

ГНОСИС И КИЧ

Андрей Рождественский

Минно-геоложки университет "Св. Иван Рилски", 1700, София

РЕЗЮМЕ: Материалът разглежда историческите корени на гностицизма в контекста на остаряването на античната култура. А това налага да потърсим паралели във философските концепции и херметизма, или да погледнем към различни полюси на гносиса в широкия смисъл на думата. Късната антична мисъл търси отговори на сходни въпроси: как да се освободим от материален плен и да надмогнем съдбата. Обща е вярата в теургията и магичната власт над битието. Теоретичните пристрастия се разпъват между реставрацията на устоите, безверието и песимизма. В античния дух сякаш се оглежда лозунгът на Чоран: ирония спрямо Бога и ближния, солидарност с атеизма и милосърдие към себе си. За настроенията от тези векове са естествени отчуждението от света, родината и биографията, почитта към евхемеровите богове и напътът за личното спасение. Разбира се, тези идеи не се приемат еднозначно. Полемиката или се води откъм верността на философската класика и хармонията на божествения свят, космоса и човека. Или пък се скланя към иронични отражения на гносиса. Излизат наяве всеядността и загубата на ценности, принизеността и консумативността. В доклада се привличат преценки на Плотин и Ямвлих, Прокъл и Дамаский, както и херметичните извори.

GNOSIS AND KITSCH

Andrej Rozhdestvenskij

University of Mining and Geology "St. Ivan Rilski"

ABSTRACT: The paper deals with the historical roots of gnosticism in the context of aging of ancient culture. And this makes us looking for parallels in the philosophical conception and hermeticism or to look towards different poles of gnosis in the broadest sense of this concept. Late antique thought is seeking answers to similar questions: how to get free of physical captivity and overcome fate. The faith in theurgy and magical power over life is commonly shared. Theoretical affiliations are stretched among the restoration of the foundations, unbelief and pessimism. The slogan of Cioran seems reflect the ancient spirit: irony towards God and the neighbor, solidarity with atheism and mercy to oneself. The alienation from the world, motherland and biography, the respect for the gods and the push for personal salvation are natural. Of course these ideas are not accepted without controversy. The belief of philosophical classics and harmony of the divine world, the cosmos and the man keep the polemic going. The omnivorousness and the loss of values, servility and consumerism emerge. The text is based on the researches of Plotinus and Iamblichus, Proclus and Damascus and it is using the hermetic sources too.

Светът загива и трябва да се открие пътя.

Надеждата на избавлението в теургията¹ расте започвайки от Нумений, мислил сходно с "Халдейските оракули" за вината на човешкото незнание за Първия Бог². Не спасяват ли от нещастията на земния живот тайните откровения на Изтока – на брахмани и магове, евреи и египтяни - съгласни с платоновата мъдрост³? Гностиците, херметистите и платониците надничат в чужди митове подобно на Нумений, не без сполука разкривал алегоричните у Моисей и пророците⁴. Същият копнеж увлича Порфирий и Ямвлих⁵, а през следващия век вдъхновява прочита на Хиерокъл и Марциан Капела⁶ и занимава Прокъл и Дамаский⁷.

Философията надниква под повърхността на битието за да открие целителната истина.

Според Плотин съзерцанието трябва да даде независимостта от привидяното. Тогава душата ще се освободи „от вината за злото, което върши или претърпява човек“⁸. Цялата ѝ символика прелива в темата за огледалото, а то за Плотин винаги създава мними отражения. Те стигат до предела на небитието – до последния праг на завличане в материята. Както споменава Мар-Ионсон, „Плотин използ-

ва сравнението с огледалото, за да обясни онтологичния статус на сетивния свят“⁹.

В усамотената душа той се разпилява на ехемтра - до измамния порой от мнения. А естествената свобода на философа се нуждае само от наставник, посочил истинския път. Ето, Порфирий в писмо до Марцела призовава съпругата да загърби помена за телесността и в средоточието на духа да съзерцава Бога¹⁰. Нали щастие е само в добър живот, а той е присъщ единствено на душата.

Старинната представа за независимия мъдрец добива друг смисъл – на презрението към света¹¹.

А така се забравя божествената щедрост към него. Впрочем учителят му Плотин предупреждава за заблудата, но я отнася само към гностиците. Философът от Ликополис смята: "Не са прави хулители на нашия свят", уж непричастен към красотата и трайността на Образца¹². Ако светът е изоставен от божеството, не бихме го имали и ние. Градината на Зевс е негов отблясък и няма друг прекрасен образ на още по-велика Красота. Огледалото на всемира не изпуска нищо и е рожба на природата, а не мъдруването.

Безчувствен фалш е да почиташ на думи умозрими богове и да презираш всичко сродно на тях. Не е ли безбожие да отричаш, че промисълта се разпростира върху всичко, се пита Плотин. Гностиците са слепи: „изричайки всякакви магьоснически фрази, омайни и сговарящи речи, те са убедени, че висшето се подчинява на словото им и го следва“¹³, стига да се изразяват изкусно. Могъществото се крие в метафори, които се извисяват до Кода. Покрай привидяните същности те създават впечатление за точно изследване, ала слизайки в множество, принизяват по-висша природа¹⁴.

Замътненото огледало навлича властта на симулакрума.

Той е „другото“ спрямо битието – хаосът на сетивността и афектите. Огледалото на злото е образец на ненаситна и абсолютна бедност. Изтъняването на света създава злия ейдос, живеещ в душите. А покварата води безредието и страхливостта. Тези люде се отдават на погрешните мнения, тъй че си развалят и разумната способност. Всичко, което се озовава пред нейния поглед, потъмнява¹⁵. Такава за Плотин е душата на „съвършения гностик“, превърнала се в огледалото на Нарцис, убиващо съзерцателя¹⁶.

За разлика от гностика – претенциозен притежател на тайното знание, за Плотин коренът на съзнанието е отдадеността на Бога, когато философът става „гледка за друг съзерцател, просияваща в идващите оттам умозрения“¹⁷. Ала и у Плотин се среща гностичен мотив: материята е неотвратимо и неунищожимо зло, дори е самата му същност. Тя изпълва със злото и оня, дете само насочва погледа към нея¹⁸. Тъмнината в сетивния свят се простира дотам, че неговата материя „е по-скоро разкрасен труп“¹⁹. Тя не допуска никакво подобие на съществуващото и не е никаква майка, защото нищо не ражда²⁰. „Телесната и течаща материя на Прокл е обхваната от мрачен, лишен от светлина пламък, обричащ всичко родено да умре. В нея трудно се разпознава Платоновата Хранителка и Възприемница“ с нейния разновиден лик²¹. Космосът става затвор и за световната Душа.

Неприязнето изживяване на света, на някога близки и любими прилики с материята се засилва в късния платонизъм.

Космосът се въвлеча в стихийна и необяснима игра, понасяща човека в световъртеж на съдбата. Щом божеството налага цялата неправда и ущърба на всемира, неговия ред трябва да признаем за логичен и неизбежен. Адрастия е над всяко разбиране – да приемем път без цел и посока. В историята има вечен кипеж, но няма развитие. Светите обители се рушат, ала небожителите не напускат вечните живелища. Но озаренията на боговете не отменят изменчивостта. Вихрите на живота изтъняват връзката с горната мъдрост.

В по-късния неоплатонизъм призраци, видяни в огледалото, още повече приличат на моделния послеслов и сочат реставрацията. Обръщам се към особено важна творба – „За египетските мистерии“ на Ямблих, представител на сирийския неоплатонизъм.

Съчинението е посветено на истинския и лъжливия контакт с божествения свят, а освен това пряко свързва профанирането с традиционните религии. От връзката на боговете и демоните-изпълнители Ямблих преминава към

разликата между демоните и героите. Само че тук неговият персонаж Амебон ясно разделя блага и зла демонска природа. Последната се отличава от героичната, както оковите не приличат на свободата.

Злите демони надзирават хората, ала тяхното „служение“ се покваря от произвола и спялата представата за боговете.

Тя е „еднообразна“ – сиреч застинала и непротиворечива, ала поражда „различни по форма“ сакрални светове: първообразът ту се смалява, ту се издига²², но именно формално, както това се случва в погледа на атеистите, или при суеверните хора.

Творението на злите демони е най-отдалечено от пораждания образец. Те са извращение на божествения свят и създаденото от тях е против природата. Философът казва: „такова разнообразие от действия и съединението от многото сили на материята рязко се отличават не само от божественото творение, но и от природното действие“²³. Злите демони на Ямблих се залавят с имитация, чужда на едното и на другото.

Тя е дъното на покварата и вместо духовни блага подхвърля материални облаги²⁴. Освен това, демоните завличат в миражи и „явяват призраци, подобни на отражения във вода или в огледала“²⁵.

Демонският „хаосмос“ е лишен от цялост – той се разпилява в множество фрагменти. „Видяна ли е в него някаква чиста и несмесена сила?“, пита Ямблих. И си отговаря: в никакъв случай, защото „подобно множество от еманации“²⁶ е разнородно и случайно струпване, слабо и мимолетно²⁷. Пред истинската връзка с божествения свят демонските внушения дори повече приличат на дим, а не на огледало. Те изискват стриктно спазване, ала внушават беззаконие²⁸.

Демоните като „идеолози“ властват на земята заедно със земните архонти и завладяват душите на хората, неспособни да прозрат истината за божествения свят. Те ревниво налагат своите илюзии, „не допускат възражения и опазват неизменно вечното постоянство на световния ред“²⁹ – разбира се, според тяхното огледало. Въздушните и земните демони, подобно на догми и догматици не търпят и една здрава дума³⁰. За благочестивия Ямблих внушаваните химери приличат на архаичната религия с нейните жертвоприношения и дълбоко невежество. Философът настоява: не бива да се доверява на технологичната страна на вещанията. Та това е само фокусничество, занаятчийска сръчност – изкуството на хората, а не на боговете³¹.

Правдивият Ямблих недвусмислено упреква „злите демони“: недопустимо е да издавате призраци за богове. Докато е във властта на симулакрума, на душата „никога не ще се излее божествената светлина – по природа не ѝ е присъщо да осветлява онова, което веднъж ѝ се възпротиви, и никъде не биха я приели обзетите от тъмни видения“³². А ето почти съвременно прозрение на сирийския неоплатоник: религиозните призраци и имитаторите се подстрекават взаимно като се въртят в кръг. Мъдрият съзерцател споменава и за изхода от въртележката: тя се разкъсва от ентузиастите – следовници на героите.

Символната онтология на Ямблих разказва за културния провал и нейните лица надникват в историята. Когато великият неоплатоник различава „хорега на призраците“ и „върховния глава на демоните“, тя подсеща за разлика между днешния кумир на реставраторите и религиозната роля на Христа³³. Философът намеква за християнската вяра: споменавайки за антибогове, той сякаш говори за антихристи³⁴.

Ако в тази демонология се търси моделният смисъл, тя от тъмната става ясна за повечето хора. Тук бих префразирал пасажа от книгата му „За питагорейския живот“: тогава, подобно на аполоновите пророчества, символите откриват изненадващ смисъл и внушават божествено наитие на философи, успели да ги постигнат³⁵.

Май за тях остава единствена възможност за спасение: движейки се около Единото да надмогнат душевните пориви. Да се затворят в твърдината на духа и да се слоят с неизреченото знание.

Но не изпадат ли в гностическа болест и философите?

Усамотени в твърдината на канона, не изпитват ли недоверие към творението? И няма ли разрив между всевластието на идеите и гибелта на духовната родина?

Античността изчезва, а шепа интелектуалци от Платоновата академия не желаят да приемат необратимото. Те превръщат копнежа за миналото в неотменима истина. Нали ранната философия е само подготовка към учението на Платон, а векове преди Плотин философията заличава: тя се пълни с безполезни спорове и технологични умывания. Нужно е да се върнем към вечния образец. Философията отеква в екзегеза и се превръща в проповед. Нали истинното учение за природата трябва да зависи от богословието както космосът зависи от боговете.

Божествената мъдрост на Платон разглежда света умозрително и в изображения – тоест доказателно, образно и символично. Разсъждавайки отчетливо и ясно, тя изгражда науката. В образите разкрива сетивните подобия на висшето, а със символите привлича пречистващата власт на боговете. Свещените книги на Платон³⁶, а най-вече „Парменид“ и „Тимей“³⁷, като единно и всесъвършено живо същество събират цялата етика, физика и теология. В тях е началото, средата и края, обхванали знанието, както споява космоса живителната енергия на Демиурга. Според Прокъл в боговдъхновеното учение няма излишна дума, персонаж или образ³⁸. Окриляйки с възторг, то събужда душите и повежда към спотаената истина. Както философът пише за учителя Сириан, той сякаш наистина участва заедно с Платон в празненствата на Вакх, става нашия вожд в изучението на теорията и същинският хиерофант на божествените слова. Философията от този род ни замества богослужение, камо ли изваяния и храмове. Тя е спасението днес и в бъднините³⁹. Та нали в тези въпроси сме получили наставления от самите богове - и как бихме могли да примислим нещо сами, пояснява Дамаский. Още повече, че човешките догадки са винаги нелепи и не напускат въобразеното⁴⁰. Затова се довеждаме на преданията, чути от боговете и божествени мъже⁴¹.

Рожбите на свещения ентузиазъм се слягат в схоластичните суми и теургичните техники, но откъсват от

света и божеството. Всевластието на Единото и числата, боговете-триъгълници и боговете-квадрати са илюзия. Ала теорията е извън подозрението. Смесвайки културата и битието, тя няма как да стигне до извода: гипотезите на Парменид описват и нея. Първите пет сочат копнежа, а последните четири – неговата историческа съдба.

Коментарът към „Парменид“ от Дамаский, последният от известните в античността, е най-подробен и пълен. Но закъснелия класик от атинската школа сполетяват предчувствия. За великия Прокъл последните хипотези са безсмислени, а за следовника са напълно допустима теория на абсурда. Неволно тя чертае бездната, в която изчезват устоите. Ето, шестата хипотеза на Дамаский (432-440)⁴² разглежда относителното отричане на Единото. Правейки изводи за него, тя лишава материалните тела от идеалната структура. Тези неща изникват и гинат, поддържайки несигурно единство на сетивния облик. Седмата хипотеза (441-447)⁴³ абсолютно отрича Единото, оставяйки голата възможност за сетивната материя. Фантазията, навлизайки в пустотата, вижда разсейването в небитието. В огледалото на симулакрума можем да си преставим толкова неща, колкото се съграждат в Единото: тук се отрича всяко едно от тях⁴⁴. Осмата му хипотеза (448-454)⁴⁵ покрай относителното отричане на едното оставя за сетивния свят изплъзващи качества, порой на привидяното. Дамаский ги сравнява с безсилни призраци, сполетяващи в съня (453)⁴⁶. Те се кичат с лъжливи имена, изпадайки в хиляди промени⁴⁷. А деветата му хипотеза (455-459)⁴⁸, абсолютно отричайки Единото, оставя ни с Нищото, изчезваща материя на небитието. Нейният фантом е изопачен дотам, че не може да се привиди и да събужда мнения и фантазии.

Дамаский осмисля неща дискурсивно: „Излиза комай сме свидетели на все нови и нови противоречия и никъде не спираща потребност още да преминаваме към други и все по-противоречиви проблеми“⁴⁹. Изплъзващото познание е естествено за душата ни. Не енергията, а самата същност на душата е изменчивостта и свличане в долното⁵⁰.

Усетът за изчезване на битието, за изоставянето на идеалните опори има паралели в съвременното. В описанията на идеалния фантом не липсват и външни сходства. Но къде по-важна е другата прилика – безогледният скептицизъм, до който стига мисълта на залеза. И именно заради изчерпването на логически възможности.

„В резултат на такива, може да се каже, почти нихилистични пориви, руши се не само цялата логическа система, но и възможността изобщо да имаме каквото и да е логическо съждение. Остава някакво мощно, но безсмислено залитане неизвестно къде“⁵¹. Първоединото е зад-пределно, но е във всичко - не можеш да утвърждаваш нещо конкретно за неговото тъждество, или за разлика с всичко останало. Щом е над всичко, то надвишава и себе си, пък и не се нуждае от себе си, като няма нужда от нищо. Свърхнезнанието е върхът на философската мъдрост, а Божеството изглежда безплодно⁵². Скеписът се затваря за божествения свят, превъзнасяйки теургия и магия.

Съблазнителното преобличане превръща философията в иносказание за съвременното, но с остарели и съмнителни средства.

Еко казва за старческата болест на гностика: „Истината е нещо, с което сме живели от незапомнени времена, но сме я забравили. Ние сме забравили истината, но все някой трябва да я е съхранил за нас, някой, чиито думи ние вече не сме в състояние да разбираме“⁵³. Тя е забулена и лежи под повърхността на текста.

Истината за булото става истината за голото: световната панорама се превръща в езиков опит, който нищо не съобщава⁵⁴. Херметичният език завлича в кръгово търсене на една крайна и празна тайна.

Адо по този повод забелязва: „Античната херменевтика, особено неоплатоническата, застава текстове да казват всичко, каквото пожелае... Между другото, за тази цел тя използва много ефикасен инструмент, алегория, която позволява да дава на текстовете значения, най-отдалечени от техния първоначален смисъл“⁵⁵.

А когато античните методи на мисленето се въвлечат в чужди вселени и оглеждат своя свят „отвън“, той получава неволна, но окончателна присъда.

Гностикът изпада в толкова безогледен песимизъм, че от злото, обсебило живота, прави изводи за необратимия провал на битието. Но самият погубва античните светогледи.

В съчиненията на гностиците падението се преразказва в християнски символи. Пременина в нова образност, тази пещера се рисува с безотчетна ирония и се вижда като симулакрум.

Както и днес, веруюто на гностика е присмех спрямо бога и ближния, солидарност с атеизма и милосърдието към себе си.

Ето, основната тема на спасителното и тайното знание е безнадеждното разминаване на сътвореното с Първообраза. Съграденото битие се принизява: още Нумений иронизира тъмния и недотам благ Демиург. С културологичната трезвост, дори безпощадно той описва този виновник на своя космос, запленил от материята поради страст към нея⁵⁶.

У Птолемей⁵⁷ квинтесенцията на творческата мъдрост – София – се оказва неспособна да познае Отца. Тя недвусмислено изпада в огорчение и страх, отчаяние и разкаяние⁵⁸. А в друг гностичен текст Триобразната Протеня разказва, че Прародителят на незнанието (или на сакралната традиция) сътворява човека по нейния образ и подобие. Слепият Демон не разбира, че с това идва неговата окончателна осъда.

Нали двойствената Протеня, или още Майката на Гласа винаги е с хората, които ѝ принадлежат, издига ги и дава сила. Тъй че самите гностически текстове ясно сочат моделния крах⁵⁹.

В това, как Ахамот ражда сина си Демиург, Джон Дилън справедливо вижда неволна сатира на Светая Светих на платонизма, защото мъдростта на традицията се изчерпва, а културата изчезва в небитие. Проф. Дилън пише: „Демиургът се опитва да имитира структурата на висшето Божество, но постоянно греши, понеже не разбира, какво върши. Такава пародия на „Тимей“ най-ярко се проявява в следния пасаж (Irenaeus, I, 17, 2), където по аналогия с „Тимей“ се разказва за това, как Демиургът безуспешно се

опитва да имитира Еон (Вечност), а в замяна получава време⁶⁰. С други думи творческият принцип се превръща в пародия. Вавилонската кула се руши: висината на Единото завлича в лабиринт без изход, а пътят без цел и посока завърта в кръга на илюзии. Античният дух обмисля любимите теми на залеза и води съмнителна игра с кича.

За херметизма идеологическият кич е стихията, а по-добре да кажем – съдбата му. Откровенията споделят за драма на залеза: тъмата жадува за яснота, а светлината се влюбва в тъмата. Светлината дарява образа, формата си, а мрачината изпълва с примитива. Огледалото издава: теологията и философията се влюбват и раждат кич. Изкушавам се да кажа: дори високият херметизъм – например, в „Поймандрес“, „Асклепий“, „Ключът“ или „Кратерът“ слиза до до мозаечна култура. Кръстникът на диалози, Трисмегистът, е като неговият съвременник. Той черпи от множество извори, утолявайки жажда за вяра с няколко религии наведнъж. Напуснал Аркадия, Хермес обитава измислен Египет, но краде от халдейската мъдрост, книгата на Битието и Йоановото евангелие. А пътят припомня питагорейски легенди, хранейки се с философията на Платон. Обгръщайки се с древността, той сякаш няма отечество⁶¹.

Светът на херметизма не се побира в единна представа. От негръцката двойственост на „Поймандрес“ и трактата С. Н. VI.⁶² той литва към пантеизма в „Асклепий“ и „Девата на Света“. Стръвта за всезнанието се родее с всеядност, повърхностност и претенциозност. А доколкото става дума за гръцките автори – дори при класиците, от Херодот до Диодор и Плутарх или Порфирий и Ямблих, сведенията за египетската религия са твърде несигурни. Изследователят на херметизма Луи Менар с право иронизира: разпитвайки земята на сфинксите, гърците „са получавали отговори във вид на гатанки или като ехо от собствени въпроси“⁶³.

Прозирната маса на текстовете се изпъстря със знаци за отбелязване – възелчета в плетене на „интертекста“.

Високият херметизъм черпи от всички традиции, без да навлиза сериозно. „Ето така херметизмът е усвоил недостатъците на всеки един еклектичен религиозно-философски език, който действа повече като знак на културност, отколкото“⁶⁴ на градивната мисъл.

Ямблих, повлиян от херметизма, в книгата „За египетски мистерии“ научно описва изкуството на теурга: той подражава на божеството със символите, както творението начертава скритата истина с видими образи⁶⁵. Да не отхвърляме материя, прилягаща на боговете – тя хармонира с култа, храмове и статуи⁶⁶. А според Хермес, висшата прослава на човека е сътворяване на боговете. Както Бог по свое подобие създава вечни божества, и човекът твори изваяния, пълни с дух и живот⁶⁷. Евхемеровата рожба налага вярата. Но Хермес все пак уточнява: човекът не че твори, а примамва ангели и демони в светите образи с пародия на небесните блаженства: благовония и дарове, лека музика и възхвали. Благините залихват спомен за небето и задържат в идоли приласкани духове⁶⁸.

Така и с тайните слова: с тях се предава материя, родствена на онези, които даряват. Свещените имена и забулени знаци донасят озарението и дружбата на боговете⁶⁹. Важна е магията на жанра и ефекта на думите

– имената на пророците и универсалиите образуват Големите кодове.

Спасението е в правилно изречената тайна: сякаш ставаш безсмъртен и обхващаш „в ума си всичко – земното, небесното и онова, което е отвъд небето, ако то съществува“⁷⁰.

Гъркът Асклепий предупреждава: да опазим тайна от гърците - от езика им, способен за доказателства⁷¹. Всичко е произнасянето – енергията на изначалните думи, недостъпни за разсъжденията. Така мисли и Ямвлих: езикът на елините е негоден – той променя традиции и е отворен към смисъла⁷². На свещенослуженията приляга неизменността, а затова на боговете са любезни древните варварски думи. Основателят на неоплатоническата схоластика заличава граница между философа и теурга.

Презрението към философията е още по-силно в ниския херметизъм. С толкова по-голям хъс той зове горните сили, редейки молитви и формули⁷³.

Трисмегистът е пророк на застоя. Той е с властта, но съюзът с властта не е цял от смъртта на идеи.

Не обещава ли Апокалипсисът от „Асклепий“: старостта на света е неверието и хаосът, порухата на доброто⁷⁴. Ето откровението, което постига избраният: невъзможно е доброто да бъде в света⁷⁵. А свялото религиозно завръщане е завличане в старата тиня. Библията го нарича „Содом и Египет“.

Херметизмът погребва античната мисъл, без да налучка светлината на друга епоха. Както казва Луи Менар, той справедливо си присвоява името на Хермес, бога на преходи и обмени, на раждане и смъртта: „В историята на идеите, както и в естествената история, съществуват не линейните серии, а разминаващите се йерархични стълби, свързващите се с долните стъпала“⁷⁶.

Епопеята на разпада в херметичната литература откровено се разказва в образа на Човек, влюбил се в своето отражение във водите на долния свят и родил мимолетно подобие⁷⁷. Ала не изцяло загубено: щом смъкне вражеските дрехи на сетивността, в потайното открива сърцевината – „арех mentis“ - незамътненото ядро на духа. В него грейва образа на родителя, или Големия Нарцис.

Тук е последната тайна на гносиса.

Еко пише за комплекса на гностика: той „се възприема като частица от божеството, изпратен временно в изгнание вследствие на някакъв космичен заговор... Въпреки че е затворник в един болен свят, човекът се чувства одарен със свръхчовешка власт. Божеството може да поправи първоначалния разрыв само със съдействието на човека. Гностикът става *Übermensch*“⁷⁸, а неговата реставраторска мания – религия за господари⁷⁹.

Бележки

1. Възникналата в неоплатонизма магическа практика, издигаща към демоничен и божествен свят и свързана с визионерство.
2. In: Numénius. Fragments, fr. 17 (26 L.), Paris, Société d'édition „Les Belles Lettres“, 1973, p. 58. Сходна мисъл се изказва в 7 фр. на „Халдейските оракули“.

3. Ibid., fr. 1c (32 L.), p. 43. Джон Дилон споменава названието на изгубената творба на Нумений: „Eporos“, което, вероятно, сочи *epopteia* - мистичното виждане на посветените в тайните учения. Виж: Диллон, Джон. Средие платоника, Санкт-Петербург, Алетейя, 2002, с. 343.
4. Ibid. Мишел Тардьо посвещава на проблема интересна студия „La gnose valetiniennne et les oracles chaldaïques“, in: Rediscovery of Gnosticism. Vol. I, p. 194-237.
5. Порфирий оставя творбата „За философията от оракулите“, а Ямвлих – „За египетските мистерии“.
6. Марциан Капела издига хоруга на музите до творца на всемира, почитан като Озирис, Митра, Атис и още безброй имена (Marcianus Capella. De nuptiis Philologiae et Mercurii, II, 190-193), in: Marcianus Capella, edidit James Willis, Leipzig, BSB V. G. Teubner verlagsgesellschaft, 1983, S. 52. Петорът прославя единодушието на философи и поети, заслужили небето, служейки на Аполон (Ibid., 211-215, S. 56). А Хиерокъл, коментирайки „Златните стихове“, вижда във философа свещеник, устремен отвъд света, далеч от неразумната материя. Виж: Гиерокл. Комментарий к пифагорейским Золотым стихам, введение и гл. I, 1. В: Пифагорейские золотые стихи, М., „Гнозис“, 1995, с. 37, 43.
7. Прокъл написва съчинение „Съгласието на Орфей, Питагор и Платон с Оракулите“, а Дамаский коментира „Халдейските оракули“. Увлеченията на тези автори се описват в студията на Едуард Де Плас. Виж: Edouard Des Places. Les Oracles chaldaïques, ANRW II 36: 4 (1984), p. 2299-2335.
8. Плотин. Енеади, 1 [53], 9 (49). С., Издателство Изток-Запад, 2005, с. 21.
9. Már-Jónsson, Einar. Le miroir. Naissance d'un genre littéraire, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 90.
10. Du philosophe Porphyre à Marcella, 13, 6-23. In: Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre à Marcella. Paris, Société d'édition „Les Belles Lettres“, 1982, p. 113. Виж изложението и обстояният коментар у А. Ф. Лосев, в: История античной эстетики, т. 7, кн. 1, М., Искусство, 1988, с. 113-114.
11. Плотин. Енеади, кн. I 6 [1]. 6. (29), С., Издателство Изток-Запад, 2005, с. 68.
12. Плотин. Енеади, кн. V 8 [31]. 8. (54), С., Издателство Изток-Запад, 2005, с. 579.
13. Плотин. Енеади, II 9 [33]. 14 (128), с. 188.
14. Пак там, II 9 [33]. 6. (48), с. 175.
15. Пак там, кн. I 8[51]. 3 (13-16), с. 79. Това най-вече се отнася до тачените образци, например до Мария от Магдала и девственикът Йоан в техните гностически роли: най-влюбената в тайното знание и най-чистият следовник, които според апокрифните думи на Христа „ще бъдат над всички мои ученици“. Виж: Пистис-София, 96, в книга „Премудростъ Исуса Христа. Апокрифически беседи Исуса Христа с учениками, Санкт-Петербург, Алетейя, 2004, с. 112.
16. Той „се опитал да стигне носещото се по водата прекрасно изображение, ала паднал в потока и потънал в него“. Пак там, кн. I 6[1]. 8 (38), с. 70-71.
17. Пак там, V 8 [31]. 11. (75), с. 582.
18. Пак там, I 8 [51]. 4 (26), с. 81.
19. Плотин. Енеади II 4 [12]. 5 (13), С., Изток-Запад, 2005, с. 134.
20. Пак там, III 6 [26]. 19 (141), с. 293.
21. Тахо-Годи, А. А. Эстетические тенедеции в комментариях Прокла к Платоновскому „Тимею“, в: А. А. Тахо-Годи, А. Ф. Лосев. Греческая культура в мифах, символах и терминах, Санкт-Петербург, Издательство „Алетейя“, 1999, с. 632.
22. Jamblique. Les mystères d'Égypte, II 3, 72, 1-10, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 80-81.
23. Ibid., III 28, 170, 12-17, p. 140.
24. Ibid., II 9, 89, 10-13, p. 91.
25. Ibid., 10 94, 1-5, p. 94.
26. Еманацията тук означава разсейване и изопачаване на горния свят в небитието.
27. Ibid., III 29, 171, 15-18, p. 141.
28. Ibid., IV 7, 190, 13-16, p. 152.

29. Ibid., VI 6, 247, 6-11, p. 187.
30. Ibid.
31. Ibid., III 28, 168, 10-15, p. 139.
32. Jamblique. *Les mystères d'Égypte*, III 29, 173, 2-6, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 142.
33. Аз не говоря за човека Исус – великия ентузиаст и визионер, отдаден на божествения свят.
34. Jamblique. *Les mystères d'Égypte*, III 31, 177, 15-19, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 145.
35. Ямвлих. О Пифагоровой жизни, XXIII (103), М., Алетейя, 2002, с. 72.
36. В канон влизат следните дванадесет диалога: „Алкивиад“, „Горгий“, „Федон“, „Кратил“, „Теетет“, „Софист“, „Политик“, „Федър“, „Пирът“, „Филеб“, „Тимей“ и „Парменид“.
37. По думите на Ямвлих, тези два диалога съдържат цялото учение на Платон, понеже цялата наука за надкосмическите и космическите същности в тях се излага най-пълно. Виж: Прокл Диадох. Комментарий к „Тимею“, книга I, Введение, 12, 25-13, 30. М., Издательство „Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина“, 2012, с. 45-46.
38. Например, в Прокловия Коментар към „Тимей“, изобразявайки божествените сили, Тимей поражда хората, Сократ ги възпитава, Критий кара да действат, а Хермократ – да говорят. Последният велик неоплатоник тълкува началото на „Тимей“ в съответствие с предмета на диалога. Прокл Диадох. Комментарий к „Тимею“, книга I, часть II, 200, 1-5. М., Издательство „Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина“, 2012, с. 259-260. Или пък „Парменид“ образно описва боговете: Парменид, Зенон и Сократ изобразяват цялото божествено устройство, а другите персонажи – по-низшите родове. Виж: Proclus. *Commentaire sur le Parménide de Platon*, livre I, 2^e partie, 661, 30 – 662, 10. Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 59.
39. Ibid., 618, 1-20, p. 2-3.
40. Damascius. *Commentaire du Parménide de Platon*, t. III, (265) 1-15. Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 3.
41. Ibid., 15-17.
42. Отговаря на „Парменид“, 160b5-163b6.
43. Отговаря на „Парменид“, 163b7-164b4.
44. Тъй като нямах достъп до следващите томове на „Les Belles Lettres“, цитирам по руско издание: Дамаский. Комментарий к „Пармениду“ Платона, 447, 1-5. Санкт-Петербург, Издательский дом „Мир“, 2008, с. 535.
45. Тя отговаря на „Парменид“, 164b5-165e1.
46. Дамаский. Комментарий к „Пармениду“ Платона, 543, 10. Санкт-Петербург, Издательский дом „Мир“, 2008, с. 540.
47. Пак там, 453, 15, с. 540.
48. Тя отговаря на „Парменид“, 165e2-165c5.
49. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Последние века, кн. II, М., Искусство, 1988, с. 362.
50. Damascius. *Commentaire du Parménide de Platon*, t. IV, 399, 20 – 400, 19. Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 6-12.
51. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Последние века, кн. II, М., Искусство, 1988, с. 365.
52. Damascius. *Traité des premiers principes*, volume I “De l'ineffable et de l'un”, I 2, 25 – I, 18, 15. Paris, Société d'édition “Les Belles Lettres”, 1986, p. 2-25.
53. Еко, Умберто. Интерпретация и свръхинтерпретация, С., Наука и изкуство, 1997, с. 31.
54. Италианският семиотик търси следи на античния херметизъм в европейската история, но подчертава и друго: гностичната нагласа говори за краха на културните модели въобще. В частност той споделя: “И в много постмодерни концепции за критиката лесно можем да открием идеята за непрекъснатото изместване на значението. Идеята, изразена от Пол Валери, според когото il n'y a pas de vrai sens d'un texte (не съществува истинският смисъл на текста – А.Р.), е херметична идея. Пак там, с. 35.
55. Пьер Адо. *Философия как способ жить. Беседи с Жанни Карлье и Арнолдом И. Дэвидсоном*, М.: СПб., Издательство „Степной ветер“, ИД „Коло“, 2005, с. 117.
56. Материята разкъсва Демиурга, както титаните младенеца Дионис. In: Numénius. *Fragments*, fr. 11 (17 L), Paris, Société d'édition “Les Belles Lettres”, 1973, p. 53.
57. Става дума за ученик на гностика Валентин.
58. Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis et martyris *Detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis seu Contra haereses libri quinque*, liber I, 10, 4 (1) A– 11, 4 (3) A, PG, t. 7, 1857, p. 459-462.
59. Троеобразная Протенноя, 40-41, в книга: *Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками*, Санкт-Петербург, Алетейя, 2004, с. 383-384.
60. Джон Диллон. *Средние платоники*, Санкт-Петербург, Алетейя, 2002, с. 373.
61. Обръщам вниманието на читателя към чудесния „Послеслов“ към Херметически корпус, написан от Георги Гочев, Виж: Херметически корпус, Издателство „Проектория“, 2012, с. 174.
62. „За това, че доброто е само в Бога и никъде другаде“.
63. Менар, Луи. Опыт о происхождении герметических книг, I, в: *Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада*, Киев, „Ирис“, Москва, „Алетейя“, 1998, с. 380.
64. Гочев, Георги. *Послеслов. Херметически корпус*, Издателство „Проектория“, 2012, с. 177.
65. Jamblique. *Les mystères d'Égypte*, VII 1, 250, 1-8, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 188-189.
66. Ibid., V 23, 234, 1-4, p. 179.
67. Асклепий, или [Священная книга Гермеса Триждывеличайшего, обращенная к Асклепию], VIII. Человек – творец земных богов, 236), в: *Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада*, Киев, „Ирис“, Москва, „Алетейя“, 1998, с. 114.
68. Пак там, XIII. Человек – творец богов, 37), с.128. Колкото до погледа от страни, Ориген язвително коментира, намесвайки нечисти ритуали и чародейства: Нумений представял статуя на Серапис за живия бог. Нали той без друго е навсякъде, присъствайки според природата. In: Numénius. *Fragments*, fr. 53 (33 L), Paris, Société d'édition “Les Belles Lettres”, 1973, p. 99.
69. Jamblique. *Les mystères d'Égypte*, I 12, 40, 16 – 42, 17. Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 63.
70. С. Н. IV. Кратер или Монада на Хермес към Тат, 6. Пак там, с. 47.
71. С. Н. XVI, 2. Определенията на Асклепий към Амон, 2. Херметически корпус, Издателство „Проектория“, 2012, с. 153.
72. Пак там, VII, 5, 258-259, с. 168-169.
73. И не без успех: в „Корпуса“ намираме рецепта за безсмъртие; текст, полезен във всяко едно отношение, избавящ дори от смъртта; и мехлеми за сполука и богатство. Но да не спираме на крайностите на ниския херметизъм, стигащи до бит и карикатура.
74. Асклепий, или [Священная книга Гермеса Триждывеличайшего, обращенная к Асклепию], IX. Апокалипсис, 26a), в: *Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада*, Киев, „Ирис“, Москва, „Алетейя“, 1998, с. 116.
75. С. Н. VI. За това, че доброто е само в Бога и никъде другаде, 4. Пак там, с. 60.
76. Менар, Луи. Опыт о происхождении герметических книг, III, пак там, с. 427.
77. С. Н. I. Поймандрес на Хермес Трисмегист, 14. Пак там, с. 18-19.
78. Свръхчовек.
79. Еко, Умберто. *Интерпретация и свръхинтерпретация*, С., Наука и изкуство, 1997, с. 96.

Статията е препоръчана за публикуване от кат. „Философски и социални науки“.