

Пагубното и чудовищно убеждение, че да се занимаваш с философия е за малцина или че въобще не трябва да се занимаваш с нея, е поразило всички умове. Никой няма да започне да изследва причините на нещата, движението на природата, устройството на Вселената, замислите на Бога, небесните и земните мистерии,

ако не може да спечели някаква благодарност или да получи някаква полза за себе си. За съжаление, за учени започнаха да признават само тези, които изучават науките за възнаграждение. Скромната Палада, изпратена при хората с даровете на боговете, се освирква, порицава се, гони се; няма никой, който би я обичал, който би я покровителствувал, освен ако самата тя, продавайки се и извличайки жалко възнаграждение от оскверненото девственост, донесе спечелените с позор пари в шкафа на любимия. С огромно съжаление аз отбелязвам: в наше време не управниците, а философите мислят и заявяват, че не трябва човек да се занимава с философия, тъй като за философите не са установени нито възнаграждения, нито премии, сякаш те не са показали със самото това, че те не са философи. И действително тъй като техният живот преминава в търсене на пари или слава, то те дори за самите себе си не размишляват над истината. Аз се срамувам да се похваля затова, че никога не съм се занимавал с философия иначе, освен от любов към нея, и в изследванията и размишленията никога не съм разчитал на някакво възнаграждение или заплащане, освен на формирането на моята душа и постигането на истината, към която аз страстно съм се стремял. Този стремеж е бил винаги така силен, че, отхвърляйки грижата за всички частни и обществени дела, аз се предавах на покоя на размишленията, и нито завистта на недоброжелателите, нито хулата на враговете на науката не можаха и не ще могат да ме откажат от това. Именно философията ме научи да завися по-скоро от собственото си мнение, отколото от чуждите съждения, и винаги да мисля не за това да не слушам злото, а за това да не кажа или да не го последвам аз самият.

ЕРАЗЪМ РОТЕРДАМСКИ
(1469 г. — 1536 г.)

Блестящо образован филолог, писател и богослов Учил се в много от крупните университетски центрове на тогавашна Европа. Живял във Франция, Англия, Германия, Италия и Швейцария, смятал себе си за жител на света. А и целият културен свят го почитал. Еразъм е най-добрият латинист на Ренесанса, превел наново на латински език Библията, като коригирал слабостите на традиционния за Западна Европа от средновековие - то превод на Йероним Блажени. Еразъм превел от старогръцки и коментирал също „Новия завет". Решаващо влияние върху творческата личност на Еразъм оказват нидерландският мистицизъм, хуманистическата образованост, а също неговите приятели от кръга на т. нар. Оксфордски реформатори (Т. Мор, Дж. Колет), призоваващи към ново задълбочено и научнообосновано прочитане на свещените християнски текстове.

Еразъм Ротердамски построява ново, силно етизирано богословско учение, което сам нарича философия на Христа. В учението му основни теологически проблеми като първородния грях, сътворението на света, троичността на бога са изоставени, като са обявени за нерешими и жизнено незначителни. Човешката нравственост е поставена в центъра, а животът на Исус Христос е разгледан като чисто морален образец за земното живеене на човека. От огромното литературно наследство на Еразъм Ротердамски днес най-интересни са неговите „Писма" и особено етико-философските сатири „Възхвала на глупостта" и „Откровени разговори".

Откъсите са от изданието „Възхвала на глупостта", С., 1969 г. Превод от латински Александър Милев.

„ВЪЗХВАЛА НА ГЛУПОСТТА"

XVI. ГЛУПОСТТА Е НАВСЯКЪДЕ

Но вече е време по примера на Омир да напуснем небето и да слезем отново на земята и да видим, че ако там има радост и щастие, то се дължи пак на моето благоволение. Най-напред вижте с каква предпазливост се е погрижила природата, тази майка и създателка на човека, та никъде да не липсва подправка от глупост. Според мнението на стоиците мъдростта не е нищо друго освен следване на разума, а глупостта е вълнуване от напора на чувствата. За да не бъде животът им скръбен и тъжен, Юпитер е дарил на хората повече чувства от разум — отношение двадесет и четири към едно. Освен това той затворил разума в тясно ъгълче на главата, а цялото останало тяло предоставил на страстите. При това само на един разум противопоставил два най-необуздани тиранина: гневът, който е заседнал като в крепост в гърдите и в самото сърце, извор на нашия живот, и похотта, която има пълна власт чак до края на мъжката възраст. Делничният човешки живот съвсем ясно показва колко е слаб разумът срещу тия два врага. Докато разумът протестира до пресипване и проповядва нрав-

ствени правила, понеже само това му е позволено, гневът и страстта мятат примка на своя господар и с още по-голяма омраза викат срещу него, докато той отстъпи изтощен и предаде ръцете си

XL. СУЕВЕРИЕТО

Без никакво съмнение от нашето тесто са и всички ония люде, които се радват при слушане или при разказване на чудеса и невероятни лъжи. За тях няма насита на такива басни, когато слушат странни неща за призраци, плътници, таласъми, подземни духове и за хиляди подобни чудесии. Колкото са по-далече от истината тия небивалици, толкова по-охотно им вярват и с толкова по-голяма наслада се оставят да им гъделичкат ушите. Тия неща разказват не само за леко и приятно прекарване на времето, но с тях печелят и пари, особено свещенослужителите и проповедниците.

Подобни на тия глупаци са хората, които имат глуповатото, но приятно убеждение, че само да погледнат дървеното или рисувано изображение на Полифем Христофор и през този ден няма да умрат! Или ако някой прочете определени молитви пред статуята на св. Варвара и ще се завърне невредим от война! Или ако някой в определени дни се помоли на св. Еразъм с определени молитви и му запали определен брой свещи, ще стане скоро богат. От св. Георги те си създадоха нов Херакъл или по-добре един нов Иполит. На неговия кон, украсен благочестиво с нагръдни и начелни висулки, не само се молят, но и го умилостивяват с отбрани дарове. Заклеването в неговия меден шлем смятат за най-силно. Какво ли да кажа за тия, които чрез измислени опрощавания на греховете си се радват от сърце и като по часовник и с математическо сметало определят времето за своето пребиваване в чистилището с векове, години, месеци, дни и часове, като не допускат никаква грешка. Какво ли да кажа и за ония, които вярват във вълшебни амулети и заклинания, щото е измислил някой благочестив измамник или за лична забава, или за печелене на пари. Облегнати на това, те очакват богатство, почести, наслади, пълно изобилие, вечно цветущо здраве, дълъг живот, бодра старост и най-после съвсем близко място до Христа в бъдещия живот. Но все пак предпочитат да получат това място колкото се може по-късно, т. е. след като вече не могат да се радват на удоволствията на тоя живот, за конто здраво са се държали и от които с мъка са се отказали: едвам тогава желаят да се удостоят с ония небесни наслади. Помислете си заедно с мене следното: някой търговец, войник или съдия, като подхвърли за милостиня някоя стотинка от голямото си награбено богатство, смята из един път очистена цялата скверност на своя живот; вярва, че толкова клетвопрестъпления, разпътства, пиянствувания, караници, убийства, измами, вероломства и предателства ще бъдат очистени от

него, и то така очистени, че да може отново да се върне към нов кръг от престъпления.

Има ли по-глупави, т. е. по-щастливи от ония, които чрез всекидневно прочитане на седем стихчета от свещения псалтир се домогват до върховно щастие? Вярват дори, че тези седем магически стихчета е съобщил на св Бернард един зъл дух, твърде красноречив, но повече лекомислен, отколкото хитър, та е бил надхитрен клетият. Всичко това е било толкова глупаво, та аз се срамувам, че в него вярват не само прости хора, а и църковни учители. Тук му е мястото да кажа, че всяка отделна област си има свой собствен светец; за отделните светци определят отделни почести и на различните светци приписват различни целебни свойства, така че един лекува зъбобол, друг помага на родилките, трети връща откраднатите вещи, четвърти се явява щастлив застъпник при корабокрушение, пети пази стадата, и така нататък. Би било твърде дълго да изброявам всички поред Има отделни светци, които помагат при всички случаи. Такава е преди всичко Дева Мария, Богородицата, която простият народ почита повече от сина й.

XLV. ЩАСТИЕТО Е СУБЕКТИВНО

Но ето че ми говорят: заблуждаването е нещастие. Напротив най-голямо не щастие е да не се заблуждава човек. Много са глупави тези, които мислят, че щастието на хората е в самите неща. Щастието зависи от нашето мнение, защото всичко в човешкия живот е толкова неясно и объркано, та нищо не може да се знае ясно, както вярно са казали моите академици, които са най-скромните между философите. Пък дори знанието да е възможно понякога, то нерядко пречи на приятния живот. Човешката душа е така устроена, че много по-лесно се пленява от лъжата, отколкото от истината. Ако някой търси нагледен и убедителен пример за това, нека посети събранията и храмовете. Когато там се говори нещо сериозно, всички спят, прозяват се и са отегчени. Но викачът (сбърках, исках да кажа ораторът), както често става, щом заразказва някаква глупава басня, всички се оживяват, надигат глави и наострят уши. Същото е и със светец, който има баснословно и поетическо житие. Ако искате пример, вземете свети Георгий, свети Христофор и света Варвара, които се почитат с по-голяма религиозност, отколкото апостолите Петър и Павел, па дори повече от самия Христос. Но не е място да говорим сега за това.

Колко лесно достигаме до щастието, понеже то зависи от нашето мнение за предметите, а не от тяхната същност! Достъпът до самите вещи е труден, дори към най-лесните, както е например с граматиката. Съставянето на мнение става съвсем лесно. Само то е достатъчно да осигури бързо щастие. Ето някой яде развалена сланина, чиято лоша миризма друг не би могъл да понася, а

на онзи му е вкусна като амброзия. Моля ви се, какво не му стига на него за щастие? Обратно, ако някому се повдига от есетра, какво удоволствие в живота си би имал от нея? Ако жената на някого е съвсем грозна, но той я смята равна по хубост с Венера, нали това е все едно, че тя в действителност е красива? Ако някой гледа лошо нарисувана картина само с червена и жълта боя, но й се възхищава, убеден, че това е картина от Апелес или Завксис, нали той е по-щастлив от оня, който скъпо е купил картина от същите прославени художници, но изпитва по-малко наслада от нейното съзерцаване? Познавам един мой съименник, който подарил на младата си съпруга няколко фалшиви скъпоценни камъни, като я убедил, както си е ловък шегобиец, че не само са истински, но и единствени и неоценими с пари. Кажете ми, имало ли е значение това за младата жена, когато е наслаждавала очите си не по-малко приятно с тия стъклени украшения и ги е пазила скрити като някакво неповторимо съкровище? Съпругът между това избягна големи разходи и се наслаждаваше от измамата на жена си, а тя му беше благодарна, като че ли й беше подарил скъпо купени накити. Нима мислите, че има някаква разлика между ония люде, които в пещарата на Платон се удивляват на сенките и образите на нещата, като не желаят повече нищо и това им напълно харесва, и оня мъдрец, който е напуснал пещерата и гледа самите предмети? Лукиановият герой Микил, който се видял в златният си сън богат, не би пожелал за себе си друго щастие, освен този сън да продължи през целия му живот. И така или няма никаква разлика между глупавите и мъдрите, или пък ако има, положението на глупавите е по-изгодно. Първо щастието на тях струва съвсем малко, т. е. само едно убеждение. На второ място те споделят щастието си с мнозина други.

XLVII. ГЛУПОСТТА Е СНИЗХОДИТЕЛНА

Аз не ламтя за приношения и когато бъде пропуснато нещо в обредите ми, не се сърдя и не искам за това изкупителни жертви. Аз не вдигам шум до небесата и по цялата земя, когато поканят другите богове да се насладят на мириса на жертвите, а мене ме забравят вкъщи и не ме поканят. Строгата придирчивост на останалите богове в това отношение е такава, че по-голяма и по-сигурна награда за хората е да не им обръщат внимание, вместо да ги почитат. Също така и някои хора са толкова капризни и чувствителни към обиди, че по-добре е изобщо да не ги познаваш никак, вместо да дружиш с тях. Но ще ми кажат, че никой не принася жертви на Глупостта и никой досега не е издигнал храм за нея. Аз вече казах, че се удивлявам на тази неблагодарност на хората! Но аз им прощавам това поради моята снизходителност и никак не мога да желая жертви. Защо ли ще искам тамян, брашно, козе или свинско месо, когато смъртните по целия свят ме почитат така, как-

то богословите смятат, че трябва да се почитат богове? Нима трябва да завиждам на Диана, която умилостивяват с човешка кръв? Аз смятам, че съм почитана с най-голямо благоговение, тъй като всички постъпват така, та става ясно, че ме носят в сърцата си, че ми подражават с нравите си и ме величаят с живота си. Такова почитане на светии дори и сред християните се среща не често. Колко много хора палят свещи на света Богородица, и то посред бял ден, когато няма никаква нужда? Но колко малко са тия, които се стараят да подражават на нейната чистота в живота, на нейната кротост и обич към всичко небесно! А тъкмо това почитане е истинско и най-приятно на небесните жители. Защо да мечтая за храм, когато целият свят ми е храм, и то прекрасен, ако не се лъжа? Аз няма да остана без служители, докато съществуват човеци. Пък и не съм толкова глупава да искам каменни статуи и рисувани изображения за себе си, които често вредят на нашето почитане, понеже глупаците и тъпаците се молят на тия образи вместо на светците. В действителност става същото, както с ония служители, които биват изгонвани от своите заместници. Смятам, че имам толкова статуи, колкото има смъртни, носещи у себе си моя жив образ, дори и да не искат. Ето защо няма нищо, за което бих могла да завиждам на останалите богове, щом едни се почитат в едни краища на земята, а други—в други, и то само в определени дни, например Феб в Родос, Венера в Кипър, Юнона в Аргос, Минерва в Атина, Юпитер на Олимп, Нептун в Тарент, Приап в Лампсак! На мене, единствено на мене целият свят дружно и непрестанно ми принася най-желани жертви.

НИКОЛО МАКИАВЕЛИ
(1469 г. — 1527 г.)

Роден във Флоренция. Макиавели е един от най-големите ерудити и най-разностранните дарования на своето време. Пише канцони, драми, исторически и философско-политически трактати В периода на Флорентинската република (1498—1512 г) е секретар на Съвета на десетте и изпълнява важни политически мисии. След това е изгонен от Флоренция и се заема да осмисли трагичното политическо положение на Италия, като осъзнава, че кондотиерската стихия, макар че е в субективно отношение зло, е единствената сила, която е заинтересована да изгради една силна, централизирана държава. Макиавели осъзнава, че самата необходимост изисква гражданското добро да се осъществи чрез самоотчуждено подчинение пред една силна политическа личност (образец за мислителя е алчния политически авантюрист Чезаре Борджия), а, от друга страна, същата тази необходимост изисква владетелят да укрепи собственото си положение чрез изграждането на един законен и единен граждански ред. Трагичната самоотверженост на Макиавели го прави скептично-трезв политик, тъкмо в името на една моралногражданска идея. Главното произведение, с което е известен Макиавели, е „Владетелят" (1513 г.), Но материал за политико-морални размишления Макиавели намира и в древната история на Рим — „Размишления върху първата декада на Тит Ливий", и в историята на родната си Флоренция—„История на Флоренция".

Откъсът е от изданието Николо Макиавели „Избрани съчинения". С., Наука и изкуство", 1985 г. Превод от италиански Иван Тонкин.

„ВЛАДЕТЕЛЯТ"

Глава XV

За онези качества, за които хвалят или порицават хората и преди всичко владетелите

1. Остава ни да разгледаме как владетелят трябва да постъпва и да се отнася с поданиците си и със съюзниците. И тъй като зная, че по този въпрос са писали много, боя се да не бъда сметнат за самонадеян, задето и аз дръзвам да го разгледам, защото при обсъждането му моите възгледи ще се различават от тези на другите. Но тъй като намерението ми е да напиша нещо полезно за този, който ще го разбере, струва ми се, че е по-правилно да се придържам към действителната същност на нещата, а не към въображаемата истина. Мнозина са си представяли републики и владения, които никога не са съществували. Но тъй като е голяма разликата между това, как протича животът в действителност, и това, как трябва да се живее, то човек забравя онова, което прави, заради това, което трябва да направи; той по-скоро подготвя своята гибел, отколкото своето спасение: защото този, който желае във всичко да бъде добър, неминуемо погива сред хора, които не

са добри. Затова владетел, който желае да запази властта си, трябва да се научи да не бъде винаги добродетелен или, с други думи, да бъде или да не бъде такъв в зависимост от необходимостта.

2. И така, като оставям настрана всички измислени неща за някакъв въображаем владетел и като се спирам само на онези, превърнали се вече в дело, ще кажа, че когато се говори за хора и особено за владетели като поставени по-високо от другите, винаги им се приписват някои от тези качества, заради които биват порицавани или хвалени; така един владетел е считан за щедър, друг за скъперник (аз си служа с тосканската дума misero, защото алчен (avaro) на нашия език означава и този, който се стреми да придобие с грабеж, а скъперник наричаме онзи, който се въздържа да ползува своето); един е смятан за разточителен, друг за алчен; един за жесток, друг за милостив, един за подъл, друг за честен; един за изнежен и малодушен, друг за жесток и смел; един за човечен, друг за надменен, един за развратен, друг за целомъдрен; един за искрен, друг за лукав, един за упорит, друг за остъпчив; един за сериозен, друг за лекомислен, един за вярващ, друг за неверник и т. н.

3. Знам, че всеки ще се съгласи, че би било дело, достойно за най-голяма похвала, ако се намери владетел, които измежду изброените качества да притежава само тези, които се считат за добри. Но тъй като не е възможно един човек да притежава всичките, нито пък, ако ги притежава, те да се проявят напълно, защото това и самите условия на живот не го допускат, то владетелят трябва да бъде достатъчно благоразумен, за да умее да избягва позора от такива пороци, които биха го лишили от държавата му, и да се въздържа, ако му е възможно, от онези, които не я заплашват, но ако това не е по силите му, няма защо да се безпокои. И още нещо, нека той не се страхува от лошата слава на тези пороци, без които би било трудно да се спаси държавата, защото, ако вникнем по-добре в нещата, ще намерим някое качество, което изглежда добродетелно, но ако то се следва сляпо, би било гибелно за владетеля; ще се намери и нещо друго, което ще изглежда порочно, но ако владетелят го следва, ще обезпечи своята безопасност и благополучие.

Глава XVI

За щедростта и за пестеливостта

1 И така започвам с първите описани по-горе качества и ще кажа колко би било хубаво да се прославиш като щедър. Обаче щедрост, проявена така, че да ти се признава, ще ти вреди, а ако я проявяваш разумно, без да губиш чувството за мярка, никой няма да узнае, че си щедър, и позорът, че си скъперник, ще си остане. Затова, ако искаш да запазиш сред народа славата си

на щедър, не трябва да отбягваш никакъв вид разкош; така един такъв владетел всякога ще изразходва в подобни дела всичките си средства и в края на краищата, ако поиска да запази славата си на щедър, ще бъде принуден да започне да обременява народа, да повишава данъците и да прибягва до всякакви средства, за да се сдобие с пари. Постепенно това ще предизвика ненавистта на поданиците му и когато обеднее, никой няма да го уважава; с подобна щедрост той ще е обидил мнозина, а ще е възнаградил малцина, така че първото затруднение ще се превърне за него в бедствие, а първата опасност — в гибел, но ако той разбере това и иска да се спре, веднага ще попадне на позора на скъперника.

2. Затова владетелят не може да проявява добродетелта щедрост, така че за нея да се знае, без да навреди на себе си; ако той е благоразумен, не трябва да обръща внимание на прозвището си скъперник; защото с течение на времето ще го считат все по-щедър и ще разберат, че благодарение именно на неговата пестеливост доходите му стигат, за да може да се защищава от враговете и да предприема походи, без да отежнява народа. По такъв начин той ще бъде щедър за всички, от които не взема нищо, а те не са малко, и ще бъде скъперник за всички, на които не дава, а те ще са малцина. В наше време видяхме, че велики дела извършиха само тези, които бяха считани за скъперници, другите загинаха. Папа Юлий II, който се възползува от славата на щедростта, за да достигне папския престол, след това и не помисли да я поддържа, защото трябваше да води войни. Сегашният крал на Франция води толкова войни, без да облага поданиците си с извънредни данъци, защото благодарение на неговата дълга пестеливост бяха покрити всички огромни разходи. Днешният крал на Испания не би могъл нито да предприеме, нито да завърши успешно толкова начинания, ако беше считан за щедър.

3. И така един владетел, за да не разорява поданиците си, за да има възможност да се защищава, за да не обеднее и за да не бъде презиран, за да не бъде принуден да стане алчен, не трябва ни най-малко да се съобразява с прозвището скъперник, защото това е един от пороците, благодарение на които той управлява държавата. Ако някой каже, че благодарение на щедростта си Цезар достигна до върховната власт и че много други са достигнали до най-високи постове, защото са били или са били считани за щедри, аз ще отговоря със следното: ти или си вече владетел, или си още само по пътя към властта. В първия случай щедростта е вредна, във втория е много важно и е наложително да бъдеш считан щедър. Цезар е бил един от тези, които са искали да достигнат до господство над Рим; но ако след като е получил властта, той е продължил да живее, без да намали разходите си, щял е да разори държавата. Някой би могъл да възрази: мнозина, считани за щедри, са станали владетели и са извършили велики дела. Аз ще отговоря: или владетелят харчи своите средства и тези на пода-

ниците си, или харчи чужди средства. В първия случай той е длъжен да бъде пестелив, във втория — не трябва да пропуска нито един повод за щедрост.

4. На владетел, който е в поход с войските си и живее от плячка, грабежи, подкупи, от чуждо богатство, такава щедрост е необходима, в противен случай войниците му ще го изоставят. А с това, което не принадлежи нито на тебе, нито на поданиците ти, можеш да бъдеш много по-щедър, както са били Кир, Цезар и Александър. Защото разхищаването на чуждото имущество не намалява твоята популярност, дори прибавя нещо към нея; вредно е, когато си разточителен с твоето. Нищо не изтощава така, както щедростта. Когато я проявяваш, ти губиш способността да си служиш с нея по-нататък и ставаш или беден и презиран, или, за да избегнеш бедността, ставаш алчен и ненавистен. Измежду всичко, от което един владетел трябва да се пази най-много, това е презрението и омразата на народа, а щедростта води и към едното, и към другото. Затова по-голяма мъдрост е да запазиш името си на скъперник, което носи безчестие, но не и ненавист, отколкото да желаеш да бъдеш считан щедър, от което ще се породи позор и ненавист.

Глава XVII

За жестокостта и милосърдието и за това, дали е по-добре да бъдеш обичан, или да внушаваш страх

1. Преминавайки към другите качества, упоменати по-горе, ще кажа, че всеки владетел трябва да се стреми да го считат милостив, а не жесток. Трябва обаче да се пази да не проявява това милосърдие не на място. Цезар Борджия е минавал за жесток човек, но благодарение на жестокостта си въдворил ред в Романя, обединил я, умиротворил я и ѝ върнал покорството към властта. Ако се замислим, ще видим, че той е бил много по-милостив от флорентинците, които за да не бъдат сметнати за жестоки, допуснаха да бъде разрушена Пистоя. Затова владетелят не трябва да се бои, че ще придобие славата на безмилостен, щом това ще му помогне да държи поданиците си единни и покорни. Защото с малкото жестокости, които ще извърши, той ще бъде много по-милосърден от тези, които с прекомерната си снизходителност допускат безредията, от които се пораждат убийства или грабежи: защото безредието обикновено засяга целия народ, а наказанията на владетеля засягат отделни личности. Измежду всички властители новият владетел най-малко може да избегне жестокостта, защото новите владения са изпълнени с опасности. Затова Вергилий чрез устата на Дидона (оправдава безчовечността на нейното управление с това, че е ново) казва:

Младо е моето царство и нуждата само ме кара
тъй да постъпвам, нашир да пазя с гранична охрана.

И все пак владетелят трябва да бъде предпазлив в своята доверчивост и в постъпките си; да не се плаши от самия себе си и да действува умерено, предпазливо и с човеколюбие, като внимава излишната доверчивост да не го доведе до непредпазливост, а твърде голямата подозрителност да не го направи непоносим.

2. Оттук се поражда и спорът: по-добре ли е за владетеля да бъде обичан, отколкото да се боят от него, или обратното. Казват, че би било желателно и едното, и другото. Но тъй като тези две неща са несъвместими едно с друго, ако се наложи да се избира между двете, то много по-сигурно е един владетел да внушава страх, отколкото да бъде обичан. Защото за хората обикновено може да се каже, че са неблагодарни, непостоянни, лицемерни, страхливи и сребролюбиви. Докато виждат от теб добро и докато нямаш нужда от тях, те всички са с теб и ти предлагат кръвта си, имуществото си, живота си и децата си, но щом усетят, че имаш нужда от услугите им, те веднага ти обръщат гръб. Владетел, който изцяло се доверява на думите им и не взема мерки, за да се предпази, се проваля. Защото приятелството, придобито с пари, а не с величието и благородството на духа, се купува, но всъщност то не съществува, и когато имаш нужда, не можеш да разчиташ на него; а и хората по-малко се стремят да обидят този, който им внушава обич, отколкото този, от когото се страхуват. Защото любовта се крепи на връзките на признателността и понеже хората са лоши, тези връзки се късат при всеки изгоден за тях случай. Страхът пък се дължи на боязън от наказание, който никога не напуска човека.

3. И все пак владетелят трябва да внушава у поданиците си страх, но по такъв начин, че ако не спечели обичта им, то поне да избегне ненавистта им; защото напълно възможно е за един владетел да се боят от него, без да го ненавиждат. А това той всякога ще постигне, ако не посяга на имуществото на гражданите и поданиците си, нито на техните жени. А когато все пак му се наложи да пролее нечия кръв, да го стори така, че да има достатъчно оправдание и причини за това; но най-вече от всичко трябва да се въздържа от чуждото имущество, защото хората са склонни да забравят по-скоро бащина смърт, нежели бащино наследство. Освен това повод да отнемеш имуществото на някого се намира всякога и този, който започне да живее с грабежи, всякога ще намери повод да заграби чуждото; и, обратно, поводите за проливане на кръв са по-редки, а и дори липсват.

4. Когато един владетел стои начело на многобройна войска, той не трябва да се страхува ни най-малко дали минава за жесток, защото без тази си слава няма да държи войската си нито единна, нито боеспособна. Сред забележителните дела на Ханибал се спо-

менава и това, че когато той повеждал огромната си разнородна войска да воюва в чужда страна, никога в дни на успехи или нещастие не се повдигали раздори, нито ропот против вожда. Това може да се обясни само с неговата нечовешка жестокост, която наред с безграничната му доблест карала неговите войници да го боготворят и същевременно да се боят от него; без тези негови качества другите му достойнства не биха имали такова въздействие. Някои недостатъчно задълбочени писатели, от една страна, се възхищават на тези негови подвизи, а, от друга — осъждат тяхната главна причина.

5. Че останалите негови качества действително е нямало да стигнат, може да се види от примера на Сципион — изключително рядък човек не само за своето време, но и за всички времена, когато неговата войска в Испания се разбунтувала. Това станало, защото от прекомерна доброта той предоставил на войниците поголяма свобода, отколкото е допустима във военната служба. Ето защо той е трябвало да изслуша в сената упреците на Фабий Максим, от когото бил наречен рушител на римската войска. Локрийците, след като били разорени от един от легатите на Сципион, не получили защита от него, нито дързостта на легата била наказана; всичко това станало поради безгрижната натура на Сципион. Стигнало се дотам, че някой, желаейки да се застъпи за него, казал в сената, че има много хора, за които е по-лесно да не грешат, отколкото да наказват другите заради грешките им. Такъв характер с времето би помрачил величието и славата на Сципион, ако е управлявал еднолично, но тъй като е бил подвластен на сената, тази негова вредна черта не само останала скрита, но и спомогнала за славата му.

6. В заключение, връщайки се отново към това, необходимо ли е един владетел да бъде обичан или да се боят от него, ще кажа, че понеже хората по своя воля се боят от волята на владетеля, то мъдрият владетел трябва да се опира на това, което е в негови ръце, а не на това, което зависи от другите. Както казах по-горе, трябва само да внимава да не си навлече ненавистта на народа.

Глава XVIII

Как владетелите трябва да устояват на дадената дума

1. Колко похвално е за един владетел да спазва дадената дума и да живее честно, а не с хитрости, това разбира всеки. Опитът обаче показва, че в наше време велики дела извършиха тези владетели, които не държаха много на обещанията, с хитрост умееха да завъртят главите на хората и в края на краищата надделяха над тези, които разчитаха на честността.

2. Затова трябва да се знае, че съществуват два начина на

водене на борба: единият — посредством законите, другият — със сила; първият начин е свойствен на човека, вторият на зверовете. Но тъй като често пъти само първият начин не е достатъчен, налага се да се прибягва до втория. Следователно един владетел трябва да владее както природата на звяра, така и тази на човека. На това по алегоричен начин учат и древните писатели, които съобщават как Ахил и много други древни владетели са били давани на кентавъра Хирон, за да бъдат отгледани и възпитани от него. Така че да имаш за наставник получовек-полузвяр ще рече, че владетелят трябва да умее да си служи както с похватите, свойствени на човека, така и с тези, свойствени на животните. Ако той си служи само с едните, рискува да изгуби властта си.

3. И така, тъй като на владетеля е необходимо да владее добре похватите на звяра, той трябва да взема пример от лисицата и от лъва, защото лъвът е беззащитен срещу примките, а лисицата е беззащитна срещу вълците. Следователно трябва да бъде лисица, за да разпознае примките, и лъв, за да плаши вълците. Онези, които разчитат само на лъвската сила, не разбират нищо от политика. Затова мъдрият владетел не е длъжен да бъде верен на дадената дума, ако с това уврежда на себе си, и ако причините, които са го подбудили да я даде, не съществуват вече. Ако всички хора бяха добри, това правило не би било добро, но тъй като те са лоши и не биха удържали на дадената на теб дума, то и ти няма защо да оставаш верен на дадената на тях дума. На един владетел никога не липсват законни причини, за да прикрие нарушеното обещание. За това могат да се приведат безкрайни примери и да се покаже колко мирни договори, колко обещания за съюз са били погазени и превърнати в празни думи поради вероломството на владетелите. Който по-изкусно си е служил с хитростта и с измамата, той е постигал повече. Необходимо е обаче човек да умее добре да прикрива в себе си тази лисича природа и умело да се преструва; защото хората са толкова глупави и дотолкова са погълнати от текущите нужди, че който иска да мами, всякога ще намери някой, който ще се остави да бъде измамен.

4. От съвременните примери не искам да премълча един. Александър VI през целия си живот не правел нищо друго и не мислил за нищо друго освен да мами хората и винаги намирал някого, когото да измами. Не е имало друг човек, който така майсторски да убеждава и с толкова големи клетви да твърди нещо, което после да не изпълнява; но на него винаги са се удавали измамите, защото добре е познавал тази страна на живота.

Така че не е необходимо владетелят да притежава всички гореописани добродетели; необходимо е обаче да изглежда, че ги притежава. Нещо повече: ще се осмеля да кажа, че ако той ги притежава и всякога постъпва съгласно тях, те са вредни, а ако само привидно ги притежава, те са полезни. Владетелят трябва да изглежда милостив, верен на обещанията, човечен, искрен и

неподкупен, религиозен; и е длъжен да бъде такъв, но трябва така да умее да се владее, че при необходимост да може да стане друг, да може и да умее да измени на добродетелите си. Трябва добре да разберем, че владетелят, и особено новият владетел, не може да съблюдава всичките добродетели, които носят на хората добра слава, понеже често пъти, за да запази държавата, той е принуден да действува против верността, против любовта към ближния, против човечността и религията. Но той трябва да бъде винаги готов да се нагажда към онази страна, към която духа вятърът на щастието и към която му повеляват промените на съдбата, и както казах по-горе, да не се отклонява от доброто, когато това е възможно, но да умее да прибягва и към злото, когато е необходимо.

5. И така владетелят трябва особено да внимава от неговите уста никога да не излиза дума, която да не е преизпълнена с изброените по-горе пет добродетели, така че когато го слушат и гледат, да прави впечатление на човек, преизпълнен с благочестие, честност, непорочност, човечност, вяра От всички най-важна е привидността на последната добродетел. Общо взето, хората повече съдят по това, което виждат, отколкото по това, което докосват; защото всеки може да вижда, а да докосват — само малцина. Всеки вижда как изглеждаш, малцина са, които могат да разберат какъв си, и тези малцина не смеят да се противопоставят на мнението на тълпата, на чиято страна е силата на властта; защото за делата на всеки човек и най-много за делата на владетелите, за които не съществува съд, се съди по успеха. Затова нека владетелят се грижи да побеждава и да пази държавата — средствата му всякога ще бъдат считани за достойни и от всекиго ще бъдат похвалени Защото масата се ръководи от онова, което вижда, и от успеха на делата, а светът не е нищо друго освен тълпата и за отделните личности няма място, когато зад тълпата стои държавата. И в наше време има един владетел, чието име не е удобно да назовавам, който проповядва само мир и вярност, а в действителност е враг и на едното, и на другото, защото, ако ги съблюдаваше, отдавна щеше да е изгубил или славата, или държавата.

Глава XIX

Как владетелят трябва да избягва презрението и ненавистта

1. Като обсъждах по горе качествата на владетеля, аз разгледах по-важните от тях, другите качества искам да разгледам накратко, като имам предвид общото правило, че владетелят, както вече споменах, трябва старателно да избягва всичко, което може да му навлече ненавист и презрение. Всеки път когато постъпва така, той ще е изпълнил дълга си и няма защо да се бои

от укорите за другите му непочтени деяния. Както казах, един владетел става ненавистен преди всичко заради алчността си и когато посяга върху имуществото и жените на поданиците си; от това той трябва да се въздържа. Ако не им се отнемат имотът и честта, хората са доволни от живота и владетелят трябва да води борба само с честолюбието на малцина, с които обаче може да се справи много лесно. Един владетел предизвиква презрение, когато го считат непостоянен, лекомислен, изнежен, малодушен, нерешителен — слабости, от които трябва да се пази като от чума, и да се стреми да проявява в делата си величие, смелост, авторитет, сила; при разрешаването на частните дела на поданиците си владетелят трябва да се стреми присъдата му да бъде неотменима и да поддържа такова мнение за себе си, че никому да не минава и през ум да го мами или да го надхитри.

2. Един владетел, който умее да внуши у народа си такова мнение за себе си, се ползува с голямо уважение; а срещу владетел, който е уважаван, трудно се заговорничи и не е лесно той да бъде нападнат, защото всеки знае, че той е виден човек и почитан от народа си. Защото всеки владетел е изложен на две опасности: едната — вътрешна, от страна на поданиците му, и другата — външна, от страна на чуждоземните владетели. Срещу последната се защищава с добри войски и добри съюзници; а ако има добри войски, ще има и добри съюзници; и ако отношенията с външните сили са добри, и работите вътре в страната ще са по-устойчиви, ако, разбира се, не бъдат нарушени от някакъв заговор. Но дори и външните отношения да се разстроят, владетелят, който е управлявал и живял според моите указания, а ако при това и не падне духом, винаги ще може да удържи на всякакъв натиск подобно на Набис Спартански, за когото вече говорих.

3. Що се отнася до поданиците, когато отвън няма никаква опасност, единственото, от което трябва да се опасява владетелят, са тайните заговори, които той може винаги да предотврати, ако се старае да не възбужда ненавист и презрение и да постъпва така, че народът да бъде доволен от него; последното трябва непременно да постигне, както подробно казах по-горе. Едно от наймощните средства на владетеля срещу заговорите е да не бъде ненавиждан от народа. Защото всеки заговорник вярва, че с убийството на владетеля ще удовлетвори народа; но ако той е убеден, че народът ще се възмути от такава постъпка, той не би се заловил с подобно дело, защото знае, че се излага на безбройни затруднения. От историята знаем, че заговори е имало много и само малък брой от тях са завършвали успешно, защото заговорникът никога не е сам, а може да потърси подкрепа само сред недоволните. Веднъж разкрил душата си на някой недоволен, ти му даваш възможност да бъде доволен, защото, ако те издаде, той може да се надява на възнаграждение. Така че този, на когото доверяваш заговора, разбирайки, от една страна, че печалбата е си-

гурна, а, от друга — че делото е съмнително и че се излага на опасност, трябва да ти е или много верен приятел, или заклет враг на владетеля, за да запази тайната ти.

4. С други думи, накратко ще кажа, че на страната на заговорника няма нищо друго освен страх, подозрителност, боязън от наказанието, което го ужасява; на страната на владетеля са силата на властта, законите, защитата на приятелите и държавата, които го закрилят. И ако към всичко това се прибави благоразположението на народа, то немислимо е да се намери някой, който да се осмели да заговорничи. Защото обикновено опасността заплашва заговорника още преди изпълнението на това лошо дело, а в този случай той ще трябва да се страхува и по-нататък, тъй като след осъществяването на своя замисъл народът ще стане негов враг и той не ще може да се надява на никакво убежище.

5. За доказателство могат да се приведат безброй примери, но аз ще се задоволя само с един, взет от времето на нашите бащи. Владетелят на Болоня, месер Анибале Бентивольо, дядо на сегашния месер Анибале, бил убит от заговорниците Канески, които организирали заговор срещу него, и от семейството му останал само месер Джовани, който бил още в пелени. Веднага след убийството народът се вдигнал и избил всички Канески. Причината за това бива привързаността на народа, с която по това време се ползувал домът Бентивольо: тя била толкова силна, че когато след смъртта на Анибале в Болоня не останал никой от това семейство, който би могъл да управлява държавата, като узнали, че във Флоренция живеел човек от рода Бентивольо, за когото се знаело, че е син на един ковач, болонците отишли във Флоренция поверили му властта и той управлявал до пълнолетието на Джовани.

6. Затова в заключение ще кажа, че владетелят може да не обръща голямо внимание на заговорите, когато народът е добре разположен към него; но когато народът му е неприятел и го ненавижда, той трябва да се пази от всеки и от всичко. И добре устроените държави, и мъдрите владетели винаги усърдно са се старали да не докарват до отчаяние знатните и да удовлетворяват народа; да постъпват така, че народът да е доволен, защото това е една от най-главните грижи на всеки владетел.

7. В наше време сред добре устроените и добре управляваните държави е Франция, която разполага с безброй добри институции, които обезпечават свободата и безопасността на краля. Първо място между тези институции заема парламентът със своето влияние. Създателите на това кралство, познавайки добре честолюбието и дързостта на знатните, считали, че те трябва да бъдат обуздани; от друга страна, като познавали добре и ненавистта на народа към тях, произтичаща от страха, са искали да го успокоят. Но съобразили, че за това не трябва да се грижи кралят, и решили да го избавят от бремето, което би могъл да си нав-

лече, в случай че облагодетелствува простия народ за сметка на знатните, или от омразата на народа, в случай че покровителствува знатните; затова те създали една трета институция, която да може без намесата на краля да обуздава знатните и да покровителствува слабите. Едва ли би могло да съществува нещо по-добро и по-мъдро от такава институция, която да обезпечава безопасността на краля и на държавата. Оттук може да се извлече още една поука: владетелите трябва да предоставят на други неблагодарните дела, а за себе си да запазват благодатните. В заключение ще повторя, че владетелите трябва да уважават знатните, но да внимават да не си навлекат ненавистта на народа.

МАРТИН ЛУТЕР
(1483 — 1546 г.)

Отначало родоначалникът на Немската реформация се е учел за каноник (специалист по църковно право). След като почти е достигнал до края на своето образование в Ерфуртския университет, той преживява бурна и внезапна религиозна криза и става монах в един августински манастир, но и там душевните терзания продължават Той не чувствува в себе си сили да оправдае „вродената си греховност пред бога" и това го подтиква към дълбоки размишления върху самата същност на християнството, рожба на които са двата коментара към посланията на ап. Павел, в които достига до убеждението, че само безпрекословната вяра може да спаси човешката душа и никакви добродетели или символични изкупления не могат да ни очистят в очите на бога. Тъкмо тези убеждения го ръководят да се опълчи открито против комерческата практика на Ватикана да освобождава от грехове своето паство чрез продажба на индулгенции. През 1517 г. Лутер заковава на портите на църквата във Витемберг своите 95 тезиса против индулгенциите, с което влиза в открит конфликт с папата. Следват години на истинска война между витембергският професор и папата, в която Лутер се проявява като истински фанатичен защитник на убежденията си и умел политик, използващ в своя полза светското съперничество между папата и курфюрста на Саксония. В съчинението си „За вярата на християнина" Лутер излага цялата морална същност на своята доктрина. Към края на живота си Лутер заедно с Филип Меланхтон започва изграждането на основите на новата протестантска църква. Осъждайки крайно радикалното селско крило на Реформацията по време на Селската война, Лутер се оформя като пръв религиозен идеолог на възхождащото бюргерско съсловие

Откъсът е от изданието „Мартин Лутер. Томас Мюнцер", С., „Наука изкуство", 1984 г. Превод от старонемски Борис Парашкевов.

„ЗА СВОБОДАТА НА ХРИСТИЯНИНА"

Първо: За да можем издълбоко да разберем що е това християнин и как стои въпросът със свободата, придобита и дадена му от Христа, за което св. Павел пише много, аз ще съставя следните две определения:

Християнинът е свободен господар, който стои над всички неща и не е подчинен никому.

Християнинът е слуга, който служи на всички неща и се подчинява всекиму.

Тези две определения безспорно се покриват с казаното от св. Павла (I Кор. 9): „Бидейки свободен от всички, станах роб на всички." По-нататък в Рим. 13. „Не дължите никому нищо освен взаимна любов." Но любовта служи и е покорна на онова, което обича. Същото се казва за Христа (Гал. 4): „Бог изпрати своя син, който се роди от жена, и се подчини на закона."

Второ: За да схванем тези две противоречиви едно на друго твърдения за свободата и служението, ние не бива да забравяме, че всеки християнин има двояка природа — духовна и телесна.

По душа той се нарича духовен, нов, вътрешен човек, а по плът и кръв — телесен, стар и външен човек. Поради туй различие за него в Писанието се казват напълно противоположни неща, както току-що споменах за свободата и служението.

Т р е т о: Ако вземем например вътрешния, духовния човек, за да видим какво е нужно, та да бъде и да се нарича благочестив, свободен християнин, ще установим, че нищо външно не може да го направи свободен или благочестив или каквото и да било друго. Защото неговото благочестие и свобода или пък неговата злост и пленничество не са нито телесни, нито външни. Какво помага на душата, ако тялото е независимо, бодро и здраво, храни се, пие и живее, което му е угодно? От друга страна, какво вреди на душата, ако тялото е зависимо, болно и отпаднало, гладува, жадува и страда, което не му е угодно? Никое от тези неща не стигат до душата, та да я освободят или пленят, да я направи благочестива или зла.

Ч е т в ъ р т о т о: Също така на душата не помага нищо, ако тялото се облече в свещени дрехи, както правят свещениците и духовниците, не ѝ помага, ако то пребивава в църкви или по свети места; не ѝ помага, ако то е в допир със светини, не ѝ помага, ако то се моли физически, пости, прави поклонничества и върши всички добри дела, що биха могли да се извършват всякога чрез и в тялото. Нужно е нещо съвсем по-различно, което да донесе и даде на душата благочестие и свобода. Защото всички горепосочени вещи, дела и постъпки може да има и върши също един лош човек, привиден светец и лицемер. Чрез такова поведение народът само ще се препълни с привидни светци. От друга страна, на душата не вреди нищо, ако тялото не носи свещени дрехи, ако не пребивава на свети места, не яде, не пие, не прави поклонничество, не се моли и нехае за всички дела, вършени от гореспоменатите привидни светци.

П е т о: За душата няма ни на небето, ни на земята друго нещо, в което да живее, да бъде благочестива, свободна и християнска, освен светото Евангелие — божието слово, проповядвано от Христа, както той самият казва.

Ш е с т о. Но ще попиташ: Кое впрочем е словото, що дава толкова голяма благодат и как да го приобретем? Отговарям: То не е нищо друго освен Христовата проповед, която се съдържа в Евангелието. Тя е устроена така, че да чуеш твоя бог да ти говори колко нищожни пред него са животът и делата ти и как ти би трябвало да загинеш заедно с всичко, що е у тебе. Как ти, като повярваш колко си грешен, трябва да се отречеш от себе си и да признаеш за истина казаното от Осия (13): „Ти погуби себе си, Израилю, защото само в мене е твоята опора!“ Но за да излезеш извън себе си, сиреч да изоставиш своята поквара, той те поставя пред своя възлюблен син Исуса Христа и чрез неговото живо, утешително слово ти казва: Със силна вяра ти трябва да си пре-

дан нему и да му имаш непоклатимо доверие; тогава заради вярата ще ти бъдат опростени всички грехове, твоята поквара ще бъде превъзмогната и ти ще бъдеш праведен, истинен, умиротворен, благочестив, изпълнил всички заповеди, свободен от всички неща, както казва св. Павел: „Праведният чрез вяра ще бъде жив" (Рим. 1) и „Завършък на закона е Христос, за да бъде оправдан всеки вярващ" (Рим. 10).

Седмо: Следователно редно би било единствено дело и занимание на всички християни да бъде добре да запечатат в себе си словото и Христа, постоянно да упражняват и укрепват тази вяра, защото никое друго дело не може да направи човека християнин. Когато юдеите запитали Христа какво да правят, за да извършват делата божии, той им рекъл (Йоан 6) „Делото божие е това — да повярвате в оногова, когото е той пратил", когото самият Бог Отец е предназначил за това. Истинската вяра в Христа е чрезмерно богатство, защото тя носи със себе си всяко блаженство и отнема всяко злочестие. Или, както е казал Марко (16): „Който повярва и се кръсти, ще бъде спасен, а който не повярва, ще бъде осъден." Затуй пророк Исайя (10), прозирайки богатството на тази вяра, е казал: „Решението за изтребление е преизпълнено с правда", сиреч вярата, която с една дума обхваща изпълнението на всички заповеди, ще оправдае щедро всички, които я имат, и те не ще се нуждаят от нищо, за да бъдат оправдани и спасени. Така казва и св. Павел (Рим. 10): „Понеже със сърце се вярва за оправдаване, а с уста се изповядва за спасение."

Осмо: Но как става така, че самата вяра може да направи човека благочестив и без всяко дело да даде такова чрезмерно богатство, след като в Писанието са ни разпоредени толкова много закони, заповеди, дела, наставления и указания? Тук трябва добре да се разбере и строго да се запомни, че самата вяра може без всякакво дело да направи човека благочестив, свободен и блажен, за което ще стане дума по-нататък. И е нужно да се знае, че цялото Свещено писание се подразделя на два вида слова: божии заповеди или закони и обещания. Заповедите ни поучават и ни предписват разни добри дела, ала с тях те още не са изпълнени. Те безспорно напътствуват, но не помагат; учат какво да се върши, но не дават сила за това. Предназначението им е чрез тях човек да види своята немощ да извършва доброто и да се научи на отчаяние от самия себе си. Затуй те се наричат стар завет и спадат към Стария завет. Ето заповедта „Нямай лоши пожелания" доказва, че всички ние сме грешници и че каквото и да прави човек, той не може да няма лоши пожелания. От това той се научава да се отчайва от самия себе си и да търси помощ другаде, за да бъде без лоши пожелания и така чрез някой друг да изпълни заповедта, понеже сам не е в състояние да стори това. По същия начин за нас не е възможно изпълнението на всички други заповеди.

Д е в е т о: Когато чрез заповедите човек узнае и почувствува своята немощ, та го обземе страх как да удовлетвори заповедта, защото той или трябва да я изпълни, или ще бъде осъден, той изпитва униние и е унизен в собствените си очи, не намира нищо в себе си, за да стане благочестив. Тогава иде второто слово — божието обещание, което му казва: Ако искаш да изпълниш всички заповеди, да се освободиш от алчността и греховете си, както налагат и повеляват заповедите, тогава вярвай в Христа, в когото аз ти обещавам всяка благодат, правда, мир и свобода. Ако вярваш, ще ги имаш; ако не вярваш, няма да ги имаш. Чрез вярата лесно и бързо ти се предлага онова, което ти е невъзможно с всички дела по заповедите, каквито има много, ала без полза. Защото във вярата аз накратко съм вложил всичко, та който я има, да има всичко и да бъде блажен; а който я няма, да няма нищо. Така божиите обещания дават изискваното от заповедите и осъществяват повеляваното от тях, за да бъде всичко от Бога — и заповедите, и изпълнението им: той единствен повелява и той единствен изпълнява. Затуй обещанията божии са слова на новия завет и спадат към Новия завет.

Д е с е т о: Тези и всички други божии слова са свети, истинни, праведни, миролюбиви, свободни и пълни с всяка благост; затуй душата на оня, който с права вяра се придържа към тях, изцяло се съединява с тях, придобивайки всички добродетели на словото, и чрез вяра се придържа към тях, изцяло се съединява с тях, свободна и пълна с всяка благост — истинско чедо божие, както казва Йоан (1): „А на всички ония, които го приеха — на вярващите в неговото име, — даде възможност да станат чеда божии.“

От това лесно може да се разбере защо вярата притежава такава сила и че с нея не могат да се мерят никакви добри дела. Защото никое добро дело не е свързано с божието слово така, както вярата, и то не може да бъде в душата: в нея владеят само словото и вярата. Каквото е словото, такава става чрез него и душата — точно както желязото почернява като огъня при съприкосновението си с него. Следователно за християнина вярата е достатъчна, така че той не се нуждае от никое дело, за да бъде благочестив. Щом не се нуждае от друго дело, той несъмнено е освободен от всички заповеди и закони; а щом е освободен, тогава той несъмнено е свободен. Това е християнската свобода — само вярата, която не ни превръща в безделници или злосторници, но ни освобождава от вършенето на дело за постигане на благочестие и блаженство, за което по-долу ще поговорим по-обстойно.

Е д и н а д е с е т о: По-пълното положението с вярата е такова, че който вярва другиму, вярва му затуй, защото го има за благочестив, правдив човек, което е най-голямата почит, що някой може да отдаде другиму; като пък най-голям позор е, когато го смята за лукав, лъжовен и лекомислен човек. Същото е, когато

душата вярва твърде в божието слово. Тогава тя смята Бога за правдив, благодетелен и справедлив, с което му отдава най-голямата почит, която може да му се отдаде. Защото тя му дава право, признава правдата му, почита неговото име и се предоставя на волята му, тъй като не се съмнява, че той е благодетелен и правдив в словата си. И, обратно, няма по-голямо непочитание към Бога от неверието в него, с което душата го смята за негоден, лъжовен, лекомислен, отрича го — що се отнася до нея — с това неверие и издига в сърцето си измислен идол против Бога, сякаш е по-умна от него. Когато Бог види, че душата признава правдата му и го почита със своята вяра, той също я почита, смята я за благочестива и правдива и тя чрез вярата си е благочестива и правдива. Защото право и истина е да се признава божията правда и истина и това прави човека справедлив и истинен; правилно и редно е да се признава божията истина, което не вършат ония, дето не вярват, а се напрягат и измъчват с множество добри дела.

Дванадесето: Вярата не само дава толкова много, че душата става подобна на божественото слово, пълна с всяка благодат, свободна и блажена, но тя се съединява и с Христа като невяста с младоженец. Последицата от този брак, както казва св. Павел е, че Христос и душата стават едно тяло, така че техните блага, сполука и несполука, всички неща стават общи; онова, що е Христово, става притежание на вярващата душа, а което има душата, става притежание на Христа. Тогава всички блага и блаженството на Христа принадлежат и на душата. Тогава всички лоши привички и грехове на душата принадлежат и на Христа. И ето тук начева радостната размяна и надпревара: тъй като Христос е Бог и човек, който никога не е съгрешавал и чиято праведност е ненадминатa, вечна и всемогъща, той чрез венчалния пръстен, сиреч вярата, приема греховете на вярващата душа като свои, сякаш сам ги е извършил. Тогава греховете биват погълнати и удавени в него, защото неговата ненадминатa праведност устоява на всички грехове. Така чрез своя сватбен дар — вярата — душата се пречиства и освобождава от всичките си грехове и се сдобива с вечната праведност на своя жених Христа. Не е ли радостен този дом, в който богатият, благороден, благодетелен жених Христос взема за своя невяста бедната, презряна, грешна блудница, освобождава я от всякакво зло и я окичва с всички блага? Сега тя вече не може да бъде осъдена заради греховете, защото те са поети и погълнати от Христа. Така в своя жених тя има толкова голяма праведност, че може да издържи на всички грехове, ако отново тегнат върху нея. Това е писано от Павел (I Кор. 15): „Да въздадем благодарение Богу, който ни дарява победата чрез Господа нашего Исуса Христа“, в която смъртта биде погълната заедно с греха.

Тринадесето: Тук отново виждаш с какво справедливо основание на вярата се приписва, че изпълнява всички запо-

веди и без всякакви други дела прави човека благочестив. Защото виждаш, че единствено тя изпълнява първата заповед, която повелява: Почитай твоя Бог. Ако ще би от главата до петите да плуваш само в добри дела, ти пак не би бил благочестив и все още не би въздал Богу почит, сиреч не би изпълнил първата заповед. Защото Бог не може да се почита, ако не му се припише правдата и всяко добро, които той наистина притежава. А това става не с добри дела, а само с вярата в сърцето.

Единствено в нея се крие праведността на човека и изпълнението на всички заповеди, защото, който е изпълнил първата заповед, той със сигурност и лекота ще изпълни и всички останали. А делата са мъртви неща, не могат да почитат и възхвляват Бога, дори да се извършват за негова чест и прослава. Но тук ние търсим онова, което не се върши като делата, а е самовластно и деятелно, почита Бога и извършва делата. Това не е нищо друго освен вярата на сърцето — началото и същността на благочестието. Ето защо опасна и злокобна е речта, когато се учи, че божиите заповеди трябвало да се изпълняват с дела, вместо изпълнението да стане чрез вярата преди всички дела, а те след туй да го последват, както ще чуем по-долу.

Осемнадесето: Защото щом някое сърце опознае Христа така, то ще се зарадва издълбоко, ще получи утеха и ще се предразположи към Христа, за да го обикне. Със закони или дела то никога не ще го постигне. Кой ще навреди на такова сърце или ще го изплаши? Нападанат ли го грехът и смъртта, то вярва, че Христовата праведност е негова и греховете му не са негови, а на Христа: така пред Христовата праведност грехът трябва да изчезне във вярата както се каза по-горе. И заедно с апостола сърцето се научава да се противопоставя на смъртта и греха и да казва (I Кор. 15): „Де ти е, смърте, жилото? Де ти е, смърте, победата? Жилото на смъртта е грехът. Да въздадем благодарение Богу, който ни дарява победата чрез Господа нашего Исуса Христа. Смъртта биде погълната с победа“ и т. н.

Деветнадесето: Смятам, че достатъчно се говори за вътрешния човек, за неговата свобода и основната праведност, която не се нуждае ни от закон, ни от добро дело; за нея дори е вредно, ако някой се одързости да иска оправдание по този начин. А сега да минем към втората част — към външния човек. Тук ще отговорим на всички ония, които се изкушават от предходните слова и казват: „Аха, щом вярата е всичко и е предостатъчна, за да направи човека благочестив, защо тогава ни е повелено да вършим добри дела? По-добре да си гледаме спокойствието и да не вършим нищо.“ Не, драги човече, не е така. Може би щеше да бъде така, ако ти беше само вътрешен човек — изцяло духовен и вътрешен, което не става преди страшния съд. На земята съществува и си остава само началото и нарастването на онова, което ще бъде завършено на оня свят. Затуй апостолът го на-

рича primitias spiritus, сиреч начатъци на духа (Рим. 8), и затуй тук е валидно казаното по-горе: християнинът е слуга, който служи на всички и се подчинява всекиму. Ще рече, че доколкото е свободен, той не бива да върши нищо, а доколкото е слуга, той трябва да върши много неща. Нека видим как става това.

Двадесето: Макар чрез вярата човек вътрешно, откъм душата да е достатъчно оправдан и да има всичко, което му се полага, изключая това, че до отвъдния живот тази вяра и това изобилие трябва постоянно да нарастват, той все пак си остава в тленния живот на земята и трябва да владее тялото си и да общува с човеците. И ето че делата започват: тук той не бива да безделничи; чрез пост, бдение, труд и въздържание тялото действително трябва да бъде насочвано и упражнявано в послушание и подобие на вътрешния човек и вярата, за да не им пречи и да не им се противопоставя, което е присъщо на тялото, щом не бива обуздано. Защото вътрешният човек е единен с Бога, радостен и весел заради Христа, който е сторил толкова много за него, и влага всичката си страст в това да служи даром на Бога в свободна любов. Ала в плътта си той намира противоборствуваща воля, която иска да служи на света и да се отдава на похоти. Вярата не може да търпи това и охотно се залавя да го удържи и възпре, както казва св. Павел (Рим. 7): „С вътрешния си човек намирам услада в закона божий, но в членовете си виждам друг закон, който ме прави пленник на греховния закон".

Двадесет и осмо: Същото повелява и св. Павел (Рим. 13 и Тит 3): да се подчиняват на върховните власти и да бъдат готови (за всяко добро дело), но не за да станат чрез него благочестиви, а за да служат свободно на другите и на властите и да изпълняват волята им от любов и свобода. Който проумее това, той лесно ще може да се съобразява с многочислените наредби и закони на папата, епископите, манастирите, метосите, князете и господарите, които някои неразумни прелати представят така, като че ли са нужни за блаженството, и без всякакво право ги наричат заповеди на църквата. Понеже свободният християнин казва така: Аз ще постя и ще се моля, ще изпълнявам една или друга наредба, ала не защото ми е нужна или бих искал чрез нея да стана благочестив или блажен, а защото искам да изпълня волята на папата, епископа и общината или на моя събрат или господар, да служа и страдам, както Христос заради мене се е подчинявал и страдал много повече, въпреки че много по-малко му е било нужно. И макар че, искайки това, тираните вършат неправда, то не ми вреди, стига да не е против Бога.

Двадесет и девето: От това всеки може да направи известна преценка и разлика между всички дела и закони, а също така да види кои прелати са слепи и неразумни и кои — правдиви. Защото не е добро християнско дело онова, което не се стреми да служи другиму или да понася волята му, стига тя да не при-

нуждава към действия против Бога. Ето защо аз се тревожа, че малко метоси, църкви, манастири, олтари, литургии и завещания са християнски, както и постенето и молитвите, отправяни към някои светци. Защото се боя, че във всички тях всеки дири само своето, смятайки така да изкупи греха си и да стане блажен, понеже не познава вярата и християнската свобода. А някои заслепени прелати тласкат човеците натам, превъзнасят такова поведение, окичват го с опрощение и престават да учат на вяра. Но аз те съветвам; ако искаш да направиш дарение, да се молиш и да постиш, стори го не с мисълта, че вършиш някакво добро на себе си, а го отдай свободно, за да послужи на други люде; стори го за тяхно добро и тогава ще бъдеш истински християнин. Защо са ти твоите блага и добри дела, от които имаш в излишък за овладяване и задоволяване на тялото си, щом като имаш достатъчно вяра, в която Бог ти е дал всичко? Ето как божиите блага трябва да текат от един човек към друг и да стават всеобщи, та всеки да се грижи за ближния си така, като че ли се грижи за себе си. Към нас те текат от Христа, който през земния си живот се погрижи за нас, сякаш той беше това, що сме ние. От нас те трябва да потекат към нуждаещите се от тях, и то всецяло, така че за ближния си аз да сложа пред Бога дори моята вяра и праведност, за да залича греховете му, да ги поема и да гледам на тях като на свои грехове, както Христос постъпи с всинца ни. Такава е природата на любовта, когато тя е истинска. А тя е истинска, когато и вярата е истинска. Затуй светият апостол признава на любовта (1 Кор. 13), че тя не дири своето, а онова, що е на ближния.

Тридесето: От всичко това следва заключението, християнинът живее не в себе си, а в Христа и в ближния си; в Христа — чрез вярата, в ближния — чрез любовта: чрез вярата той се издига над себе си към Бога, а от Бога се връща отново надолу чрез любовта, ала все пак остава завинаги в Бога и в божествената любов. Точно както казва Христос (Йоан I): „Отсега ще виждате небето отворено и ангелите божии да възлизат и слизат над сина човечески. Ето това е правата, духовна, християнска свобода, която прави сърцето свободно от всички грехове, закони и наредби и която превишава всяка друга свобода, както небето земята. Да даде Бог да я разберем правилно и [illegible]ръжим. Амин.

СЪДЪРЖАНИЕ

Античност, Средновековие, Ренесанс — еволюция и динамика на нравствените светогледи 3

Демокрит. 25
„Фрагменти“. 25

Сократ. 28
Ксенофокт, „Спомени за Сократ“ 28

Платон **„Апология на Сократ“**. 29

Кинична школа. 32

Антистен 32
Диоген. 33

Киренайска школа. 35

Платон. 37
„Държавата“, Идеята за доброто. 37
„Пир“. 42
„Федон“. 45
„Федър“. 46

Аристотел. 50
„Никомахова етика“. 50

Епикур. 64
„Епикур изпраща привет на своя приятел Менойкей“ 64

Гръцки стоицизъм. 69

Марк Тулий Цицерон. 71

„За старостта“. 71
„За приятелството“. 77

Луций Аней Сенека. 80
„За щастливия живот“. 80

Епиктет. 91
„Беседи“. 91

Марк Аврелий Антонин 100
„Към себе си“. 100

Плотин 109
„Енеади“. 109
I.7 „За първото благо“. 109
I.1 „За добродетелите“. 111

Квинт Септимий Флоренс Тертулиан 118

„Апология или защита на християните срещу езичниците“ 118

Василий Кесарийски (Велики). 123
„Беседа за това, че Бог не е виновник за злото“. 123
„Слово за монашеството“. 129

Аврелий Августин. 133
„Изповеди“. 133

Аниций Манлий Северин Боеций. 144
„За утешението на философията“ 144

Пиер Абелар. 149
„Етика, или Познай себе си“. 149

Бериар Клервоски. 160
„Проповед трета към Песен на Песните. За целувката на крака, ръката и устата на Господа“. 160

Тома Аквински. 164
„Спорни въпроси“. 164
„За свободния избор“. 173

Йоан (Майстер) Екхарт. 178
„Любовта е силна като смърт“ (Проповед за деня на св. Магдалена) 178
„За верния раб“ (Проповед по Матея 25/ 23) 181

Данте Алигиери. 185
„Пир“. 185

Франческо Петрарка. 195
„Моята тайна“. 195
Писмо 20 (XVI, II). 203

Николай Кузански. 206
„За ученото незнание“. 206

Лоренцо Вала. 220
„За истинното и лъжливото благо“. 220

Марсилио Фичино. 225
Коментар към Платоновия „Пир“, За любовта. 225

Джовани Пико Дела Мирандола. 233
„Реч за достойнството на човека“. 233

Еразъм Ротердамски. 244
„Възхвала на глупостта“. 244

Николо Макиавели. 249
„Владетелят“. 249

Мартин Лутер. 260
„За свободата на християнина“. 260

АНТОЛОГИЯ ПО ЕТИКА

Първо издание

Рецензенти
Исак Паси, Цочо Бояджиев
Редактори на превода
Мирена Славова, Анна Николова,
Грети Динкова, Албена Мирчева,
Виолета Недялкова, Миглена Николчина
Художник Мария Кънчева
Художествен редактор
Виктор Паунов
Технически редактор
Владимир Бояджийски
Коректор
Райна Зимбилева

Дадена за набор на 19. II. 1987 г. Подписана за печат на 7. XII. 1987 г.
Излязла от печат през месец декември 1987. г. Печатни коли 17.
Издателски коли 17. Условно издателски коли 18,66.
Формат 60/90/16. Издателски № 29368
Тираж 4088. Цена 1,08 лв.
КОД 02/9534623411/4805—50—87

ДИ „Наука и изкуство" — София
ДП „Г. Димитров" — Ямбол