

The sphere of the demonic according to the period of classical antiquity as a forgotten essence of existential ontology

Nikifor Stefanov Avramov

Institute of Philosophy and Sociology – BAS

e-mail: n.av@email.com

Abstract:

The text is two-faced: on one side it's a study of the understanding of Greek antiquity's understanding of δαίμων, unifying the meaning of the latter into a total concept; on the other it's a reflection on the existential meaning of the concept. From the first, it defends the actual unity of the forementioned variety. From the second – the claim that this unity speaks in a defining manner regarding the fundamentals of existential ontology. Even more precisely the unitary concept does this, conceptualizing the blind spot of contemporary thought, which otherwise considers itself to be particularly existential in thought – the structuring of the existential sphere as a sphere of relationships of meaningful character, expressed noetically and pneumatically throughout the forementioned tradition of antiquity.

I: Нагласи и уточнения

Моят подход към смисъла на предмета

За дискурсивния ум разглеждането на понятие включва едно единно разбиране с две лица – това на попадащото под самото понятие и това на разграничаваното от него. От една страна са важни сами непосредствено близките до него такива, чрез които граничните линии на неговия смисъл се поставят като очертание на заетата площ; само че самата площ е там все още в непрогледен мрак, макар нейните външни граници да задават определени рамки и основания за предположение на стоящото в тях. От друга, напредвайки в разгръщането на смисловото съдържание, вътрешните разграничения из понятието дават да се разбере каква е по-точно сложната форма на неговата вътрешност като сложна единност;{1} чак тогава разбирането получава своя съществена плътност. Имайки предвид голямото смислово разнообразие на понятието предмет тук – както по отношение на историческия обхват от ранна до късна античност, така и що се отнася до различни гледни точки в един и същи исторически момент, мислител или дори, както се случва например при Плутарх, разсъждение – част от задачата ми е да разгърна смисловото богатство като единно из участието му в обща нишка. Последната, която ще представя разсъждавайки върху значимостта на определението, осмисля всеки един от своите елементи така, че тяхното единство може да бъде видяно чак спрямо нея (а, в противен случай, общото понятие се губи в парадигмата на различието и липсата на

критерии за съотношение). Изваждането на показ на нишката зависи от изначалното настройване на съзнанието и следващото го настройване на прочита с оглед на дискурсивното съзнание спрямо чувствителността за това, което древните гърци са наричали „*κόσμος*“ – за жива, разгръщаща се подредба на съществуващото в неговата осмисляща частите цялост. С други думи смятам, че въпросът за попадането на смисловото разнообразие под едно общо разбиране се отговаря от по-основното разбиране на смисълът на попадащото из разбирането разгръщане. Така че, спрямо такова разгръщане, като обща нишка на смисъла изобщо, ще търся, след първоначалното изложение на съответните различни смисли, и единяването на вътрешните разграничения на понятието – така, че те наистина да попадат по определящ за тях начин под смисъла на общия мотив на темата. Това ще е едната от двете страни основни на изложеното.

Що се отнася до понятието за *δαίμων*, споменатото разнообразие е от съществено по-сложен характер на различието, с което съвременното, раздробено и раздробяващо, изискващо строга определеност на външните граници поради липса на разбиране за вътрешните граници съзнание е свикнало да се съотнася. Още повече, тази сложност не е въпрос само на дискурсивно разгръщане, а по-основно и на възискателна към разбиращия съвкупност от удържащи способността за съзерцаване на духовния облик на нещата добродетел и настройка, включително когато този облик е схванат ноетично. {2} Казаното е видно в това, че характерна за античната гръцка метафизика (и може би за символността на живото метафизическо съзнание изобщо) е една особена двойственост или множественост на смисъла, която обърква определения като изключително дискурсивен ум. Като начало, тя също не е формата на двойственост, парадигмализирана от съвременното – не е двойствеността като неопределеност и неопределена възможност за стигане до едно или друго, а е тази на едновременното разкриване на различия като единни. Що се отнася до дискурсивното в своята пълноценна природа и метафизически настроена употреба, то съвкуплява две положения: съзнанието за неспособността на езика да схване „*пряко*“ дискурсивно дълбинната метафизична предметност, със съзнанието за способността на същия този език все пак да отнася към предмета посредством живото движение на усета за него като реален предмет в един жив опит (което се случва съответно из правилното разбиране за споменатите езикови граници). {3} В по-нисш смисъл – откъм самото дискурсивно и диалектично разбраното познание – под въпрос е и последователността от анализ към синтез. Тук няма да се занимавам с условията за подобни свръзки, поне не като основна тема. Те са разглеждани още от Платоновата разгръщаща диалогичност на Сократ, чак до по-съвременни мислители като Ерик Вогелин, който се опитва да отнесе стария принцип на адекватността, *adaequatio*-то на разбирането, като явяващ се из и наличен в онтологичното участие (Платоновото *μεταζῆ*). {4} Други, като например Ерик Пърл, {5} целят да представят най-въвеждащо светогледа на традиционната метафизика, обръщайки внимание на педагогическия и екзистенциален характер на самото идейно схващане при класически метафизики като Платон и Аристотел. Изобщо, навсякъде за същинската метафизика споменатата двойственост

служи за отнасянето на съзнанието към космичната общност на битието – така че да разкрие предмета или предметите като логосно{6} участващи в принципите на битието. С оглед на подобна нагласа е обосновано да твърдя тук, че и духът като предмет, или, както е в случая, определена негова форма, поне донякъде предполага духовността като жив опит и добра поставеност на съзнанието спрямо този опит така, че от него да се извлече съществено вложеното в него – че самото разглеждане на подобна реалност предполага въввлеченост според степента на разглеждане. Отнасяйки понятието за *δαίμων* към екзистенциалното по-късно в разсъждението, ще се опитам да загатна, разкривайки споменатите вътрешни измерения отвъд тяхното по-просто очертаване, че подобен опит е и днес наличен в човека – макар без да бъде осмислен и поет като част от отношението на индивида към своя опит – според самата структура на човешкото като такова. Казаното загатва на свой ред за другата страна на тук представеното: прочитът ми на разбирането като излагащо измеренията на екзистенциалното, вече налични и разгърнати в античната гръцка мисъл до, смятам, крайна и парадигмално недостижима от самото съвремие степен.

Понятието за *δαίμων* спрямо неговите близки

Двузначност от метафизически характер присъства още в по-общото понятие за *πνεῦμα* (дух). То е било използвано за означаването както на по-материално разбиране дъх на живото същество (като смъртен дух), така и в смисъла на *ῥημα* (носител на душата, *ῥημα-πνεῦμα*; Зевс например е бил така определян като *ῥημα* – носител на земята), а също и с оглед на същността на съществото, било в смисъла на *νοῦς* като най-висока страна на неговата душа (в някакъв смисъл непроявената единност на душата), било като самата душа *ψυχή* (с цялото, описано от изследвания като „*Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*” на Erwin Rohde и „*The Greeks and the Irrational*” на Eric Dodds смислово разнообразие на самото антично гръцко разбиране за душа). Неслучайно демоните са били за ранния стоицизъм „*подобни едни на други [...] психични същности*“ (Дочков 2014: 125); по предания на Макробий според Посидоний демоните са „*пребиваващи от етера (ex aetheria substantia)*” (ibid.), а при юдеите „*демоните са умели духове (πνεῦματα), съставени от огън, които отвън идват да живеят в човешки тела*“ (Дочков 2014: 148). Особено важно тук е, че за метафизическата наука всяко основно разграничение из сферата на съществуващото – например това между *σώμα*, *ψυχή* и *πνεῦμα* (тяло, душа и дух) – предполага съответствие между разграничените. Още Платоновият „*Федон*” споменава, че единствено подобното на разглежданото може да разглежда самото разглеждано, посредством подобие. Така и „*чисти и отделени [...] от неразумността на тялото, вероятно ще се свържем с подобни на нас същества и чрез самите себе си ще достигнем до знание за всичко чисто [...] защото да се допира чистото с нечисто, боя се, че не е позволено*“ (Платон 1982в: 350); става въпрос за „*чистия и останал сам по себе си ум*“ (ibid.: 349), а всъщност умът е, като такъв, чист и сфера на достигащото себе си чисто. Точно защото разкрива чистия предмет като същност според подобие си с разкритото, доколкото „*подобие то води до припомняне*“ (ibid.: 360). Съответно и комплекси като „*σώμα-ψυχή-πνεῦμα*” и „*σώματος-ἁσώματος*” не са, за

метафизическото съзнание, абсолютни, неразрешими дуализми, както днес се предполага, а разграничавания из единно общо, овъзможносттаващо самото тяхно разграничаване (отрицателно) като форма на съотнасяне (положително).

Главният път към разбирането на същината на това, което демоничното представлява за съответния исторически период и светоглед е разбирането за *πνεῦμα*; от последното смислите на „*δαίμων*“ се разграничават, макар и, предстои да изясня, пневматологията да става определяща в по-късен период от самата демонология. Същността на духовното е същност на демоничното. Значи съпътстващи понятието за *δαίμων* са вече споменатите понятия за *πνεῦμα*, *ῥημα*, *ψυχή* – из тях то се обособява в различни форми. То привидно ще се разграничи от понятията за *θεός* (бог) и *ἄγγελος* (ангел – буквално „*вестител*“), но за да се върне към тях; тук разграничаването е особено с оглед на споменатата двусмисленост на метафизическите изразни форми – нещо, което реконструкцията ми ще покаже. Според споменатия Платонов принцип на подобие, както и с оглед на това, че определенията са били нередко използвани като взаимнозаменими, понятието ще бъде обособено чрез разграничаване, но и посредством взаимното си проникване с разграничените; а смисълът на подобен метод на взаимнопроникване е в характера на самата метафизика. Така или иначе, важно за смисловото разгръщане е не предимно езиковият или исторически анализ, а проследяването на положения из последните с оглед на иманото предвид – самото понятие, самата идея. Например, разграничаването на *δαίμων* от *θεός* и *ἄγγελος* е според някои употреби на думите дори невъзможно: там, където се означава нематериалното същество най-общо. Що се отнася до *πνεῦμα*, *ῥημα* и *ψυχή*, то *δαίμονες* са били описвани съответно било като духове, било като проявата на духа, било като души, съответно едновременно като низши и висши форми на душата или духа (а според античния маниер думите „*душа*“ и „*дух*“ са също в подобно смислово отношение на разграниченост в един смисъл, но и взаимнозаменимост в друг). Според други употреби обаче различието е ключово – например за разбирането на логоса на нематериалните йерархии. Същественото е, че всяка употреба носи определена цел със себе си и едно изследване с нагласа за истинско осмисляне би вземало предвид тези цели, вместо простото различие на значенията. Изследването е, така, и разсъждение върху някакво основно единството на тези цели.

Не без значение е, че не всички от понякога лековато превежданите думи на античната гръцка метафизика намират добро съответствие в съвременния български език (и изобщо в съвременните езици на западната култура). Това, че семантичният проблем е по-основно светогледен и парадигмален е и причина за нуждата от едно по-дълбоко разглеждане. Правдоподобно е да се твърди, че *πνεῦμα* и *ψυχή* намират най-близко съответствие в днешните „*дух*“ и „*душа*“; {7} „*ἄγγελος*“ е запазила своя по-тесен смисъл на ангел, все още разбран малко или много като вестител, а „*θεός*“, или „*бог*“, поради своята особена трансцендентност, тоест по-скоро според формата на неразбирането, което думата изразява, също намира подобно историческо съответствие. От споменатите, най-проблематично се оказва понятието за *δαίμων* и да се разглежда то предполага съзнание за

следното. Първо, че неговото значение е било изменено по епохален начин веднъж в историята на западната метафизическа традиция, най-определящо от страна на присвояването античната гръцка терминология ранно християнство. И до днес християнството разбира демонът като изключително отрицателно същество, като подобна представа е била „преодолявана“ – автентично или не, добронамерено или зловредно оставям като отворен въпрос – от някои езотерични форми на християнство (например ренесансовите кармелити) и езотерични традиции изобщо. Може би подобно „преодоляване“ е било винаги проблемно и поставено спрямо основополагащото християнско разбиране за демоничното като сфера на злото. И, второ: значението на понятието е било, както вече казах, многообразно в самата античност. То се открива както като различие на поетични и философски употреби, така и като различие из съответната поетична или философска парадигма. Понякога то е различно измежду различните текстове на един и същи автор или дори в един и същи текст. Така или иначе, имайки предвид темата, няма да разглеждам първия проблем; а и целта ми не е нито да отрицавам християнското разбиране, нито да го утвърдя. Второто положение е от по-голямо значение, тъй като по подразбиране дава да се разбере, че постигането на единно разбиране за понятието предполага способност в читателя да го разпознае като мотив, чиито смисли са, по по-рано описания характерен за метафизическата наука начин, разграничени един от друг, но, следвайки космичната нишка на смисъла, единени от опита си да кажат нещо някак близко или единосъщно. С оглед на насочеността ми към дълбочината на разбирането и в противовес на простата повърхност на формулировката, определянето на природата на предмета би следвало да помогне на съзнанието да влезне в живота на смисловото разкриване, разпознавайки разкрития смисъл като свой собствен, вместо да фиксира семантично някакво езиково значение. Изглежда ми, че Ямблих има предвид същото, твърдейки, че *„не е ясно дали те (т.е. демоните) следва да се разглеждат като притежаващи тела, или като възседнали ги, или като обхващащи ги, или като използващи ги, или като единосъщни с тялото. Но може би целеустремеността към това разграничаване не трябва да е прекалена“* (Iamblichus 2003: 63).

Ако се придържам праволинейно историографски към вече написаните текстове по темата, бих проследил и неговата история; но това е ненужно, тъй като тази история е достатъчно добре представена в други изследвания.{8} Вместо това ще подходя, представяйки определящите наблюдения и прочити, които съм открил в изследващата темата литература, в опит да изследвам и разсъждавам върху ключови смислови моменти на понятието. Що се отнася до таксономията, това изследване, подобно на други,{9} разграничава демоните според категориите за вътрешно и външно (демоните като вътрешни и външни). В хода на изследователската дейност се убедих, че разграничението е наистина относимо към античната представа, която действително се отнася към двете смислови опорни точки. Но искам да обърна внимание и на необходимостта от развиване на подобна таксономия с оглед на съществуването на четири категории, в съответните им отношения, вместо просто на две. Защото вътрешността може да се разбира с оглед на

индивидуалната *ψυχή*, или по-точно съзнание (онова, което знам, че знам, виждам, че виждам, съответно онова, което идва към мен като непознато и неразпознато и т.н.), или спрямо *κόσμος* изобщо – вътрешността като вътрешност, тоест същностна сърцевина и единност из *νοῦς* на света. Така и в първия смисъл би се говорило за вътрешно и външно спрямо моето възприятие (феноменално, спрямо някакъв относителен изглед), а във втория за вътрешно и външно спрямо онтологията и същността на предмета (ноуменално, принципно). Тук няма да говоря за по-дълбокия смисъл на подобни разграничавания, но е добре читателят да ги има предвид като различни тук използвани смисли на определенията. А те са налични още в античната представа, от която по-късните метафизически форми присвояват собствените си таксономии. Така например Ориген говори за това как „с определен вид действия на съответното бездействие „определено място“ от ума остава празно за дявола, но по-често за „демоните“, които са особено способни да използват недостатъците и замърсеността на душата“ (Дочков 2014: 151); „демоните се допускат в душата“ (ibid.) за Ориген, а Климент Александрийски обръща внимание на това как те „остават извън човека, дори когато го повлияват чрез техните „отпечатъци““ (ibid.). И там, както в античността, двата възгледа не си противоречат, а отбелязват две минаващи една през друга страни на една и съща онтологична сфера: преживяването на душата на самата себе си като индивидуална и принципното разпределение на същностите из обща онтология на нематериалните съдържания. С други думи това аналитично разграничаване ще разберам с оглед на съответстващо му синтетично схващане, което взема предвид отношението между онтологите – отношение, всъщност основано на една основополагаща космична онтология на *adaequatio*.

II: *Δαίμων* като сила извън човека

Общо определение за *δαίμων* като сила извън човека

Както загатнах, демоните са се смятали за свръхестествени, нематериални, духовни същества, чиито онтологичен диапазон се простира някъде из пространството между боговете и хората. Този диапазон, разбран сам като качество, е определен от онова, което Платон разбира като среднина (*εν μέσσω*, „Пирът“, 202еб); съответно понятието означава опосредяването, среднината и свързването, според различни смисли на думите. Това, че предметът се определя чрез неговата роля на действие обяснява например защо, както Плутарх отбелязва, на места Омир „изглежда използва и двете имена според един и същи смисъл“ (Plutarch 2003: 379), наричайки и някой бог „*δαίμων*“. Откъм другия край на историята, късната античност стига до там да говори за „двойката „ум и бог““ като за „*νοῦς και δαίμων*“ (Дочков 2014: 123). По-точно това, което се има предвид в последното е определена проява (*φαινόμενο*) на нематериалната реалност, схваната двустранно – веднъж според произхода си (името на божеството) и веднъж според формата на самата проява (определянето на божеството като демон). Но, така че подобни смислови смесвания да са възможни, е важно да се започне от ясно определени разграничения, спрямо които преходите на „*εν μέσσω*“ придобиват по-ясна съдържателна форма.

За Хезиод, според същия пасаж на Плутарх, йерархията на духовните сили се обособява в последователност от по-основни и мощни (в смисъла на обхващащи живото битийно съдържание – на *δύναμις* като сила с определен характер){10}: „*богове, демони, герои в този ред и, най-накрая, хора*“ (Plutarch 2003: 379). Тази йерархия се приема, понякога в по-опростена, по-рядко в по-сложна форма, чак до последните късноантични представители на Платоновата традиция като Прокъл. За последния например съществуват „*три вида души – божествени, наслаждаващи се на непрестанната интелекция (под божествените души) и променливи (от интелигентност към неговата липса) – при които вторият елемент следва да се отнесе към клас демони, също подразграничени на ангели, демони и герои*“ (Timotin 2018: 199). Прокъл смята и, че „*тъй като съществуват шест нива на цялото: божеството, интелектът, разумната душа, неразумната душа, форма и материя, съответно има шест класа демони*“ (Brisson 2018: 225) – изглежда като шест форми на проявяване на свързка откъм въвеждащото в нея. По всеобщо съгласие на античността в нейната цялост, демоните опосредяват божественото и човешкото, според което участват в разпределянето на отдаваното на съществата битийно богатство; Хезиод говори за „*даймоните като пазители на „смъртните хора“, действайки справедливо, но също като плутодой, „раздаващи богатство“*. Това е техният герас *басилейон* или „*благородна привилегия*“, която характеризира тяхното положение като божествени същества“ (Gasparro 2015) В своята втора глава споменатото изследване на Додс излага добре ранните преобразования на разбирането за това отдаване, което се е разбирало както положително, така и отрицателно (като *ἄτη*). Преди подобно разграничаване обаче е по-важно да се уточни, че демонологичната традиция, като наука за демоничната таксономия, бива обособена спрямо предмета си доколкото съществува първично разграничение между боговете и демоните, а не, поне в началото, с оглед на моралното отражение на тази йерархия; или, което е същото, моралният облик е такъв спрямо едно първично йерархично разграничаване, което е собствената му структура, плътност, основа. С оглед на това по-първично разграничение съществуват и особени характерологични таксономии; Порфирий например твърди, че „*западните региони съответстват на даймоните, докато източните съответстват на боговете*“ (Аксау 2018: 141). „*Георелигиозното*” разбиране е изразено в архитектурата на античните гръцки храмове, в ролята, която имат западната и източната страна – от изгрева, към залеза на Слънцето, сами вписани, както „*Пещерата на нимфите*” на Порфирий разгръща, според това, че „*на хората е запретено да влизат в светилищата, докато Слънцето-Бог е наклонено на юг – това е вход само за безсмъртни*“ (Порфирий 2000: 103); така и се осъществява срещата между човекът и сферата на духа – двамата участващи един в друг в „*храма*“.

Разграничения, като това на Талес – между бога като *νοῦς*, демоните като психични същности и героите като човешки души без тяло – са съвместими с описаната йерархична форма посредством напомнянето на основното за традиционните светогледи разбиране за света като телесен, психичен и духовен. Всъщност ако светът за Талес е изпълнен от

богове, то това е защото той забелязва как боговете са не просто трансцендентно-отделени от *φύσις* (природния свят), но и обхващащи по-нисшите сфери и, в един или друг смисъл, действащи през тях. Обхватът и действието на висшите сили спрямо нисшите е поне донякъде предпоставен в самото разбиране за вертикална онтологична и метафизична йерархия; онова, което е висше прави себе си малко или много явно из нисшето. Според такава низхождане дейността на демоните се проявява в „*сънища и предсказания и образува основата на различни градски култове*“ (Gasparro 2015), тъй като опосредяващите сили опосредяват божественото с оглед на дадено човешко пространство, на особен *νόμος*. Понякога те са разглеждани и „*като равнозначни на душата на човека, жив или мъртъв. Този възглед съответства на бранещата функция, често отнасяна към демона, което е вероятно най-старата представа – тази най-дълбоко вкоренена в гръцката етична и религиозна традиция и е свързана с тази на съдбата на индивида (мойра) и неговият жребий (тихе)*“ (Gasparro 2015). Всъщност „*при Хезиод и голяма част от литературата, демоните са просто мъртвите*“ (Martin 2004: 99). Но и повече: според Хезиод демоните могат да се разбират както като извисили се души на хора, така и като правещи душите на мъртвите да говорят в друг. {11} И тук сливането на значенията е явно, в случая на определения като „*духовен свят*“ и „*свят на мъртвите*“, съответно на демоните и самите мъртви – веднъж разграничени, друг път разпознати едни из други. Последното не предполага произвол; неговото отбелязване, съответно, не трябва да е отказ от подредбата на смисловото различие.

Всъщност проблемът се разрешава от по-рано споменатото разбиране за *δαίμων* като роля и функция, отнасящи се към опосредяването и проявата. И, може би по-точно, за неговото разбиране като средина между някаква възможност и някаква действителност – средина, чийто характер е наличен като характер на съответната възможност и действителност. Че в определението става въпрос преди всичко за чин изглежда смята и Джулия Гаспаро, пишейки: „*от Еврипид [...] – който пръв споменава – нататък, в семантичната сфера на „теос/ои“ и „даймон/ес“, заедно с неутралното „то тейон“ при Есхил [...] виждаме определението в среден род „то даймонион“. И двете форми на среден род субстантивирано прилагателно, според контекста, притежават абстрактен („божественият“, „демоничният“) или колективен смисъл, който съответства на теой и даймонес. Тези определения се използват често като алтернативни и срецащи се означавания на силата, която стои над нещата и насочва космичния и човешки живот.*“ (Gasparro 2015) Следователно към подобен чин би могла да се впише, според своето израстващо развитие, потенциално всяка душа, или поне способната на насочено влизане в ноетично-пневматично отношение със сферата на същностите човешка душа. Точно заради способността на човешката душа да стои на границата между временно и вечно „*стоящото непосредствено отгоре (προσῆχῶς ὑπερκείμενον), което е назначено ролята на демон що се отнася до своето подчинено, хората са свикнали днес да наричат „даймон“*“ (Timotin 2018: 198). Демонът също така „*раздава непосредствено на всеки индивид, независимо дали става въпрос за бог или за едно от тези същества, поставени*

под боговете“ (ibid.) – според степента на способност за самоудържане и трансцендиране на душата. Същото Плотин има предвид с твърдението, че, що се отнася до индивида, ако той „съмее да следва оня демон, който е по-горе от него, той ще се извиси и ще заживее неговия живот, в душата му първенство ще придобие онази по-добра негова част, към която той е възведен, а след това ще възлезе кум друго – и така чак до горния свят“ (Плотин 2005: 245). Следователно, що се отнася до античната парадигма, и особено до нейната кристализирана късноантична форма, да се опише една душа като демонична е да се разбере нейният чин с оглед на определена роля, в която тя влиза вътрешно – в един или друг смисъл единявайки се с нея. Това, което следва да се изясни е характерът на ролята. Защото, за да се разбере тази духовна парадигма, е необходимо тя да се осъзнае като такава на онтологичната съдържателност, а, за да се разбере демоничното, тя да се осъзнае с оглед на определена форма на проява.

Единност и таксономия в определянето на *δαίμων* като сила извън човека

Още при Омир *δαίμων* е нещо, „което въплъщава свръхестественото присъствие и сила, трудна за разпознаване от хората, която [...] взима участие неочаквано, носейки риск за хората; даймон [...] приема смисъла на неопределена свръхестествена сила, която насочва пътя на събитията според своята собствена определеност, на която хората не могат да се противят“ (Gasparro 2015). В друг смисъл за Платон, следвайки Хезиод, демоните са „пазители на смъртните хора“ (Платон 1982б: 276); защото „богът не ще се смеси с човека, и само чрез това (демоничното) боговете влизат в отношение и разговор с хората, били те ходещи или спящи“ (Gasparro 2015). Освен това по-високите по чин са и „авангардът на боговете, съпровождайки ги като пазители и следвайки ги“ (Brisson 2018: 214) – неслучайно демоните в този смисъл са „копиеносци“ според смисъла на „*δωρυφοροῦσιν*“. Според някои в йерархията на нематериалните сили „първо идва „божествения носител на звездите“, видим, безсмъртен и изграден от огън. Най-накрая е съществува „направено от земя, напълно смъртно““ (Gasparro 2015), но и в двата случая става въпрос за демони. Хризип, Ксенократ и Плутарх защитават разграничаването на добрите от лошите демони според положението на тяхната изпадналост като вплетеност в материята. Изглежда този възглед на философите произхожда от Питагор, който на свой ред го заема от местни древногръцки вярвания.

Моралната таксономия на нематериалните сили, макар следваща плътността на онтологията, е основна и необходима – тъй като моралният усет е неотделим от самата човешка душевност, е до голяма степен структурата на тази душевност, както и основа за избора на собствената за индивида действителност, към чието утвърждаване всяко негово действие, съзнателно или не, работи. Би могло да се каже, че даймониичната сфера е сферата на характерите, на същностите, на *εἶδε* на онова, което волята на индивида утвърждава, но също така на самото утвърждаване и следващото от него. Тази сфера като че казва: „така, както индивидът пожелава, светът отвърща, под формата на характер на негова собствена действителност, отразена според мярката му“. И това като че не означава необходимо и преди всичко заслужеността на всяка последица, по-

присъщо на говоренето за божествената справедливост или съдбовната необходимост, отколкото на това ниво на микро-духовността. Най-изначално то говори за спиралата на отношение между индивид и свят, като структурираща самата душевна действителност. Точно в подобен смисъл, макар строго ноетично, Аристотел например говори за *φρόνησις*, из която човешката душа придобива особена, пожелана от самата нея форма според характера на собствените си избори. Тъй като там структурата на *φρόνησις* е самата човешка структура, Аристотел разкрива и единството на онтология и морал; защото без правилния избор откъм тази структура, самата тя не може да подхранва себе си. По същия начин, що се отнася до падението на демоните като техен собствен морален характер, то трябва да се започне от онтологията като основа на моралното разбиране. {12} За Аристотел *„добродетелта и порокът са някаква част от измененията: защото показват разлики на движението и на действието, според които нещата, които са в движение, правят или претърпяват какво да е добре или лошо“* (Аристотел 2020: 136). Подобно, например при стоиците, *„въпросът за оцелелите или неоцелелите от индивидуалните души и добрия или лош характер на демоните трябва да се свързва с теорията за нарастващия или отслабващия психически тонус (τόνος)“* (Дочков 2014: 128); очевидно тонусът е онтологично описание, което действа обяснително спрямо моралното. Отново: самата битийна структура е онова, от което моралът се отразява като морал, и към което той трябва да се завръща, така че да не изпада в изкоренена относителност или самозабравила се нормативност. Значи определянето на моралните измерения – на добрите и лошите сили – предполага едно по-подробно разбиране за тях. Например, това че Плутарх, подобно на Емпедокъл, разделя видове демони на онтологичното основание на качества като способност за изпитване на болка има някакво морално значение: *„непритежаващи божественото качество в несмесен и неизпаднал вид, но участвайки в природата на душата и способностите за възприемане на тялото, и податливи към удоволствие и болка и към какъвто друг опит е присъщ на изменчивостта, като причина за голямо неспокойство в някои, и по-малко в други. Защото при даймоните, както при хората, съществуват различни степени на добродетел и поквара“* (Gasparro 2015). Що се отнася до болката, повечето мислители са съгласни, че причастността на демоните към сетивното (*„средният свят“* между *ὕλη* и *νοῦς*) афектира самите тях. Други – най-явно Ямблих – се противопоставят на подобно твърдение; според тях нематериалността на душата предполага независимост от афекта. Очевидно обаче различието показва как съответният мислител подхожда към предметната форма: например към предмета като същност (или, което е същото, същност зад същността) или като проява на същността. Защото в първия случай съответната душа е неприкосновена, но във втория тя, разпростирайки се из проявата си, участва в живота на афектите.

Понятието следва да включва основните гледни точки, открити из напрежението между нематериалното (сферата на чистите същности като вечни качества) и материалното (сферата на смесеното съществуване, из което смъртното се ражда и загива).

Земните демони са приковани към материята като смъртни и са съответно обвързани с култове на телесната жертва, на кръвопролитие. Целзий отбелязва, че те „се изхранват с изпаренията на жертвата и особено с нейната кръв, предизвиквайки това съгъстяване на пневматичния носител, който ги слива силно с подлежащия на поквара свят на страстите“ (Gasparro 2015). В средата на една по-примитивна култура култовете на кръвопролитие разпознават участието в живота като участие в смъртта (тялото на жертвата), надхвърлена от живота (съзнанието на участващите в ритуала); склонността към поквара, като неспособност на съзнанието да схваща символа като символ се провира там, където това надхвърляне, като преход към по-висока форма на съзнание, не може да се осигури, губейки се обратно в по-ниска степен на различеност. Цел на развиващото се съзнание е да пречисти този формат на жертва в друг, където самата жертва се разбира като това, което тя винаги е била по начало – вътрешна жертва, саможертва.{13}

Античният гръцки светоглед се люшка между двете жертвени форми: от една страна, по думите на Марсел Детиен, „да отдадеш на боговете животинска жертва, значи да проливаш кръв, да извършиш наистина убийство“ и „животинското жертвоприношение се явява в града като позор“, от друга това е „неизбежен и необходим позор“ и „важен акт за установяване на отношения между града и божествените сили“ (Елиаде 1997: 550). Обособяването на съзнанието, за което философската традиция свидетелства по начало – онова съзнание, което Платон извисява до ноетично схванатата душа, която е вече не просто пронизвана от сили, а отнасяща се към преминаващото през нея като към нейн собствен образ във вечността{14} – е и обособяването на разбирането за високата природа на демоничното, противна на кръвното жертвоприношение. Последното е заложено в основите на метафизическата традиция така, че всеки човек на духа, всеки *δαίμόνιος ἀνὴρ* утвърждава, че „що се отнася до най-главния вид душа в нас [...] бог го е дал на всеки от нас като демон и казваме, че той живее в най-горната част на тялото ни, и твърдим с пълно право, че ни вдига от земята към сродството ни с небето не като земно, а като небесно създание“ (Платон 1990: 555). Порфирий дава особено виден пример за отпор спрямо култовете на кръвната жертва, но посланието е налично още при орфизма като извор на платоническата традиция. Забележката на Порфирий, че нисшите демони са привлечени от дейността на кръвопролитие разкрива, че подходът винаги отразява себе си като съответна му предметна форма – какъвто форматът на жертвата, такъв и характерът на утвърдената сила.{15}

По същия начин, що се отнася до даймонизма на екзистенциалното: какъвто характерът на утвърдената сила, такъв и характерът на утвърждаващата душа. Сам Платон описва съответния кръг с оглед на ноетично пречистване: „ако човек се е отдал усърдно на любовта към науката и на истинни разсъждения и се е упражнил с всичките си възможности да мисли за безсмъртни и божествени неща, ако се добере до истината, то абсолютно необходимо е да получи напълно безсмъртието, доколкото е възможно човешката природа да има дял от него; а понеже той постоянно служи на божеството, имайки в себе си самия добре устроен демон, той е изключително блажен“ (ibid.: 555-556).

По-нататък, халдейските оракули разграничават:

- „1. Злите демони (*δαίμονες*), също известни като кучета (*κύνας*), се явяват главно като нарушаващи реда сили в ритуала.
2. Природни духове могат да се разбират като демони, но не са специфично определени като такива.
3. Същества, които опосредяват между човека и бога или боговете, така извършвайки най-малкото функцията, отредена им от платоническата традиция.
4. Ангели, които извършват същата задача по различен начин“ (Seng 2018: 47).

В духа на традицията злото на първоописаните изхожда от материалността на стихията и ставането: тези демони са зли защото следват логиката на промяната, на изменението, а от там и на измяната. Измяната противостои на опита за организиране на съществуването като пречистване и трансценденция – на проявяването на човешкия ред като единност на човек, природа и свят, отразена в самия единяващ се човек. С други думи обхващането на изменението от трансценденцията не се случва при пропадането в изменението като измяна. Различието Плотин изразява така: „ако действаща е сетивната душа, демон е разумната; ако живеем според разумната душа, то демонът, който остава бездеен и само подкрепя действащото, е над последното“ (Плотин 2005: 245). Така или иначе метафизическата традиция изобщо разбира злината, проявена от една или друга форма на живот, като неприсъща на крайно трансцендентното. Съотносимостта между вечен абсолютен и смъртно творение, и в двете посоки (откъм самоопределянето на смъртното същество и откъм еманацията на трансцендентното), е самото добро, което е съответно и самата разтлана из контраста между дух и материя битийна структура. В подобен смисъл Ксенократ, по предание на Клеомброт и Плутарх, е представял една геометрична таксономия: „съществува съответствие между три вида същества (богове, даймони и човеци) и три вида триъгълници (съответно равностраничен, равнобедрен и разностранен) [...] така че да се съотносят съществата с триъгълниците според низхождаща йерархия на симетрия и съвършенство“ (Martin 2004: 101-102). Спрямо космичността на тази последователност на битието се е говорело, откъм нейната крайна духовна периферия, за зли демони, които „нямат управленческа роля в насочването на космоса“ (O'Neill 2018: 185). Доколкото космичната, тоест хармонизираната и хармонизираща{16} роля е обвързана при човека с виждането (*εἰδότες*), то липсата на изпълненост от знание на последния, като липса на *λόγος*{17} в него, е равнозначно, както Плутарх смята, на суеверието, което „погрешно приписва лоши подбуди и намерения на богове и даймони“ (Martin 2004: 104). Така че, особено според ноетичното разгръщане на човека из традицията на философската метафизика, човешкото съзнание стига до разбирането за злото като липса на разбиране – съответно като деформиране на формата и странност, която не е сама толкова форма, колкото дейност на изопачаване и деформация на формата.{18}

Между другото ноетичното е и символно. Разбирането на халдейските оракули за символ е почти незабележимо представено чрез проблема за събирането и насочването на

вниманието в ритуала посредством някакъв материален предмет; защото „жертвата на камъка служи за извикването на нематериалния демон, по-силен от този, който е близко до земята“ и „този камък притежава силата да извика друг, по-голям демон, който ще се доближи невидимо до материалния демон и ще изрече истината относно зададените въпроси, отговаряйки на разпитващия“ и „извикването на „по-големия“ демон е, изглежда, прочит на израза „ἐπαι-δῶν“, разбран в смисъла на „викане, извикване“. Но смисълът на „да се добави“ е също възможен“ (Seng 1028: 50-51). Символното облагородяване, извършващо възнасяне на битийното състояние, съответства на по-рано споменатото разбиране на Плотин за възход на душата от по-нисш към по-висш демон. То описва и вътрешната онтология на властта, която овладява по-нисшата ἐνέργεια винаги чрез по-висша и която, по-важно, е дадена на човека изключително, макар и често неосъзнато от самия него, из неговия стремеж към добродетел като способност за свободна от материално омърсяване душевност, съответно и доколкото той осъществява подобен стремеж. {19} За древните гърци духът, който отговаря непосредствено за сферата на демоните е богинята Хеката – „помагаща сила, чиято власт над демоните включва нейната способност да ги отхвърля“ (Seng 2018: 57). Хеката е и съответно „съкровено свързана с φύσις, докато тя е нейният произход“ (ibid.). Тя отговаря и на Луната и нощта, доколкото първата е приемаща Слънчевите лъчи като собствена светлина (чрез което е израз на приемащия съд на Платон, тоест душевния съд като крайна точка на духа, който желае пронизаността си от своя висок произход), а втората – особеното състояние на тъмната (защото е като материално проглеждане). Връзката между Хеката и демоничното казва нещо относно самото демонично: демоните, бидейки приковани към нисшите сфери, се отнасят към „подлунната сфера, включително космоса, звездите и седемте планети са изпълнени с демони, които могат да се подразделят според различни чинове“ (Аксау 2018: 144). Според Плутарх „от Луната, техния обичаен дом, те се спускат обратно към земята, за да споделят пророчества и мистериите, да накажат грешките на хората и да спасят други по време на война или мореплаване. Ако те се държат подобаващо, всичко е наред. Но ако те действат несправедливо или изхождайки от гняв или завист, те са наказани чрез повторното им изпращане в човешки тела на земята“ (Martin 2004: 104). Вследствие на „демонизирането“ на старите божества (като Хеката) от по-късната християнска метафизика, се образува, още откъм самия неоплатонизъм, една проявено двойствена форма на таксономия на нематериалните сили. Тя е в зародиш и при Ямблих, и е по-късно развита от Авраамската традиция на „Лемегетон“. Там, вече изхождайки не от по-характерния за ноетичната традиция модел на еманацията според степени на повече и по-малко добро, а от близката до пневматичната традиция двойка „добро-зло“, всяка демонична форма притежава и свое ангелско съответствие, посредством което стихията е както ноетично, така и пневматично овладяна (впрегната в космична роля). Там и разграничението между ἄγγελος и δαίμων се разбира вече по-строгово като онова, което е по-рано по-скоро различие между видове δαίμονες. Повече за отношението между ангелското и демоничното ще се

отнася до самите древни гърци ще кажа към края. Така или иначе отново обръщам внимание на това, че за философски настроената мисъл – за разлика например от подхода на историографските науки – подобни на представените различия не би трябвало се разбират като несъвместими догми из неопределено различие, а като изгледи към едната единна реалност на духа според различни проблеми и гледни точки. Всяка от тях притежава някаква съответна среда на адекватност, която следва да се изяснява.

Ще се върна към някои разсъждения на Порфирий, тъй като те, що се отнася до темата, са особено показни за разгърнатата традиция на платонизма, съответно за кристализираната форма на античния светоглед. Определящо влияние върху Порфирий е неговият учител Плотин и разбирането на последния за душата като всеобхватна действителност на съществуващото: Световната душа, *ψυχὴ κόσμου*, в която душата на индивидуалното същество участва – защото „*душата е много и тя даже е всичко; както нагоре, така и надолу тя обхваща целия живот, и всеки от нас е умопостигаем космос*“ (Плотин 2005: 245). С оглед на подобни нагласи и различието между ноетично и пневматично е незначително – развитият неоплатонизъм разбира както философски, така и „*религиозно*“, но и още при Платон същностите, съзерцавани по пътя на ноезиса са духовните, пневматични същности. Явно е, че ранноантичните представи за *δαίμων* намират ноетично разгърната форма в традицията на философската метафизика; например ранното разграничаване на богове от демони съответства на по-късно популяризираното между надлунното и подлунното пространство. Вече казах, че за Порфирий демоните са по-нисши от сферата на септенария (съответно на сферите на боговете) души, които действат в подлунното пространство. По-точно различаващото добрите от злите демони е, че първите властват трансцендентно над своята *пνεῦμα*, така явявайки се воля на боговете – ръководени от по-висшето, хармонизирани и хармонизиращи – докато вторите са изгубени в произвола на тази *пνεῦμα* (в смисъла на смъртната, психична, тоест телесна или афективна енергия, вместо на вечния дух). Всъщност за Порфирий „*съществуват три вида демони, божествен тип демон, „относителен“ (kata schesin) тип, който е изграден от индивидуални души, които са получили демоничен жребий и другият изпаднал вид – омърсителите на души. И така, демоните от последния тип влизат във война с душите при тяхното низхождане към сферата на ставането*“ (Аксау 2018: 149). Тук читателят да си спомни за различието в смисъла на *пνεῦμα*, според което, смятам, Порфирий говори за властването над нисшата *пνεῦμα*, но и описва самото различие между висша и нисша *пνεῦμα*. Между другото за него „*съществуват онези демони, които „правят всичко за благополучието на тези, над които те властват“ и тези, които той нарича „преносители“ (πρωμεύοντα)*“ (O’Neill 2018: 163). Връзката между отдаващия и приемащия ползата се случва пневматично, тъй като „*духът на демона е телесен, самият той „не е обгърнат от твърдо тяло“*, тоест *душата на демонът не е в тяло. От друга страна демоничната душа има връзка с материално същество. Още повече, защото духът е материален, „той продължава да съществува дълго време, но не е вечен.*““ (ibid.: 165). Значи съществуват и демони от среден вид (между добрите и лошите

– „многобройни и от всякакъв вид“ (Платон 1982г: 460), особено занимаващи се с опосредяването на послания между хората и боговете. Всъщност този „среден вид“ е описание не просто на категория на вътрешната демонологична таксономия, а сам добро определение на демоничната природа като такава. Преминавайки от общото определение към вътрешните разграничавания на таксономията, и обратно, става ясно, че демоните са онтологично нисши духовни същества, чиято морална определеност зависи от тяхното схващане на собствената им природа, или, което е същото, на природата с оглед на нейното дълбинно или повърхностно парадигмализиране – а от там и като космична или антикосмична причастност. В същия смисъл лошите демони се придвижват особено из нисшите способности, из афектите, без това да предполага присъща злина на афективното като такава. Ако злите демони на Порфирий са „близки до земята“, без контрол над своята *пνεῦμα* и водени към всякакъв род нарушаващи отношението между временно и вечно едностранчиви дейности, то това не е защото действителността на едностранчивата дейност е като такава зла, а защото се явява като функция на дисхармонията. Добре владеещият афективната си природа – човек или демон – не е без афекти, а говорещ на езика на афектите, насочвайки ги в хармонизираща посока.

Между другото значи ли, според описаното, че *δαίμονες* притежават свободата за самоопределяне? Ако да, то е нужно да се разграничат видовете добри или зли демони от техните добри или зли действия. В античната гръцка традиция Порфирий говори за първото, бидейки представител на моралната таксономия като таксономия на видовете смъртна *пνεῦμα*, а Ямблих – за второто, защитавайки трансцендентната опора на всяка пневматична проява, на *пνεῦμα* като божествен дух. Съответно говоренето за добри и лоши прояви препраща към съзерцаването на дълбинните принципи, заложили във всеки от чиновите в йерархията – като наличие на Единното във всяко единно. Погледнато откъм идеята за *φύσις*, моралното определяне на един *δαίμων* го фиксира към определена природа според притегателната сила на сферата на тази природа, превръщайки темата за демоничното в тема за демонична физическа проява; така то се занимава с разглеждането на качествата, интересувайки се, макар и логосно, от самото тяхно разграничаване. Така схващането на природата на демоничното като все пак природа на единности препраща към съотношението между Единното и единно, из което свободата на демонът би могла да се разбира като самата свобода на Единното, проявяващо се из многообразни единности. Като друго на тази изначално положителна и положително разгръщаща се онтология, Ямблих понятизира например идолите (*ειδωλones*), които парадигмализират частичността; така и изпадналите природи се явяват по-несвободни от високите, по-точно що се отнася до индивидуалната свобода.

Като завършек на тази част прилагам особено добре съставените от О‘Нийл значения на „*δαίμων*“, според които различните таксономии на понятието се разгръщат:

- „1. Качествата на висшите същества като цяло (включително демоните)
- са нетелесни и отделими от телата и материята;
- са по-благодарни и нетърпящи материално влияние;

- не търпят измяна и не подлежат на влиянието на пространство и място;
- властват над тела от отвън и не участват в телесните изменения;
- не се влияят от страсти (надхвърлят различието между страстно и безстрастно).

2. Демоните като цяло

- не търпят въздействие от каквото и да е телесно отношение (както и да е зададено то);
- имат частична власт;
- имат духовни носители;
- са безстрастни;
- бдят над сферата на ставането в космоса, слепвайки души към тела;
- имат наказваща роля;
- са „някак“ омърсени от материята.

3. Злите демони в частност

- са зли, диви, отвратителни и жадни за кръв;
- жестоки и безнравни;
- лъжовни;
- предизвикват разпуснатост в човека;
- се прилепват към и водят до разруха хората, които влизат в отношение с тях чрез магьосничество;
- не притежават каквато и да е управленческа роля в космоса“ (O’Neill 2018: 185-186).

Това, на което обръщам внимание в следващата част е разбирането за *δαίμων* като вътрешен фактор в ноетично извисяващата се душа – нещо, което развива изложеното до сега. По същия начин ходът на изследването до момента започна от по-сетивната, съответстваща на *θυμός* или *ἐπιθυμία* представа за предмета, през представата с оглед на моралния дуализъм, стигайки до ноетичните измерения (донякъде тези различни форми на описание се отнасят към различни форми на въздействие и причина – *αἰτία*). Късната античност стига сама до темата за *δαίμων* като „вътрешният демон – самият „Аз“ [...] душата, която има божествен чин по силата на потенциалната си рационалност“, макар че „душата де-факто не е рационална“ (Дочков 2014: 123). Възможното разгръщане на ноетичната душевност – като извеждане на споменатата възможност към действителност – е заложено в самото разбиране за *δαίμων*, някак в смисъла, в който „целта на действията [...] наричат причина“ (Аристотел 2020: 57). Тези положения, до които понятието за *δαίμων* стига откъм и според самото себе си – чрез своето вътрешно разграничаване и извеждането на логиката на това разграничаване – са разгърнати форми на самото него и следва да се разглеждат като такива, вместо като изместващи го.

III: *Δαίμων* като сила в човека

Δαίμων като висока форма на човешката душа

Още според Платон „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“ (Платон 1982в: 404) и т.н.; по приемственост на древногръцките култове, в

традицията изобщо след смъртта душата „*преминава през един често драматичен есхатологичен опит*“ (Gasparro 2015), което се явява опит на нейната висока демонична природа. В този смисъл думата придобива особено висок смисъл, тъй като тя вече предполага нещо като единяване на разбраната в своята обособеност демонична природа със собствената душа. Тази по-нисша форма на *θέωσις* е някаква кулминация и на ноетичното движение на философското съзнание, из което душата става отговорна за собствения си образ във вечността. Душевноста се открива из Платиновата Световна душа – доколкото последната предполага достъп на индивидуалната душа до високите космични измерения според известния Платонов принцип за съответствието от „Федон“. Смисълът на разбирането на Плотин за онази част от душата, която „*не е изцяло потънала*“ (Плотин 2005: 488) може да се разглежда според съответното понятизиране на стълбиците, спрямо които движението на интегриращия възход се образува. В този смисъл твърдения, като това на Прокъл, че „*демонът сам задвижва всичко, владее всичко, подрежда нашата действителност [...] защото той усъвършенства разума, овладява страстите, вдъхновява природата, поддържа тялото, предоставя условията, осъществява положенията на съдбата и раздава даровете според провидението; и това едно същество е цар над всичко, което е в нас и всичко, което има общо с нас, насочвайки целия ни живот*“ (Greenbaum 2018: 134), може да се разбира и като описание на неизпадналата душа.

Споменатото в началото припокриване между *δαίμων* и *ψυχή* е по-точно изразено например в това, че демонът е в някакъв смисъл душа, или притежава душа, както и че човешката душа, разбрана като освободена от тялото, е също разпознавана като *δαίμων*. Един от изследвалите този проблем, припомняйки мотиви от „*Пещерата на нимфите*“, забелязва, че „*изглежда трудно да се разграничат демоните от душите, особено тези, които са поставени в южните и западните региони, които също съответстват на демони или души от среден характер [...] въпреки това, в зависимост от това с кои действителности се среща, Одисей принадлежи и на двата региона – северният и западният – в смисъла, че той е душа, която низхожда в материалния свят, но в същото време е от тези, които се опитват да достигнат до интелегибилната сфера. Възможно е душите, въвлечени в ставането или навлизането в сферата на ставането да бъдат наречени сами „демони“ и да са съпроводени от ръководещи духове, които живеят с душите“, а „Платон отделя демоните, които отговарят за горната част на душата, която сравняваме с Атина, от тези, които се намират в душата“ (Аксау 2018: 152). Според други отношението между човешката душа и демоните се разбира по аналогия: тъй като „*смъртната душа се състои от две части, *θυμός* и *ἐπιθυμία*, докато безсмъртната, *νοῦς*, божествената част от душата, е съставена, като световна душа, смес от два елемента, кръговете на „същото“ и „другото“; тя е одушевена от кръгово движение, което възпроизвежда обиколката (*περίοδος*) на света, и неговата физична проява, от душата, кръговото движение (*περιφορά*) на звездите“, то и „*Νοῦς* е сравнен с отредения на всеки един от нас демон“ (Timotin 2018: 190). Функционалната аналогия**

(демонът да се вижда, според характера на дейността си, като съответна дейност в душата на човека или обратното) не е обаче строго друга на припокриването на някакъв вид дейност (тези дейности като една и съща сфера, нейните извършители като една и съща сила). Всъщност за живото метафизическо съзнание от значение е преди всичко възприемането на качеството в неговата вътрешност, тоест на вътрешността изобщо, съответно из способността индивидуалното съзнание да прониква в по-изначалната всеобщност, саморазкривайки се в своето развитие като все по-добре поставено спрямо последната – неговата космична майка. Способността за подобно проникване е и отговорът на въпроса за това доколко дейността на индивидуалното е единена със, разпозната в и т.н. онази онтологично определена сила, която то съзерцава; основа на разбирането ми е, че представеното до сега е структурно единно с вътрешните измерения на индивидуалната душа, за които тук говоря.

Мястото на *δαίμων* в структурата на екзистенциалната онтология

За екзистенциални измерения може да се говори например с оглед на Аристотеловото „*το τι ἐν εἶναι*“, чрез което и Тома Аквински въвежда по-категорично понятието в историята на западната метафизика, говорейки за споменатото като за „*онова, което е започнало да бъде*“ (Аквински 1992: 9), съответно собствено за *actus essendi*. {20} Тази насока на мислене е повече от ретроспективен произвол – от една страна тя не разрушава античната нагласа, от друга и се развива из основите на нейния светоглед, съответно като нейно собствено развитие. Изглежда дори, че всички определящи днешни описания на екзистенциалното са налични в по-висока, онтологично развита, космично адекватна и съобразена с действителността на трансценденцията форма в античната мисъл.

Включително например измеренията на избора, разглеждани като достъпни едва ли не изключително за по-късните, индивидуалистични общества; в противен случай каква тежест имат определящи твърдения, като това, че „*правилно значи е речено, че ние избираме. Защото избираме демона, който властвува над живота ни*“ (Плотин 2005: 245)?

Твърдението ми е, че античното разбиране за демоничната сфера описва основна форма или основа за всяка форма на екзистенциалната материя, съответно на екзистенциални особености на способности, налични във всяко философско разбиране за екзистенциалното – още от Аристотеловата *φρόνησις* насам. Ако демоничните свръзки на индивидуалната душа са от нисш характер например, следва съответна „*загуба на рационалност (а с това и на добродетелност)*“; а от там и следващи „*физически изменения*“ (Дочков 2014: 124) които „*кореспондират на физическо ниво с усилване или отслабване на вътрешното напрежение на душата (τόνος)*“ (ibid.: 124-125); още повече, „*тази идея за по-големия или по-малкия τόνος играе роля в това как ранните стоици обясняват възможността на душата да оцелее след смъртта*“ (Дочков 2014: 125). Нека читателят не забравя, че безсмъртната душа е била определяна като демонична заради това си безсмъртие и, още при Платон, „*всеки човек, който би бил добър, има характера на демон както приживе, така и след смъртта и с право се нарича демон*“ (Платон 1982б: 277). Съответно стигам до определянето на ролята на демоничното в това, то да

„ръководи нашето съществуване: то утвърждава силата, която сме избрали, но то също показва пътя, който следва да се поеме“ (Vidart 2018: 10). Ноетично демоничната сфера е сфера на „ясновидство“ („clairvoyance“ – буквално „чисто виждане“), чиито съдържания човекът не успява да побере из възприятията на своята ограничена човешка сетивност и по-материално съзнание. Що се отнася до формите на ясно виждане, Цицерон описва „три вида предсказание:

(1) *От това, което душата сама по себе си предвижда, доколкото е изпълнена с родство с боговете; или*

(2) *От това, което е донесено от духовете, с които въздуха е изпълнен (plenus immortalium animorum); или*

(3) *От това, което е доверено директно от самия Бог или боговете“* (Дочков 2018: 126-127).

Послените са собствено три начина „да бъдем повлияни от божественото (deorum adpulso): чрез нашия вътрешен демон или от родството с космическия Бог; чрез външни демони или директно от бога“ (Дочков 2014: 127). Така или иначе в подобен смисъл – дълбинно – екзистенциалното не се отнася просто към психологията като когнитивна емпирия, а по-основно към по-нематериални структури зад нея из по-широк обхват на съдържателното (отново, така, че то се разкрива като предхождащо противопоставяния като „аз-свят“, или поне като единност на последните из тяхната изначална взаимоотношеност). Живата екзистенциалност е спрямо разкриваното пред него; формите на разкриване са степени между повърхността и дълбинното. {21} Или, още по-точно, екзистенциалното е отношение на човека, което поема силата на съществуващото от другата страна, от „отвъдното“, като свой собствен избор, макар самият той да не е първичната причина на явяващото се из този избор. Така поставено мисленето на *δαίμων* като екзистенциално положение отива отвъд парадигмите на съвременните представи за последното и предполага една надхвърляща индивидуализма чувствителност към действителността като общение. Наистина, екзистенциалното предполага едно „откъм“ човека, но това „откъм“ губи всякакъв ориентир и смисъл без неговото разбиране из по-основната структура на единност, за която категорията за дух изключително свидетелства.

Възвръщането, което се опитвам да представя е видно в ноетично описаната от Аристотел екзистенциална структура: „човек става справедлив, постъпвайки справедливо и благоразумен – постъпвайки благоразумно; който не го прави, няма как да стане добър“, а „повечето хора [...] не постъпват така, ами само говорят за добродетелите и смятат, че като философстват, ще станат добри; по подобен начин постъпват и болните, които слушат внимателно лечителите, но не изпълняват предписанията им: както те няма да излекуват тялото си при такова лечение, така и онези няма да усъвършенствуват душата си с подобно философстване“ (Аристотел 2022: 67-69). Това възвръщане е действие на образуване на човешката структура като психична действителност, съответно изначална действителност на пневматичното и ноетичното

съзнание, чиито постройки са обосновани само спрямо това първично отношение. Осигуряването на свързката на израза с произхода си (на израз и изразено – например тук на психична проява и по-дълбинна психична основа) се удържа от структури на добродетелта като продължения на свързаността и различни форми на склонност към нейно отразяване по повърхността на опита – задействаната Аристотелова навична облагороденост на *ἔξις*. От друга страна обаче осъществяването на екзистенциалното съзнание като самосъзнателно – нещо, предположено в самото него според съотношението между познаващ и познавано като екзистенциална структура – предполага достигането до това осъществяване като собствена негова действителност, тоест *ἐντελέχεια*. Но и това достигане зависи не от него като изключително. Изглежда, че тайната на причината за това защо Аристотел включва, що се отнася до сферата на етиката, удовлетвореността като постигнато състояние на душата вследствие на нейните правилни екзистенциални избори, се съдържа в изначалната нагласа на духовния опит като опит на отговорност за характера на собственото действие, само осъзнато спрямо Абсолюта. Духовно, тоест метафизично, същностно и съдържателно определена, екзистенциалната структура вече се отнася към това на каква *δύναμις* е отговор съответната *κίνησις*. Така екзистенциалният избор се разкрива като избор на определеност, качество, *δύναμις*, а не на другото на последните. Точно защото, в един най-изначален смисъл, „*една действителност винаги изпреварва друга във времето, докато се стигне до принадлежащата на движещото най-напред и вечно*” (Аристотел 2020: 231), не би могло да се избира непознатото (било с относителна сигурност или като предположение и т.н.) – изборът действа из, като и с оглед на определеност. Сключването на духовно и екзистенциално откъм високата, космично обоснована душевност, следва твърдението на Плутарх, че „*даймоните не помагат на хората безпринципно, а подкрепят и ръководят тези човеци, които са вече близко до състоянието на светците*“ (Martin 2004: 100); но съществуват и нисши свързки на обреченост, съответстващи на другия, нисш вид демонични сили, които действат против целостта на душата, а от там и против всяка форма на човешкото – отговорността, знанието и т.н. В такъв случай демоничната сфера е онова пространство на духа, из което става въпрос за характера на общото движение на индивид и свят и което се отнася до парите на екзистенциалната структура – изпарения на благоухание или смрад, определящо характеризирани от насочеността на индивидуалната душа. Античната философска традиция, като търсеща поставянето на човека като отговор на собственото му отношение с Единното, има особен интерес към обвързването между индивидуалния избор и съответния на *ψυχῆ δαίμων*. Още при Платоновия мит за Ер душата избира своя демон без провинение на божеството – известно е, че моралът е необходимо въпрос на способността за самоопределянето, присъщо на всеки избор. Изборът на свой ред, както и Аристотел утвърждава като условие на човешката етика, е надграждане, свързано със състояния на душата из метафизичната йерархия. Съответно при Плотин „*добрият човек не задържа същия даймон: той всъщност има различни подред*“ и „*многото различни сили на душата отговарят за различните начини на*

живот, които хората поемат“; следователно „да направиш избор означава, че душата обръща внимание било на сетивния свят, било на интелигибилния, тъй като човешкото съществуване е поставено между тях“ (Vidart 2018: 10). В този смисъл „демонът не е поставен спрямо душата от отвън: неговото поставяне зависи от света, който е избран от всяка душа“ (ibid.). По-точно метафизическата определеност на избора е с оглед на нещо като *πνευματικῆ φύσις*{22}, следователно, с оглед на свръзката между индивид и свят, *ψυχή* и *ψυχή κόσμου*, екзистенциална структура в изначалния, единяващ последните смисъл.

Още „Държавата“ (617d6-e5) описва душата като избираща своята форма на живот – своя екзистенциален облик, демон и среда; всичко това, преди да се въплъти. По-късно Плотин разбира иначе този проблем: не така, че „изборът между двете там става потенциално, а тук той се осъществява и актуално“ (Плотин, 2005: 246), а, обратно – „добрата или лошата душа е в състояние да направи тялото по-добро или по-лошо, а никакви други външни и случайни обстоятелства не са способни да отклонят цялата воля“ (ibid.: 246-247). За историка на философията е може би явно, че разширяването на периметъра на разгръщането на традицията на душата в историята е разширяване на периметъра на избора, включително като разгръщащо мощта си самоопределяне. Плотин говори за *προαίρεσις*, например като *ψυχῆς προαίρεσιν*, а според тази мощ, възможност за самоопределяне и демонът на душата се изменя във времето. Душата възхожда (или пропада), следователно нейната насоченост бива изменена и нейното присъствие в духовната сфера измествано от друго присъствие с различни демонични измерения – онези, които се намират в определящо за състоянието отношение към космично извеждане нагоре. По-точно се разкриват две определящи духовно-екзистенциални парадигми: душата на единия вид хора „следва един даймън и след това друг защото те желаят само отделни неща“; съответно, за другия, „добрите хора не се нуждаят от насоката на различни даймони защото промяната вече се е случила преди: те наистина са избрали да живеят живота на интелекта“ (Vidart 2018: 16). А може би различието не е противоречие, а повсеместно описание на преминаващата от идеално към действително душа – от онтологията на предопределеността към тази на осъществяването на последната. За пореден път неслучайно става въпрос за същата структура на понятизирания от Аристотеловата етика избор (*βούλησις*) като образ и действие на човешката структура, тоест надграждане според положителното значение на „*κρῆσις*“; а пропадналата душа е „ненатрупваща“ според *ἀκρασία*. В някакъв смисъл последното е разлика между хоризонталното следване на неразпознатия демон, никога нестигайки до въпроса за битието отвъд наличието като просто различие, и следването из утвърждаването на демоничното извеждане като вечно издигащо и единяващо. За прочита ми е съществено да се каже обаче, че характерът на самото следване съответства на този на следвания демон – и в това *adaequatio* е дълбокият смисъл на понятията за демон, демонично, демонизъм. Защото според кой от регионите на *πνεῦμα* се означава чрез съответната функция на

понятието за *δαίμων* и последният се разбира като един или променящ се {23} – съответно на промените в самата душа.

От една страна Плотин е по-близък до темата от Платон защото екзистенциалното е категория на тукашния живот; от друга настоящият избор изглежда онтологично обвързан с онзи отвъден избор, който е сам *μεταζύ* спрямо едно и друго съществуване. По-точно може би „*душата избира първи живот и част от втори живот, който, веднъж избран, води до неизбежни последици и не може да бъде изменен. Но веднъж, щом този избор е направен, разгръщането на този живот – на това как живеем този живот – разумно или неразумно, с добродетел или с грях, зависи от нас: това е ролята на характера що се отнася до представата на Порфирий за втори живот*“ (Greenbaum 2018: 110). Във втория живот се разгръща „*придобиването на способности и професии и знание*“, „*...политически животи и преследването на власт*“, които „*зависят от намерението на избора*““ (ibid.). Вторият живот е отнасящия се до Аристотеловата структура на *φρόνησις*, според която *ἔξις* бива рефлектиран като човешка форма на навика (навикът като избор с оглед на *νόμος*, в противовес на иманентисткото навично поле като гола *φύσις*). Тук е важно да се разбере, че всъщност определящи измерения на екзистенциалното винаги остават отвъд изключително екзистенциалното мислене, тъй като са свързани със форми на определяне и определеност, които предшестват дълбинно формите, които това мислене е способно да разгърне. Порфирий ясно изразява, че придобиването на техники, професии, знания, като логосни форми, надхвърлящи онази *ἐμπειρία*, от която Платоновият „*Горгий*“ особено разграничава човешката форма според своето знание, {24} е сферата на избора на душата що се отнася до нейното земно съществуване. Очевидно такава нагласа изразява разбиране, че в комплексите на знание и практика на древните гърци {25} се крият действията или насоките на нематериални сили в общия, обхванен смисъл на думата – на сили, които правят така, че душата да придобие един или друг характер, съответно добра или зла, според екзистенциално фиксираната причастност към тези сили. Тези сили са първични нагласи на качеството като такова преди да се разбират из двойки като „*аз-свят*“. Така дълбинното проглеждане в сферата на избора води до проглеждане от автентичен философски, ноетичен характер – отнасящ се до битийните начала така, че изборът се явява не прищявка на индивида (мотив на парадигмализираното незнание на последния, или като сам той парадигмализиран чрез незнание из субективизма), а дейност на дълбинно съзнание за единното поле на утвърдено битийно качество и матрица, за което различието между индивид и външен свят е вторично. {26} Особено с оглед на демоничното като възнасяне, изборът е на качеството, ставащо способно да избира самото себе си приемайки облика на човешка душа – изборът е така трансцендентно проникване в природата на наличното (на определеното към същностното из собствената му същностност). Екзистенциална структура се явява онтологично отражение на всеобхватното космично движение на Ума към самия Ум, описано от Плотин като действителност на онова, което „*не е отделено по същност от съзерцаваното, ами съзерцава самото себе си като вътрешноприсъщо на себе си*“ и „*така бидейки две, то е*

всъщност едно“ (Плотин 2005: 559). В този смисъл, като начало на екзистенциалното движение представям съзерцаващото определеността (си), чак спрямо което структурата на екзистенциалния избор, обвързан например основно с двойката „добро-зло“ е поставена. И вероятно в този смисъл Платон говори за това как „душата приема и избира жребия си още преди да се е завъртяло вретеното, а едва след това и се дават като помощници съществата във вретеното, които да осъществяват съвместно с нея онова, което е избрала“ (Плотин 2005: 125); а, ясно е вече, „демонът също е такъв помощник за осъществяването му“ (ibid.).

Значи по-пълните и съществени измерения на избора се разкриват из онтологията на отношението между екзистенциалното и предшестващото го с оглед на космичното единяване на индивидуална и космична *ψυχή*. Тук самото екзистенциално се разбира вече в структурно единство със завръщането на пренесеното отвътре-навън към вътрешността отвън-навътре – за което, за пореден път, свидетелства *δαίμων*; но и, според формулата на Аристотел за целта като причина, това движение е, из своята структурна онтология, изначално разпределено като непрекъснатост между вътрешното и външното изобщо. Действителностите из тази метафизична онтология, като нейни действени движения из времето и пространството, се разгръщат на свой ред като борби между добро и зло. Така например „Ориген обяснява историята на конфликта между демоните: едната дружина добра, другата лоша, една многобройна, другата превъзхождаща по сила, с добрите демони възтържествуващи“ (Аксау 2018: 150) – обяснение, което намира свое индивидуирано психично съответствие при Нумений, който „смятал сблъсъка за битка между два различни вида душа: по-благородните, откърмени от Атина като явен символ на практична мъдрост или *φρόνησις*, и душите, които се занимават със сферата на ставането и са под защитата на бог Посейдон, властващ над ставането“ (ibid.).

Стигането до подобна на последното степен на разпознаване на свой ред прави възможно говоренето за екзистенциален повик в неговата определеност. По-точно последният е тук определен не субективно – според категории като тези за усещане или преживяване, макар действително да става въпрос за опитна структура – а според изборите на човека в тези битки, съразмерни на форми на *adaequatio* на комплекса „избор-битка“. Така или иначе логиката на движението е с оглед на това, че „тази част от душата, която стои в интелигибилния свят и която самата душа често пренебрегва е вид неактивен даймун, стоящ над активната част на душата. Този даймун е, следователно, същевременно вътре и вън от душата. Външността или вътрешността на нивата на реалността са всъщност въпрос на гледна точка. Една по-висока степен на реалността е съответно външна доколкото ние не я възприемане, но тя е „наша“ доколкото нашата душа е реалност, която се простира отвъд нивото на възприеманото, бидейки в някакъв смисъл по-широка от „нас““ (Timotin 2018: 194). Характерите на повика са следователно определения на индивидуалния демон, а характерът на движението според този демон – отношението на целостта на душата към повика на демона. С други думи всеки възможен характер на повика е характер на това последно отношение.

И последно: известен образ за представеното екзистенциално напрежение е описаният от Платон демонизъм на Сократ. Неслучайно принадлежността на Сократ към живо разгръщащия се ред води, поставяйки под въпрос овъншностените културни форми, до смъртта на собствената му овъншностеност. Същественото тук е, че това поставяне под въпрос не е случайност и прищявка, нито израз на нагон към чисто отрицание или изобщо отрицаващо като такова; нито образувано като някаква изключително политическа дейност. Вместо да парадигмализира някаква водеща го до последно споменатите частичност, Сократ следва общението на метафизически осмисления повик – не като завършена даденост на знание, образ, субективна сигурност, а като трансцендиращо движение към знание (*φιλοσοφία*), извираща в образ вътрешност отвъд затвореността на *εἶδωλον*, откриваща себе си азавост из отношението с трансцендентното. Всъщност, чак ставайки достоен за вътрешните начала на реда, Сократ става способен на онази същинска критичност, която действително знае какво извършва. Екзистенциалният кръг се „затваря“ иначе на парадигмата на външното: макар тялото на Сократ да е умъртвеното, онтологичният остатък е на овъншностеността, а неспособността – на вътрешност на онези, които изключват разгръщането на движението на трансценденция. Съответно мощта на вътрешното, тоест екзистенциалната душевност на Сократ, се оказва съществено осмислилото образа и на довелите до неговото убийство – заради което те са преди всичко запомнени днес. Интересно в това отношение е разсъждението на Лайбниц, че прокълнатите души не успяват да служат на собствената си природна онтология – на живота в себе си и на дадеността „себе си“ на себе си – заради което и тези прокълнати души служат като разградима материя за живите души, бидейки всмуквани от живата *ἐνέργεια* на последните.

IV: Моменти из заедността на *δαίμων* като външна и вътрешна сила спрямо човека Съдба, избор, насилие и грижа

Опитах се да опиша в какъв смисъл ролята на *δαίμων* из двете онтологии на макрокосмоса и микрокосмоса е единοςъщна из общите им абстрактни форми или, което е същото, из онова трето, което е в друг смисъл първо и преди самата двойка. Тази роля е определена форма на осъществяване, която древните са разпознавали като междинно пространство. А така и връзката между демоничното и съдбата (начин да се говори за определеността на движението и ставането) е явна още в ранните антични представи. Тук съдбата следва да се разбира като *μοῖρα* – по-точно *μοῖρα* е качествено определената и разпозната като такава съдба, съответно тя е и адекватната на духовната парадигма. Близки, но по-трудно приложими понятия са тези за *τύχη* и *ἀνάγκη*, тъй като в първия случай става въпрос за съдбата като случайност и неопределеност (така, както например *κίνησις* е била разграничавана от *δύναμις*), а във втория – за съдбата в нейната най-изначална и обща цялост (а при Платон, тя се разбира и като материален израз, по-точно израз из *φύσις*, който поема телеологичен тласък като придружаваща причинност – *συναίτια*). Вече показах, че разбирането за *δαίμων* като независима същност разчита на изработено с оглед на определен човешки опит понятие. Доколкото демонът е разглеждан като независим дух

на самата явяваща се на индивида проява, той е външен израз на съдбата; доколкото става въпрос за демонът като високо измерение на душата, той е извеждащото я към нейната съдба. Второто положение е онова, из което споменатите екзистенциални измерения се структурират, тъй като в първото индивидуалната душевност е, както споменатото изследване на Додс показва, все още недостатъчно различена. Значи следва да се говори и за „два вида причини: едни неща произлизат от душата, други са предизвикани от външни причини“ и „когато в действията си душите следват правия разум, те действуват от себе си; когато не го следват, действията им са възпрепятствувани и са по-скоро страдания, нежели действия“ (Плотин 2005: 206). И обратно към единността на смисъла: и в двата случая ролята на *δαίμων* е да осъществи, да изведе към действителност наличното във възможност – нещо, което съответства на особената близост между сферата на нематериалното и сферата на възможното. В този смисъл, що се отнася до човека в неговата жива определеност, онтологията на неговото движещо го желание явява „собствения му демон“, както и той „не може да стане нищо друго освен това [...] което е собственият му демон“ (ibid.: 247). Тук в действие е по-изначална онтология от тази, разграничаваща строго волята от необходимостта; в духа на най-високите философски постижения по темата изобщо, за демонизма волята разкрива някаква необходимост, а необходимостта се разгръща като пожелаване. В такъв смисъл демоните са били описвани като слепващи сили на творението, отговарящи за проявяването на битийните качества: по-висшите за свързката на самата проява като свързка между израз и изразено, възможност и действителност, дух и материя и т.н., а по-нисшите за хаотично проявени слепвания в нищото, чиято одухотвореност е обречена на самота и разпад. Като че действителността на демоничната сфера е тази на самата продължителност на действието, удържано в благородно или патологично единство – *δύναμις* на *κίνησις*. Проявата е материалност, осмислена например в късна полемика между Плутарх и Ямблих, но още от началата на гръцката философия (например при Парменид), като *κράσις*; материята е струпване на съдържание, което тежи на проявата на чистото съдържание, но и следва да бъде поето като задача на осъществяване на съдбата – съответствие на древноиндийското разбиране за карма. Всъщност, подобно на идеята за демон, в споменатата източна традиция кармата притежава първо, например във Ведите, по-скоро положително значение, чак след което – особено през школи като джайнизма – се обособява предимно като символ на злото. Двойствеността се съдържа още в постулата, че „демоните поддържат реда на света и осигуряват съществуването на връзката на цялото със себе си“ (Brisson 2018: 225). Порфирий разпознава водните нимфи на Омир – изключително двойствени, по-скоро отрицателни при самия Омир същества – като удържачи ставането *δαίμονες*: „те са първо разпознати като едновременно души и сили [...] и след това като даймони, които бдят над ставането (*γενεθλίους δαίμονιν*) [...] те са разпознати като даймони на ставането (*τὸν γενέθλιον δαίμονα*) [...] които Одисей усмирява“ (Аксау 2018:141). Казаното описва структурата на отношение на душата към своята съдба, доколкото съдбата явява на душата премеждия,

които последната трябва да успее да осмисли положително, в чиято частична отрицателност не бива да се губи.

Значи два примерни момента са Омировият и Платиновият, които горе-долу изобразяват представите от началото и края на гръцката античност. Според употребата на понятието при Омир, *δαίμων* върхлита. От друга страна възгледът на Плотин е, че *δαίμων* е „изпълнител на онава, което човек е избрал [...] и човекът не може да стане нищо друго освен това [...], което е собственият му демон“ (Плотин 2005: 247). Тези две представи са също така поне донякъде относими към – съответни на – трите вече споменати понятия за съдба; така последните могат да се разглеждат и като изгледи към демоничната функция според трите си различни определения. Доколкото говоренето за *δαίμων* е говорене за нематериалната сила като лице на живата битийна съдържателност, то и онази определеност на Платиновото разбиране, което явява съдбата като *μοῖρα*, е разгръщане на нейните измерения из самоосъзнаващите се структури на душата, които, отвъд тази рамка на саморазбирането на индивидуалната душа като космично обособена индивидуалност, са иначе по-външно явяващите се *τύχη* и *ἀνάγκη* – може би по-съответстващи на много от Омировите описания. Съответно чрез изложеното показвах и как развитието на понятието за *δαίμων* е също развитие на душевното саморазбиране и разгръщане – на „*ноетичния пробив*“ {27} на душата като все по-съзнателна за природата си из съзнанието за природата на самата душевност, космично. Между другото нещо основно, което това развитие явява из традицията на античността, съответно далече преди съвременните опити за мислене на екзистенциалното, е категорията за грижа (*ἐπιμέλεια*); едно пренебрегвано, но ключово определение на Плотин в това отношение е, че „всяка душа се грижи за неодоушевеното“ (Плотин 2005: 243). Всъщност тази грижа, „*Енеади*“ показват в цялост, разгръща като откровение на душата нейните собствени космични измерения, нейната онтологична поставеност спрямо Единното. В този смисъл „точно това, че е била предмет на грижа [...] прави душата способна да се грижи така, както Световната душа го прави. Грижата поражда грижа. И единствено душата се грижи. Още повече, тази грижовна дейност на душата е сред нейните най-високи дейности“ (Regnier 2021: 158). Екзистенциалното се разкрива и разгръща според своя същински смисъл там, където дълбинната онтология, като измерение на съдбовността, е съзнание, единосъщно с погрижването – нещо възможно единствено според космичната структура на *adaequatio*. Какво би била грижата като пълноценна действителна онтология без търсенето на действителното съотношение, без неговото достигане и осъществяване, съответно без своето узнаващо общение и общуващо знание? *Ἐπιμέλεια* предполага трансцендентална екстатичност, разбрана в нейния класически метафизичен смисъл.

Телеология и откровение

Из демоничното присъства насилието на неизбежността в същия смисъл, в който достигащото следствие следва неизбежно причината си. Например *δαίμων* се явява „често за да отмъсти за престъпления, подобно на Даймонът Аластор в трагедиите“ (Gasparro 2015). Това не ще рече обаче, че сферата на демоничните сили е сфера на строгата

предопределеност. Ясно е например, че *πνεῦμα* е от сферата на волата и избора, на *θέλημα* и *βουλή*, както и че свободата, като пожелана, самоутвърждаваща се воля, е общ мотив на различните култури на духа (че понятието за дух необходимо я предполага). Но, по-точно, волята притежава логосна структура, която разграничава каприза като *λογική ὕβρις* от добре описаното в „*Никомахова етика*“ логосно пожелаване (собствено според *βουλή*) – по-скоро животинския подтик от по-скоро човешкото желание. По-точно обаче да желая правомерно предполага, единявайки се с по-високите свои *ἐνέργεια* и *δύναμις*, да поставям определени граници и отрицания върху по-нисшата си удовлетвореност според изкачването ми из структурите на добродетелта (*ἀρετή*); да пожелавам определено обосновано с оглед на възнасянето и против пропадането насилие върху себе си. Значи насилието като такова не е отрицание на душевната воля така, както *δαίμων* не предполага необходимо сляпа, зла и тиранична сила, и моралното определение на двете се съдържа в онтологията на способността за вътрешно съзерцание на космичното като откровение на хармонизиращото разбиране. Неизбежността е насилие върху индивида по-точно доколкото космичното единство на причина и следствие не са утвърдени самия от него като условие за собствената му структура; така и следствието стига до него като външно наложено, случайно, с опората на една раздвоена или неспособна на действително утвърждаване воля – в крайна сметка придържайки го към реда на Цялото. В този последен смисъл, говорейки за демоничното Платон използва по-скоро външното определение „насила“ („*βία*“) в противовес на вътрешното намиране на „*богове и за спътници, и за водачи*“ (Платон 1982в: 405). Значи ли това, че за *δαίμων* се говори по-скоро там, където става въпрос за действие из описаното междинно пространство, което връхлита без необходимо да разкрива себе си – било то схванато като сляп афект, потайна божествена намеса или и двете? От изложението ми стана видно, че, що се отнася до традицията на античността, междинното пространство притежава различни форми, а таксономията на тези форми е таксономия на демоните. Съответно смятам, че пасажи като последно цитирания целят преди всичко да представят някакво разграничение, подсилвайки контрастите между висше и нисше, вместо да установят веднъж за винаги дадени семантични определения.

Из тази двусмислена междинност се обособява, чрез вътрешно разграничаване (като частен случай на демоничното), и споменатият в началото *ἄγγελος* – като че така, че да изведе към някакъв ред в нея, създавайки вътрешно разграничение в понятието. Смята се най-общо, че насочеността на демоните е към материалното (дори когато те създават условията за възход на душата или следват нейния възход според нейната воля и екзистенциален избор), а насочеността на ангелите е към нематериалното (белег на самото издърпване на душата нагоре). Същевременно за изследователи е ясно, например позовавайки се на Филон Александрийски, че античността разпознава „*ангелите на юдейската мисъл [...] в платоническите даймони*“ (Brisson, O'Neill, Timotin 2018: 4). При Прокъл, под влияние на орфизма, „*йерархията е ясна – богове, ангели, демони – и е аналогична на генеалогичния ред: дядо, баща, син: ангелите може да се смятат за бащи*

на демоните, а боговете за техни деди“ (Brisson 2018: 213) – разграничаване чрез близост. Освен това Прокъл описва и друга троица: „ангели, които съответстват на битие, демони, които съответстват на сила и герои, които съответстват на дейност“ (ibid.: 214). {28} Още по-характерно за Прокъл е отнасянето на ангелите към „Интелигибилните богове; демоните към Интелигибилните-Интелективни богове; героите към интелективните богове“ (ibid.). По-точно ролята на ангелите „разкрива скритата доброта на боговете“, докато тази на демоните е, вече споменах, да „свързват заедно (συνδέοντα) междинните нива на света, да разделя божествената сила и да я води надолу чак до най-нисшите нива на нещата.“ И макар, че „да разделяш е да „разцепваш“ (δαῖσαι)“, разцепването може да се разбира, също казах, в различни смисли: като висше и нисше, парадигмализиращо κόσμος или χάος, добро или зло и т.н. – с други думи като адекватно или неадекватно разграничаване на добро и зло, разсъждаване и т.н. Между другото, що се отнася до героите, „те извисяват (αἵροντα) човешките души нависоко и ги възнасят чрез любов (δι’ ἔρωτος)“ (Brisson 2018: 226). Според етимологията на думата, при ἦρωσ става въпрос за нещо съществено по-иманентно и близко до човешката култура като такава, или за вгледания в собствената си извисена форма човек, или за непосредствения пазител на тази форма, съответно за служещия на човечеството свръхчовек. При Диоген Лаерций „демоните са способни да изпитват симпатия спрямо хората и да действат като пазители на човешките дела, а героите са душите само на добрите хора“ (Дочков 2014: 126).

Друг изглед към проблема показва и, че за някои късноантични форми на западната метафизика, откровението се предава чрез ролята „ἄγγελος“; защото, отново, основното значение на „ἄγγελος“ е „вестител“. Очевидно тук става въпрос, доколкото парадигмата е духовна, не за материята на известното, а за неговия смисъл, както и за свързката на изразна форма и изразено из съдържателността на изразяването. Но ако демонът е „божествен вестител намесващ се според волята си в човешките дела, положително или отрицателно, за добро или за лошо [...] неизменно упражнявайки определящо влияние върху човешката съдба“ (Gasparro 2015), как може да се установи разликата? Вероятно преди всичко чрез това, че ангелите не отговарят толкова за слепване, колкото, събирайки в себе си демоничната енергия, проявяват чрез вече слепеното от нея. В този смисъл те действат като принцип на разширяване на хармонията на единеното, подсилвайки отгласа между материалната даденост на единността и нейната трансцендентна опора. Ако читателят приеме заедно с мен подобен прочит, то и за него ангелите биха били така частни случаи на общото определение за δαίμων или отделени от демоните така, както свободно разгръщащото се чисто съдържание би било друго на условието си в събирането на пътя на това разгръщане. Неслучайно, когато Плутарх описва как „всеки един от тези демони [...] получава грижа за отделен човек още при неговото раждане, и той властва над човека в цялото му земно съществуване“ (Дочков 2014: 140), той говори за днес разпространената представа за ангел-хранител. А и, преди да стане въпрос за ангел-хранител, в традицията се е говорело за съпътстващ δαίμων. Особено разграничение прави

Ямблих, който „отнася „към демоните производствените сили, които бдят над природата и свързката, единяваща души към тела.“ Демоничната дейност е противопоставена на тази на ангелите, които „не правят повече, от това да разхлабят хватката на материята, докато демоните придърпват душата надолу към природата“ (O’Neill 2018: 179). В подобен смисъл демоните слепват, а ангелите разлепват; само че има и особен смисъл в това самото слепване, като състояние на *κράσις*, да се разглежда като условие за разлепване – в същия смисъл, в който Аристотеловата добродетел натрупва, а онзи, в който добродетелта липсва е *ἀκρατής*. Може тук, що се отнася до разгръщането на понятието, да се припомни и формулата за присъствието на целта като причина.

Както „*δαίμων*“, така и „*ἄγγελος*“ е чин; става въпрос за онтологични роли според по-рано отбелязаното, заради което „*персонажи, както богове, така и хора, са също описани като „ангели“*“ защото са „*носеци посланията на боговете*“ (Brisson 2018: 217). За Прокъл ангелите „*позволяват на човешката душа да отдели себе си от материята, измивайки следващата от ставането мърсотия*“ (ibid.: 216). Защото „*ролята на даймоните на ниските нива е да окуражат тези души, които изпадат в сферата на ставането, докато божествения вид даймони изглежда остава уединен и свободен от непрестанната борба*“ (Аксау 2018: 150), то припокриването между понятията за *δαίμων* и *ἄγγελος* се случва може би напълно при висшите *δαίμονες*. Когато се твърди, че демоничното въздействие е на „*ниско хаймармене,*“ което, „*подобно на планетарния фатализъм, действа директно върху човешките същества, но само върху психе, където псевдо-Плутарх и Апулей твърдят, че се намира πάθη, или ирационалните страсти*“ (Дочков 2014: 140), се говори значи за нисшите демони, вместо за демоните изобщо. А значи, далече от някаква представа за повърхностен дуализъм, и на ангелското не липсва мощ; обратно, то предполага мощта в нейната висока единеност. Отново, в този смисъл смятам, че *δαίμων* следва да се разбира като самата сила (*δύναμις*) що се отнася до единената проява, а *ἄγγελος* като силата в нейното високо пневматично-ноетично схващане – като откровение из *ἐνέργεια*, което разкрива нейната трансцендентна опора. Демонът е или насилващ някакво движение на несъразмерност към съществуването (като материално ограничена дейност), или проявяващ наличното, но несъзнавано из душата (като донякъде свързано с нея що се отнася до нейното съзнание), или проявяващ особено избраното от нея като екзистенциална насоченост (като явно за нея свързано с нея). Демоничният остатък вън от ангелската сфера – съответстващият на отрицателното понятие на античното разбиране – отговаря по-скоро на първите две. В друг смисъл обаче, по-точно задълбавайки в онова разминаване между осъзнато и неосъзнато, липса в съотносимостта, овъзможностяваща изобщо измеренията на екзистенциалното, добродетелта и в крайна сметка онтологичната структура, е значи злото, което душата извършва из различните свои зли прояви – античната *ὑβρις*. То е съответно свързано с дълбинно отрицание, или отрицание на дълбинното – на ноетичния пробив като структуриране на душата от отговорността, като трансцендиращо разбиране, като съзнание на нея за самата нея из

космичната единност; в този смисъл е екзистенциална форма, разяждаща самата екзистенциалност, която следва задачите на този пробив. Обратно: отредената из и като *κόσμος* демонична съдба, като изначална телеология на екзистенциалното пространство, е в ангелското осъществяване.

Интересът към овладяването на демоничното в езотеричните традиции не е случаен. Ако вертикалното възхождение на знанието в човешкото съзнание е вертикално низхождение хармонизираност, която сама предполага друга хармонизираност – така, както, според основния метафизичен принцип, може би демоничното се отнася към издействането на тази хармония подобно на *ὑποκείμενον*, а ангелското към същото издействане, като нещо като *ὑπερκείμενον*. Според едно описание на Додс, изглежда по описания начин древногръцките култове още разбират Аполон (*ἀλεξίκακος* – този, който превъзмогва злото) и Дионисий (*πολυμηθής* – бог на щастието) – из Дионисий съзнанието свидетелства за смъртта, но из него то се удържа като екзистенциално определено щастие чрез избора, следващ надхвърлящото тази смърт в живия логос. Така че, що се отнася до демоничната телеология на единяване на множеството, Посидоний описвал „*etimологическа връзка между думата даймон и причастието δαίμονος, което трябва да се интерпретира като вариант на καίόμενος (горящ) или като еквивалент на μερίζόμενος (отделен/откъснат)*“ (Дочков 2014: 125). Очевидно е, че да единява може този, който разбира добре единяването и самата сила на екзистенциалното се поддържа от такова разбиране, което е в основата си трансцендентално и предполага трансценденция. Според Прокъл ангелите издърпват душата *нагоре* „*светейки около душата [...] тоест осветявайки душата от всички страни и изпълвайки я с чист огън, който и дава непоколебима подредба и сила, чрез която тя не прибързва към материалната безредица, а се докосва до светлината на божествените същества и я придържа според собственото и място, и предизвиква отделяне от материята чрез подсилването и с топъл дъх и предизвиквайки изкачване през анагогичния живот*“ (Seng 2018: 70). Като че в момента, в който демоничното въведе стихийно душата в своята сфера, и доколкото това е също ноетично пробуждане за собствената му разпърчетосана, но дълбинно единна подредба из междинността на вътрешно и външно, то вече се разгръща като ангелско, като вътрешно, като геометрия на дълбочината. А, от там нататък, „*в теургичния ритуал ангелите водят душата на теургика нагоре към надлунната сфера, където, свободна от всякаква склонност към материалния свят на ставането, той съзерецава божествената истина, която той провъзгласява след своето низхождение. Така той сам става ἄγγελος, посланик, тоест ангел. Подобно, душата на ангелът може да низходи от своето място и да живее и действа чрез човешко тяло като теургик*“ (ibid.: 76). Имайки предвид всичко казано, може би, тъй като „*ангелите са силно свързани с изкачването на душите, както и с теургиците, които го извършват ритуално*“, дали „*те могат да се сметнат за добри демони или изрично трябва да се разграничат като вид от демоните следва да остане отворен въпрос*“ (ibid.: 77).

Послеслов

Зад всяка налична съвкупност от представи за духа съществуват възможни измерения на нематериалната основа – били те забравени или все още неразпознати из историята. Понятия, като тези за *πνεῦμα* и *νοῦς* са били винаги точки, съсредоточаващи в себе си подобно разпознаване, заряда на един или друг дълбинен поглед. Би могло да се твърди, че едно дълбинно разбиране за тях се намира в основата на всяка човешка култура, съответно разбрана като *νομοθεσία* – разгръщане на *νόμος* като основана даденост. Възшност дълбинно съзнаващия поглед, за който споменавам не изразява простоват окулоцентризм, а следващ единяващата логосна форма на *μεταξὺ* като ясно огледало на срещата между човека и Абсолюта (из който се отваря самата дълбочина). Изглежда, че заложеното в античното гръцко понятие за *δαίμων* разбиране се отнася към основни измерения на духа; съответно, че, забравяйки изначалния богат смисъл на това понятие, малко или много се забравят и тези измерения. Единосъщна е и забравата на съвременния опит за разкриване на екзистенциалното, чиято онтология е иначе в единяването на съществуване и смисъл. Опитът остава неадекватен на предмета точно защото губи космичността на духа; още повече, в много от своите форми той подправя и самото понятие за дух (заедно със себеподобни му), изтръгвайки от него необходимо присъщата трансцендентност. В един момент се оказва, че от говоренето за духа не остава друго, освен, Вогелин добре е изразил в своята критика, „*театърът на един нихилист, излагащ себе си на показ*“ (Voegelin 1972: 424).

В опит да противодействам на тази пропадаща в себе си, по-скоро псевдоекзистенциална субективност, се опитвам да говоря за междинното поле на духа – за онова, което, както казах, е трето на двойки като „*аз-свят*“, но и, в друг смисъл, първо, по-основно от всякакво разцепване. По-точно изначален смисъл на духа е в издействането на онтологичното трето като израз на намиращото се в основата онтологично първо. Смисълът на категорията за *δαίμων* е, на свой ред, изразяването на същата дейност откъм най-непосредствените измерения на човешкия опит, откъдето и неговата екзистенциалност. Между другото заради наличието на такъв, представен от категорията за дух смисъл – бил той логосно изразен или интуитивно присъстващ – може да се говори за наличие на основополагащ шаманистки тласък в традицията, из който чистото и монолитно понятие за Дух се изкрystalизира, следвайки разтвореното от съзнанието за *δαίμων* поле. {29} Нишката на развиване на *δαίμων* из разбирането на *ἄγγελος* – прочит, който се опитвам да защитя като характерно античен – следва същата логика и има същата цел: не да постави отрицание на първия чрез втория, а да разгърне вече присъстващото в първия чрез вътрешно разграничаване из него. Отново, всичко това има последици, които екзистенциалната онтология неизбежно отразява, но които последната не би разбрала правилно без съответното си метафизическо самоосмисляне.

Още повече, самата значимост на темата е в противовес на едно разбиране за съдържанията на историята чрез мотиви за отрицание или изместване и в защита на включващ подход, чиито критерии за дълбинна истинност предполага разкриването на различието като вътрешно, вместо външно разграничаване. Причините за това загатнах в

самото начало, говорейки за критерия за предметност и неговото съдържателно опознаване. Така или иначе, проследяването на нишки на разгръщане е живата дейност на съзнанието; последното е по природа включващо, съответно то, доколкото разбира, е разгръщащо вътрешното разграничаване и намиращо принципи на съотношение, на космичност, единствено според такова вътрешно разграничаване. Из следването на подобни съдържателни нишки се обособяват не просто историцистки таксономии, а и, по дълбинно, различните, участващи в общото знание и наука, структуриращи човешкото като човешко точки на достъп до духовната сфера. Какво тези разгръщания предполагат и защо те са въпрос не на синкретизъм (на съотнасяне на външни форми като външни), колкото на автентично логосно разгръщане из една вътрешно удържана смислова нишка, тепърва ще се опитвам да осмислям.

Бележки:

{1} Тази двойка – загатвал съм в по-ранното си, все още неразработено разсъждение „*Морфология и естетика*“ в опит да представя едно обхватно и метафизическо понятие за морфология – се развива с подобен ход например в биологическата наука, чиято история започва с таксономията на външната форма (очертанието на тялото в пространството), но бързо навлиза в таксономията на вътрешната форма според цялостното биологично определение на съществото. Това разбиране на биологичното вътрешно не е противоположно на външната таксономия, а разкрива смисъла на последната с оглед на по-цялостното разбиране за предмета. По същия начин се опитвам да загатна за това, че едно навлизане в дълбочината на множеството на вътрешните смисли на понятието, и особено на тук разглежданото понятие, е условие за разкриването на по-същинското значение и на неговите повърхностни определения, които иначе се задоволяват с очертаването на съответната площ без да познават самите нейни измерения.

{2} Подобно разглеждане е задача на определен тип съзнание и може да бъде адекватно извършена преди всичко от него. Защото всяко съзнание притежава собствени задачи и съответни на нея предметни форми, тук не се опитвам да загатна за някаква необходимост в поставената тук задача. По-скоро казвам, че доколкото подобен предмет бива разглеждан, то неговото пълноценно разбиране изисква определено съзнание – а не, че съответният предмет трябва да бъде разглеждан всякога, от всяко съзнание и т.н.

{3} За това отношение между *νοῦς* и *διάνοια*, в духа на самата антична метафизика, Максим Изповедник например пише лаконично: „*чистият ум гледа и преценява правилно нещата*“ (Максим Изповедник 2000: 191); а Ибн Калдун споменава за едно узнаване на нематериалното докосване – така, че „*ученият човек не е този, който е запомнил добре части от Книгата на Бог*“, той е „*този, който извлича своето знание пряко от своя Господар: когато Той желае Той му го дарява без каквато и да е нужда от памет и изучаване*“ (Ibn Khaldun 2017: 27).

{4} Понятието на Вогелин за участието – на човека в неговото начало, на началата в Началото – е, макар и в един пригоден към темата смисъл, Платоновото понятие за междинност или среднина „*μεταξύ*“. Значи той разбира последното като действителна основа на разбиращото съзнание, съответно налично във всяко разбиране, според неговия обхват, е изпълнеността от степента на участие. Измеренията на това особено човешко съзнание Вогелин разглежда като ставащи действителни из участието в историята, като откровение на знанието като онтология на душевната

реалност, а онтологията на отношението е тъждествена с тази на формата на човешката битийност като такава.

{5} Особено в „*Thinking Being*“.

{6} В античния смисъл на логоса като живо формулиране според същността на предмета. Относно този смисъл може да се види изчерпателното изследване „*Right Reason in Plato and Aristotle: On the Meaning of Logos*“ на Jessica Moss.

{7} Като че разбирането за духа като Свети дух е, изненадващо, значително по-неясно за мнозинството хора от общото понятие за дух и днес, което обръща повече внимание на едно някак неопределено различие (между духовете) – така например, както говорейки за човек обичайно се говори за един или друг човек, като различен от една или друга група от хора, от които се разграничава непосредствено, но не и за човекът като такъв (като движение на самата проявяваща се същност на човека, или като примерният човек като пръв сред онези, които не са толкова съответстващи на понятието си).

{8} Например тук често цитираното изследване на Julia Gasparro, публикувано в „*The Oxford handbook of ancient greek religion*“ – „*Daimonic power*“.

{9} В това отношение на български език ми е известно единствено вече цитираното изследване „*Късната античност и формирането на ранната александрийска философия*“ на Иво Дочков; из чуждестранната литература разграничението също се използва, доколкото е присъщо на начина, по който самите древни са разбирали проблема.

{10} Още Платон разграничава движението *κίνησις* от разбраното като движение в своята, казано на езика на Аристотел, *ἐνέργεια – δύναμις*. Точно в този смисъл *δύναμις* е определение на определеност, съответно се разбира и като същност и дух (качество), докато *κίνησις* все още не разкрива своя смисъл, оставяйки в материалната си определеност, тоест същинска неопределеност (количество).

{11} Съществува една двойственост на смисъла така, че там демоните са и „*древна раса хора, скрити под земята*“ (Gasparro 2015).

{12} В този смисъл не съм напълно съгласен с твърдения, като например това, че „*демоните при Порфирий и Ямблих причиняват само болести и страдания, докато при Ориген те имат предимно отражение върху духовното и от там създават условия за човешката греховност*“ (Дочков 2014: 154). Защото друга гледна точка е по-съществена за проблема – разкриването на смисъла на християнската греховност из онова, което се разпознава като „*болести и страдания*“, а и обратното. Както за цялостната антична традиция е явно, че „*болестите и страданията*“ са свързани с онтологична йерархия и, съответно, изпадналост, така и за християнската парадигма греховността се проявява като особени форми на „*болести и страдания*“. В това отношение Додс смята например, че „*древният пуританизъм, подобно на съвременният, е имал своята доктрина за Първороден Грях, която е обяснявала универсалността на чувството за вина. Наистина, физическия пренос на вина чрез телесно наследство се е смятала за дълбоко противоречива имайки предвид възгледа, който смята непроменливия скрит аз за свой носител. Но това няма защо да ни изненадва кой знае колко. Индийските „Упанишади“ по подобен начин са усели да съвместят старата вяра в наследяването на греха с новата доктрина за прераждането; и християнската теология смята за възможно да съвместят греховното наследство на Адам с индивидуалната морална отговорност*“ (Dodds 1951: 156). По-късно самото християнство определя своята наука за греха като хамартиология, разчитайки на древногръцкия смисъл на „*ἁμαρτία*“.

{13} Защото в случая на жертвата на чуждо тяло, пожертваното е точно онова, което бива привидяно в него от жертвоприносителя.

{14} Значение на „*νοῦς*“, според което например „*мъдрият човек става даймон след смъртта, тъй като той вече е бил такъв през живота си, доколкото се оставя да бъде ръководен от своя *νοῦς*, който, според „Тимей“, е вид даймон“ (Timotin 2018: 193). Така и се получава например, че „в традиционните религии демоните обикновено представят необичайното, неочакваното и странното, както и свръхестественото. В стоическия космос – напротив, те са определени от перфектно рационална и насочена сила, която движи всичко към добро“ (Дочков 2014: 121).*

Повече относно това обаче по-нататък.

{15} Разбиране за това съответствие съм правил наченки за изложа, отново в отношение към изкуството, в друго свое по-ранно разсъждение – „*Частичност, цялост и изкуство*“. Още там загатнах, че понятието за дух е съществено за установяването на съответствие, но все още без сам да мисля, според собствения си принцип, духа духовно. Тук, обратно, и откъм едно по-развито разбиране, давам преимущество на духовното схващане на духа, из което по-скоро извличам разкриването на принципите на съответствието.

{16} В употребата на определението за хармония, хармоничност и хармонизиране се осланям на присъщото на античната гръцка ноетична традиция разбиране. Според известния пример от „*Федон*“ хармонията е нещо по-скоро външно, или по-точно множество спрямо вътрешността като единност на душата; тъй като „*ако душата е един вид хармония, очевидно когато тялото ни се разхлаби или напегне извън мярката поради болест или друга вреда, душата би трябвало веднага да погива, независимо че е толкова божествена, както се случва и с другите хармонии, изразени и в звуци, и във всички други произведения на изкуството*“ (Платон 1982в: 376); а твърдението за душата е обратното. Но в „*Държавата*“ Платон излага точно онова вътрешно нейно определение: „*справедливостта е [...] не за външното изпълнение [...] а по отношение на вътрешните*“ и така прави справедливата душа, спрямо себе си, „*господар на себе си и довежда напълно в хармония трите начала на душата*“ като „*три предела на хармонията – най-долен, най-горен и среден, и каквото нещо има между тях случайно*“, съответно „*свързва всичко това и от многото достига единство, благоразумие и хармония*“ (Платон 1975: 202).

{17} Отново: имам предвид античното разбиране за *λόγος* като живо формулиране, адекватно на същността на разглежданото и положението на разглеждания.

{18} Казаното предполага и едно разбиране за разбирането като цялостно и определящо участващо в човечността на човека като негова *ἐντελέχεια*. От там и разбирането за патология следва вече един описан от по-рано споменатия Вогелин модел, според който ноетичната патология е точно в неспособността за извеждане на разбирането като обхватно, съответстващо на предмета и осъществяващо човечността на човека. Самият Вогелин говори за ноетично деформиране, например особено в последния том на „*Ред и история*“.

{19} Подобен проблем е мислен вече особено като лична отговорност из ноетичната традиция, за чиято психология е очевидно, че упражняването на дадена власт може да се поддържа, дори чисто като способност, единствено от съответни на нея добродетели. Така и двойката „*власт-морал*“, която ще бъде важен мотив на западното мислене изобщо, е още в античността разгърната и разбрана според мисленето на добродетелта като среща, или *μεταξύ*, между индивида и света. Още Платоновият мит за Ер описва парадигмално, че божествата не носят вина за онези избори, според които душата се обвързва с един или друг демон, отговорен за явленията на неговия опит. Повече относно връзката между демонът и съдбата по-долу.

{20} Този „*actus essendi*“ съвпада със смисъла на Аристотеловото понятие за *ἐντελέχεια*; особено имайки предвид, че и двете предполагат според духа на класическата метафизика разбиране за битието като определено и образувано с оглед на цел (*τέλος*), която се явява откъм всеобщата жива световна подредба (*κόσμος*).

{21} Донякъде подобна нагласа към екзистенциалното се опитват да въведат някои съвременни мислители като самия Вогелин и Пол Тилич. Собствено смятам, че разбирането за трансценденция е невъзможно без една жива духовна форма като начална точка, чак из която философските измерения могат да открият своите положения като даденост и според усета за *adaequatio*, който тази даденост отдава заедно с предмета.

{22} Понятието е използвано например от коментиращата гностическите евангелия Илейн Пейджълс. Подобно, в него влагам тежестта на духовното движение, обхващащо, задаващо и отразяващо разнообразието на опитните структури из себе си. Но на него ще обърна повече внимание в бъдещо разсъждение, занимаващо се със същността на изкуството като духовна действителност.

{23} Тук ще вметна няколко коментара. Като начало *πνεῦμα* е сама определена като среднина, тъй като „*в своето низхождане от фините и астрални тела душата използва носител, който да я пренесе надолу през съответните сфери. Този носител служи в същото време, за да свърже нетелесната душа с тялото*“ (Bos 2007: 32); от тук връзката между *δαίμονες* и *πνεῦμα*. Отново, според „*πνεῦμα*“ се означават както съществата духове, така и дъхът на живите същества. Но вече стана ясно, че демоните са духове от вид, определен от самата функция на извеждащото съдбата, спрямо което се вписва и тяхното схващане откъм индивидуалната човешка душа. Също чисто материално, този фактор на *μέσω* е съответно относим към дъха на живото същество (дъхът като преминаващ отвън-навътре и отвътре-навън, според единно удържане на това преминаване, според своята душа и характер). От тук и *ἄημι-πνεῦμα* като „*вид плащ на душата, който е нематериален от грубото тяло и също надживява разложението на това тяло, но не е чисто нематериален*“ (ibid.: 34). Значи *ἄημι-πνεῦμα* е категория на индивидуираната човешка душевност, но и проява на дейността на *δαίμων*, разбран както като високата част от душата, така и като скачващ се към душата на човека според нейната екзистентна проява. Друг смисъл на тази близост е описана от Додс, който говори за *ἄημι-πνεῦμα* като за „*функция на „носител“ на неразумната душа*“ с „*особена връзка с φαντασία*“ (ibid.). На нерационалната природа, стихийното изобщо, а от там и фантастичното отговарят демоните. Освен това „*носителя на душата е направен от етер, веществото на звездите. Носителя на душата е бил описван по различен начин [...] като „етерен“ (aitheriōdes/aithérion), „астрален“ (astroeidés), „светец“ (augoeidés), „вроден“ (sympneús) или „пневматичен“ (pneumatikon)*“ (Addey 2013: 150). Тъй като, следвайки Аристотел, „*духът не е единοςъщен с душата, но е неразривно свързан с нея от момента на зачеване на живото същество и е преносителят/носителят на душата*“ (Bos 2007: 39), разграничаването между индивидуалността на *ψυχή* и *δαίμων* е възможна, същевременно обяснявайки сместа между различните влияния, съставляващи екзистентния опит на индивида. Между другото демонът не е ограничен до определен образ, макар той, бидейки абстрактно определен, да е в някакъв смисъл причастен към определен вид образи. Порфирий отбелязва, че „*демоните изразяват формите на [техните] въображения във въздушния дух, който или е наличен [с] или е прикачен към тях*“ (Greenbaum 2018: 122). Доколкото тази *πνεῦμα* може да се разбира като вечна – например за Ямблих, „*тъй като е създадена цяла и ще продължи да живее като цяла след отделянето ис от душата*“ (Addey 2013: 152) – то тя е и белег за демоничната

дейност независимо от тялото. Всъщност, доколкото читателят има предвид че „*боговете осветляват въображението чрез осветяването на носителя на душата, карайки човешкото същество „да си представя“ или възприема божествени образи (които Ямблих означава като „начини на въображение, където нормалното човешко поведение е било напълно изместено“)*“ (Addey 2013: 156), той може да мисли по-дълбинно и дейността на демоните като пряко обвързана с фантазията на самия човек. В този смисъл вероятно би могло да се говори за различни форми на демонично влияние според степените на концентрация на фантазията в освободени от материята центрове. Макар демонът да е в един смисъл материално насочен, той не е материален сам по себе си; по същия начин и фантазията бива обхваната изобщо чрез нейното трансцендиране и сама по себе си е зададена спрямо подобни отвъдни центрове.

{24} Като „*някаква опитност (сръчност) [...] в причиняване на някаква приятност и удоволствие*“ (Платон 1982а: 96), или още повече „*същността на тази дейност аз наричам ласкателство*“, което „*минава за изкуство, но според моето схващане то не е изкуство, а опитност и практика*“ (ibid.: 97).

{25} Имам предвид, що се отнася до съотношенията между способност и дейност, собствено: „*τέχνη-ποίησις*“, „*φρόνησις-πράξις*“ и „*ἐπιστήμη-θεωρία*“.

{26} Тепърва ми предстои да разгръщам този мотив по задоволителен начин; тук се опитвам единствено да загатна за него като адекватен на предмета подход към самия него.

{27} Понятие на Вогелин, което взаимствам като описващо извършеното от философската и особено Платоновата традиция.

{28} Повече относно него може да се открие в коментарите на Прокъл върху Платония „*Кратил*“.

{29} Твърдение, малко или много поддържано от изследователи като Додс и Алгис Уздавинис.

Библиография:

- Аквински, Т. 1992. За съществуващото и същността, София: Критика и хуманизъм
- Аристотел. 2020. Метафизика, София: УИ „Св. Климент Охридски“
- Аристотел. 2022. Никомахова етика, София: Захарий Стоянов
- Дочков, И. 2014. Късната античност и формирането на ранната александрийска философия, Велико Търново: Ивис
- Елиаде, М. 1997. История на религиозните вярвания и идеи, том 1, София: Христо Ботев
- Максим Изповедник. 2000. Четиристотин глави за любовта. – В: *Добротолюбие*, том 3, Св. Вмчк Георги Зограф: Атон
- Платон. 1982а. Горгий. – В: *Диалози*, том 2, София: Наука и изкуство
- Платон. 1982б. Кратил. – В: *Диалози*, том 2, София: Наука и изкуство
- Платон. 1982в. Федон. – В: *Диалози*, том 2, София: Наука и изкуство
- Платон. 1982г. Пирът. – В: *Диалози*, том 2, София: Наука и изкуство
- Платон. 1990. Тимей. – В: *Диалози*, том 4, София: Наука и изкуство
- Платон. 1975. Държавата. – В: *Диалози*, том 3, София: Наука и изкуство
- Плотин. 2005. Енеади. София: Изток-Запад
- Порфирий. 2000. Пещерата на нимфите. София: Библиотека 48
- Addey, C. 2013. In the light of the sphere. – In: Samuel, G. & Johnston, J. (Eds.). *Religion and the subtle body in Asia and the West*, London: Routledge
- Aksay, Nilufer. 2018. Daimones in Porphyry's On the Cave of the Nymphs. – In: Berchman, R. & Finamore, J. (Eds.). *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden & London: Brill

- Bos, A. 2007. The vehicle of the soul and the debate over the origin of this concept. // *Philologus*, 151, 1, Berlin: De Gruyter
- Brenk, F. 1973. A Most Strange Doctrine. Daimon in Plutarch. // *The Classical Journal*, Vol. 69, No. 1, Baltimore: The Johns Hopkins University Press
- Brisson, L. 2018. The angels in Proclus: Messengers of the Gods. – In: Berchman, R. & Finamore, J. (Eds.). *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden & London: Brill
- Brisson, L. & O'Neill, S. & Timotin, A. 2018. Introduction. – In: Berchman, R. & Finamore, J. (Eds.). *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden & London: Brill
- Bucur, B. 2009. Angelomorphic pneumatology, Leiden & Boston: Brill
- Dodds, E. 1951. The Greeks and the Irrational, Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press
- Gasparro, G. 2015. Daimonic power. – In: Eidinow, E. & Kindt, J. (Eds.). *The Oxford handbook of ancient greek religion*, Oxford: Oxford University Press
- Greenbaum, D. 2018. Porphyry of Tyre on the Daimon, Birth and the Stars. – In: Berchman, R. & Finamore, J. (Eds.). *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden & London: Brill
- Iamblichus. 2003. De Mysteriis, Atlanta: Society of Biblical Literature
- Ibn Khaldun. 2017. Ibn Khaldun on Sufism: Remedy for the Questioner in Search of Answers, Cambridge: The Islamic Texts Society
- Martin, D. 2004. Inventing Superstition: From the Hippocratics to the Christians. Cambridge: Harvard University Press
- O'Neill, Seamus. 2018. Evil demons in the De mysteriis. – In: Berchman, R. & Finamore, J. (Eds.). *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden & London: Brill
- Plutarch. 2003. The obsolescence of oracles. – In: Plutarch. *Moralia*, vol. 5, Cambridge & London: Harvard University Press
- Reigner, D. 2021. Plotinus on Care of Self and Soul. – In: Cornelli, G. (Ed.). *Plato Journal*, vol. 21, Coimbra University Press
- Seng, H. 2018. Demons and angels in the Chaldean Oracles. – In: Berchman, R. & Finamore, J. (Eds.). *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden & London: Brill
- Timotin, A. 2018. Proclus' critique of Plotinus' demonology. – In: Berchman, R. & Finamore, J. (Eds.). *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden & London: Brill
- Vanhaelen, M. 2017. Cosmic Harmony, Demons, and the Mnemonic Power of Music in Renaissance Florence: The Case of Marsilio Ficino. – In: Prince, J. & Vanhaelen, M. (Eds.). *Sing Aloud Harmonious Spheres*, London: Routledge
- Vidart, T. 2018. The Daimon and the Choice of Life in Plotinus' Thought. – In: Berchman, R. & Finamore, J. (Eds.). *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden & London: Brill
- Voegelin, E. 1972. On Hegel – A Study in Sorcery. – In: Fraser, J.T., Haber, F.C., Müller, G.H. (Eds.). *The Study of Time*, Berlin & Heidelberg: Springer

Транслитерирани заглавия:

- Akvinski, T. 1992. Za sashtestvuvashoto i sashtnostta, Sofiya: Kritika i humanizam
- Aristotel. 2020. Metafizika, Sofiya: UI "Sv. Kliment Ohridski"
- Aristotel. 2022. Nikomahova etika, Sofiya: Zaharii Stoyanov
- Dochkov, I. 2014. Kasnata antichnost i formiraneto na rannata aleksandriiska filosofiya, Veliko Tarnovo: Ivis
- Eliade, M. (citiran Detien, M.). 1997. Istoriya na religioznite vyarvaniya i idei, tom 1, Sofiya: Hristo Botev
- Maksim Izpovednik. 2000. Chetiristotin glavi za liubova. – V: Dobrotoliubie, tom 3, Sv. Vmchk Georgi Zograf: Aton
- Platon. 1982a. Gorgii. – V: Dialozi, tom 2, Sofiya: Nauka i izkustvo
- Platon. 1982b. Kratil. – V: Dialozi, tom 2, Sofiya: Nauka i izkustvo
- Platon. 1982v. Fedon. – V: Dialozi, tom 2, Sofiya: Nauka i izkustvo

- Platon. 1982g. Pirat. – V: Dialozi, tom 2, Sofiya: Nauka i izkustvo
- Platon. 1990. Timei. – V: Dialozi, tom 4, Sofiya: Nauka i izkustvo
- Platon. 1975. Darzhavata. – V: Dialozi, tom 3, Sofiya: Nauka i izkustvo
- Plotin. 2005. Eneadi. Sofiya: Iztok-Zapad
- Porfirii. 2000. Peshterata na nimfite. Sofiya: Biblioteka 48