



Корените на образа

Корените на образа: еквивокалност и аналогия (наблюдения върху понятието за образ у Аристотел и Платон)

Богдана Паскалева

(Факултет по славянски филологии, Софийски университет „Св. Климент Охридски“)

Резюме

Текстът се концентрира върху понятието „образ“ в неговите предмодерни състояния, по-специално – върху зародиша на различните европейски традиции в мисленето на образа. Анализирани са примери от текстове на Аристотел („Категории“, „За душата“) и Платон („Тимей“), които се спират пряко или непряко върху статута на образа в една по-широка логическа и космологическа рамка. Целта е в контекста на едно предмодерно мислене да бъде изследвано мястото, което заема образът по отношение на възможностите за изследване на истината. Резултатите от анализа показват наличието на осмисляне на образа в системата от базови за описанието на света логически понятия (различните възможности за предициране според началните части на Аристотеловите „Категории“). У Аристотел биват установени два смисъла на предициране на образното отношение: еквивокален (свързан с тълкуването на двойката образец-образ като случай на хомонимия) и аналогичен (установим в анализа на механизмите на сетивно възприятие от „За душата“). Платон от своя страна мисли образа като фундаментално отношение, описващо принципите на създаване на света, и по-късно на познаването му, като съответно постановяване и разчитане на аналогии (избран е пример от късния Платонов диалог „Тимей“, останал влиятелен и в периода на Средните векове). Заключение е, че предмодерното тълкуване на образа го е натоварвало с роля в знанието на истината за света.

Abstract

The paper is focused on the notion of image in its premodern state, more concretely, on the earliest stages of different European traditions in thinking the image. Object of the analysis are passages by Aristotle (“Categories”, “On the Soul”) and by Plato (“Timaeus”), more or less directly treating the position of the image in a broader logical and cosmological frame. The text is aiming to research the place the image takes with regard to the possibility of knowing the truth, according to a premodern thought. The results of the analysis demonstrate that the image was understood within a system of logical notions of great importance for the description of the world (the different ways of predication, as they are represented in the opening sections of Aristotle's “Categories”). In Aristotle a twofold sense of predication of the image relation is found out: an equivocal one (associated with the interpretation of the couple “model-image”) and an analogical one (determinable in the mechanisms of sense perception according to the treatise “On the Soul”). On the other hand, Plato understood



the image as a fundamental relation describing the principles of creation of the world, and later on – of its cognition, as postulation and respectively recognition of analogies (an instant is taken from the late Platonic dialogue “Timaeus” which remained authoritative also during the Middle Ages). The conclusion is that the premodern thought interpreted the image as taking a substantial part of knowing the truth about the world.

Еквивокалността на образа

Началото на Аристотеловите „Категории“, излагащо разсъждения, предварителни по отношение на самото учение за най-общите родове на битието, включва един знаменателен по своята специфика пример: когато описва разнзначното предициране – омонимията – Стагиритът илюстрира понятието си по следния начин:

„За омоними се говори в тези случаи, когато общо е само името, а отнасяното към това име определение за същността е различно. Живо същество например са както човекът, така и изображението. Общо при човека и изображението е само името, а отнасяното към него определение за същността е различно, защото, ако се дефинира какво при тях означава да бъдеш живо същество, ще се получи специфично за единия и другия определение“ [Homōnyma legetai hōn onoma monon koinon, ho de kata tounoma logos tēs ousias heteros, hoion zōion ho te kai anthrōpos kai to gegrammenon· toutōn gar onoma monon koinon, ho de kata tounoma logos tēs ousias heteros· ean gar apodidōtis ti estin autōn hekaterōi to zōiēinai, idion hekaterou logon apodōsei] (Cat. 1a1-6) ([Аристотел 1992](#): 32; [Aristotelis 1974](#): 3).

Обратно на това – определението за „живо същество“, отнесено и към човека, и към бика, ще бъде еднакво – и това е случаят на синонимията. Значимостта на тези разграничения в логически и онтологически план ще се окаже огромна – дотам, че при рецепцията на Аристотел на Запад именно според тази разграничителна схема ще се задава въпросът за това, в какъв смисъл да бъде приписвано битие на Бога и творението. Но ето че още при самото, тъй да се каже, раждане на логиката Аристотел прави първото разграничение на смисли, според което едно име се прилага към една вещь и съответното ѝ „определение на същността“, въз основа на примера с името на действителния обект (който би могъл да бъде наречен и „образец“) и името на образа. Това общо име може да объркава, отбелязва Стагиритът, затова при логическото изследване е необходимо да имаме предвид, че общото име не означава общо определение. А както е известно, общото определение на същността е действително значимото – тъй като тъкмо определението на същността, дефиниращото слово [logos] дава реално знание за предмета [to ti esti tini einai/ to ti ēn tini einai].

И тъй, Аристотел въвежда това предварително разграничение с оглед на една нова и стабилна логическа система и подхваща изграждането на тази система с предупреждението: зад едно и също име (употребено като предикат за определна вещь) не винаги стои един и същи смисъл – така, както зад образа и образа стои различно определение на същността. Първото, което научаваме, следователно, за отношението между образец и образ е това: то е отношение на еквивокалност (може би дори нещо повече – самата еквивокалност се дефинира за първи път през отношението между образец и образ).

Дали това заключение може да има отношение, освен към логиката и онтологията на Аристотел, също и към неговата миметична теория, е също толкова интересен въпрос – на първо място, доколкото в „Категории“ не се изказва пряко твърдението, че в гореспоменатия пример назованото [zōion] изображение е изображение на същия примерен човек. Смисълът на хомонимията тук се подчертава от факта, че гръцката дума [zōion] означава както 'живо същество', така и 'изображение в изкуството' – и то всяко изображение, не с необходимост изображението на живо същество ([Аристотел 1992](#): 71, бел. 3). Все пак „Поетиката“ остава най-непопулярното съчинение на своя автор, чак до XVI в., така че разсъжденията по този въпрос не биха могли да бъдат релевантни нито за Средните векове, нито за Ранния ренесанс.



Въпреки всичко, откриваме още едно място у Аристотел, дори още по-интригуващо, в което хомонимията се обяснява като отношение между образа и неговия образ. Общият контекст в началото на втората книга от трактата „За душата“ е обвързан с целта да се даде обяснение на тезата, че душата „е субстанция като форма на едно естествено тяло, което притежава живот във възможност“ и също така може да се определи като „ентелехия на такова тяло“ (De an. II 412a19-20) и като „първата ентелехия на естествено и снабдено с органи тяло“ (De an. II 412b5). По-нататък следва сравнението на тялото-материя и душата-форма с отношението между восъка [ho kēros] като материя и отпечатаната в него форма на печата [to schēma]. Като оставим настрана недотам незначителния факт, че същото сравнение ще бъде използвано по-нататък в същия трактат, за да обясни функционирането на сетивното възприятие и преди всичко – именно зрението, можем да се обърнем към следващия даден от Аристотел пример (отново демонстриращ хилеморфичната структура на живото същество като композит от тяло и душа): става дума за *око*то:

„Ако окото беше живо същество, зрението би било неговата душа; защото зрението е същността на окото като понятие, а окото е материята на зрението и с изгубването на зрението окото е само по име око, както каменното или нарисуваното“ [ei gar ēn ho ophthalmos zōon, psychē an ēn autou hē opsis· hautē gar ousia ophthalmou hē kata ton logon (ho d' ophthalmos hylē opseōs), hēs apoleipousēs ouket' ophthalmos, plēn homōnymōs, kathaper ho lithinos kai ho gegrammenos.] (De an. II 412b18-23) ([Аристотел 1979](#): 54-55; [Aristoteles 2011](#): 60-62).

В този случай е вече явно, че окото, което е по определението си зрящо, и онова, което се пада негов хомоним, бидейки изобразено от камък или нарисувано, е все едно и също око, т.е. изглежда е налице пример за хомонимия, при който едно и също име [ophthalmos] носят и образецът, и образът [ho lithinos kai ho gegrammenos]. Формата за мъжки род на прилагателните „каменен“ и „нарисуван“ (причастие „изписан“) непосредствено ги свързва именно с окото, докато в текста от „Категории“ „човекът“ [ho anthrōpos] в мъжки род е не задължително образец на изображението [to gegrammenon] в среден. Така, краткото изказване за зрението като душа на окото потвърждава предположението, че за Аристотел чистият пример за еквивокалност е примерът за отношението между образецът и изображението.

И все пак, от изказването за окото бихме могли да направим едно по-широко заключение, което да отива отвъд простото установяване на факта, че зрящото око и незрящото/миметичното око са едно и също око само по име [homōnymōs], а именно – в контекста на разсъжденията за присъствието на сетивната душа в съответното ѝ тяло да открием и разликите в дефиниращото слово на двете. Докато в „Категории“ се заявява, че „ако се дефинира какво при тях означава да бъдеш живо същество, ще се получи специфично за единия и другия определение“, то в случая аналогично трябва да се предположи, че, ако за едното и другото се дефинира какво означава да бъде око (logos-ът като словесно разгърнат отговор на въпроса [ti esti tōⁱ ophthalmōⁱ einai] – какво означава за окото да бъде око), ще се получат различни определения на същността [horoi tēs ousias].

Logos alpha. Око

За зрящото око да бъде око означава да изпълнява функцията на материя [hylē], която да бъде във възможност естествено тяло [zōn sōma], т.е. тяло което би могло да има като своя душа характерната си сетивна способност – зрението [opsis]. Това става ясно от следващите няколко изречения в пасажа:

„Казаното за частта трябва да се приложи към цялото живо тяло. Защото както частта се отнася към част, то съобразно с това и цялата сетивна способност към цялото усещащо тяло като такова. Обаче не това тяло, което е изгубило душата, е живо във възможност, но което я притежава; семето и плодът са такова тяло във възможност“ [dei de labein to epi merous eph' holou tou zōntos sōmatos· analogon gar echei hōs to meros pros to meros, houtōs hē holē aisthēsis



pros to holon sōma to aisthētikon hēⁱ toiouton. esti de ou to apobeblēkos tēn psuchēn to dynamēi on hōste zēn, alla to echon· to de sperma kai ho karpos to dynamēi toiondi sōma.] (De an. II 412b20-27) ([Аристотел 1979](#): 54-55; [Aristoteles 2011](#): 60-62).

Окото като тяло на ентелехията на зрението трябва, следователно, да се определи като тяло, живо във възможност [to dynamēi on hōste zēn], букв. „онова, на което да му е по силите, щото да живее“. Трябва по силите му да бъде да приеме ентелехията на зрението (на частната сетивна способност), „първата ентелехия на естествено и снабдено с органи тяло“ [entelecheia hē prōtē sōmatos physikou organikou] (De an. II 412b5). И тъй, окото трябва да бъде „естествено“ тяло, а това означава тяло, „което има в себе си принципа на движението и покоя“ [to echon archēn kinēseōs kai staseōs en heautōⁱ] (De an. II 412b10); а такова тяло винаги е снабдено с органи. Това, че окото само по себе си е отделен орган, прави допускането, че то би могло да се третира като отделно живо същество, чисто умозрително, но при всички положения органът трябва да се разбира като инструмент, чрез и във който душата изпълнява функциите си. Така „органичното“ око е окото, което би могло да гледа.

Logos bēta. Око'

От другата страна стои окото, което не е вече око – едно око-не-око – око, което не е във възможност зрящо. Това око не е око по определение, доколкото субстанцията на окото kata ton logon е тази – да бъде субстрат на формата на зрението. Когато изгуби зрението си, т.е. формата си, окото вече престава да е око: [hēs [sc. opseōs] apoleipousēs ouket' ophthalmos, plēn homōnymōs] – букв. „когато зрението напусне/изостави [окото], то вече не е око, освен хомонимно“. Изразът „то вече не е око“ [к.м.] сякаш подсказва примата на зрящото над незрящото око. Око в собствен смисъл [to kyriōs legomenon] е това, което във възможност притежава формата на зрението или вече се е свързало с нея. Хомонимно назоваваното „око“ е такова само в някакъв вторичен, несъщински смисъл. Такова е, явно, ослепялото око, тъй като е загубило завинаги силата *dynamis* да приютява ентелехията на зрението, също и каменното или нарисуваното око. Каменното и нарисуваното око са образи на око, но – парадоксално казано – без формата на око. Формата, която едно око приема, е зрението – следователно, онова око, което нито в действителност, нито във възможност приема формата на зрението, трябва да се отнася към друго дефиниращо слово, не към това на окото. Доколкото logos-ът на една субстанция е преди всичко нейната форма, то око без форма на око не е око. Тогава в какъв смисъл то се нарича [legetai] око – еквивокално, т.е. към това око' прилежи съвсем различно дефиниращо слово, съвсем различен отговор на въпроса „какво е за него да бъде око“. Към неговия логос се отнася това, че то е лишено както от формата на око, така и от възможността някога да стане субстрат на такава форма.

logos alpha vs. logos bēta

И тъй, образът (с посредничеството на примера око') трябва да се дефинира като вторична субстанция, чийто логос е белязан от изначална липса: липсата на действителната форма на образа плюс липсата на възможност за приемане на такава форма. Но, по всичко изглежда, и от някакво изначално отношение към онова, което е око в собствен смисъл [kyriōs]. Тогава логосът на образа трябва да включва друга възможност и друга действителност от тези на образа. На първо място, изглежда неизбежно да припишем връзката и зависимостта му от образа – доколкото именно това отношение му носи същото име. За да получи името „око“, око' трябва да се отнесе към действителното око. Но по какво образът наподобява образа си, щом не е по форма? От друга страна, що се отнася до липсата, трябва да се припомнят и особено неясните Аристотелови изказвания в девета книга на „Метафизика“, определящи невъзможността като лишено и разграничаващи няколкото смисла на „лишено“ [sterēsis]: „Що се отнася до невъзможността и неможещото, това е лишено, противоположна на този вид възможност, тъй че всяка възможност се отнася към едно и



също нещо и в едно и също отношение като невъзможността. За лишеността също се говори в множество значения – това е: [1] нещо, което [просто] не притежава [дадено свойство]; [2] нещо, на което то му е по природа присъщо, но не го притежава [a] или изобщо, [b] или във времето, когато по природа е трябвало да го има, при това или по някакъв определен начин (да речем изцяло), или само в някаква степен. Накрая [3] ние казваме, че претърпяват лишеност онези неща, на които им е по природа присъщо да имат нещо, но то им е отнето насила“ [kai hē adynamia kai to adynaton hē tēⁱ toiautēⁱ dynamei enantia sterēsis estin, hōste tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamiaⁱ. hē de sterēsis legetai pollachōs [...]] (Met. IX 1 1046a29-35) ([Аристотел 2000](#):157-158).

Разбира се, най-неясни тук са редовете 29-31, както поради елиптичността на израза, така и поради предлаганите от издателите разночетения на датива [adynamiaⁱ] като номинатив [adynamia] в предикативна (?) функция. От изброените възможни значения на понятието лишеност, бихме могли да класифицираме случая на ослепялото око под номер [2] или [3] – нещо, на което по природа му е присъща възможността да приема или да притежава формата на зрението, но не я притежава [to rephykos an mē echēⁱ] или пък тя насила му е отнета [an rephykota eichein mē echēⁱbiaⁱ]. Докато образът на окото – да речем, каменното или нарисуваното, сякаш най-добре се вписва под номер [1] – това, на което *просто* и по природа не му е присъщо дадено свойство [to mē echon]. Лишеността обаче е винаги в отношение – лишеност *от* нещо, не-възможност *за* нещо – изглежда, това се опитва да ни каже изречението между 29-ти и 31-ви ред: интерпретациите наистина биха могли да бъдат много поради сложността на гръцкия текст, но дативът в случая предлага следната *възможност*: възстановяването на едно елиптично пропуснато [enantia], аналогично на онова от главното изречение [enantia stēsis], което като прилагателно управлява именно датив. Така би се получил следният смисъл: всяка възможност е противоположна на съответната ѝ невъзможност за едно и също и по отношение на едно и също нещо. Това свързва лишеността като невъзможност с отношението, т.е. със зависимостта от някаква възможност, която не е неопределена. Например – каменното или нарисуваното око представлява нещо, което *по начало* не притежава една точно определена възможност – и това е възможността, която притежава органичното око – тази възможност е *определена* като възможност за приемане на формата на зрението. Така изглежда, че образът трябва да се схваща откъм своята определена липса – една лишеност или невъзможност, *дефинирана* посредством границата си с онова, което тя не е. Нейната дефинираност е закодирана именно в *еднаквото име*, в присъщата ѝ еквивокалност.

Подобно схващане за образа (ако приемем, че дотук наистина сме достигнали до логоса на образа) като дефинирана лишеност може да бъде прието, по всичко изглежда, единствено в контекста на строго аристотелистката традиция, за която форма и материя са изключително тясно свързани – субстанциално свързани във видимия космос. От друга страна, в подобна еквивокална перспектива образът неизменно ще зависи от своя образец, защото той е този, който ще дефинира неговата лишеност. При това положение се налага образът да се определи не просто като не-действителност, не-форма, но и като не-възможност на материята за приемане на една субстанциално обусловена именно в понятието за образца форма.

Восък и печат

Все пак не можем да пропуснем и факта, че у Аристотел откриваме един втори „образ“ – разкрит в учението му за възприятието. В този втори смисъл образът е възприетата без материята [hylē] форма [sēmeion], която се отпечатва в сетивото чрез посредничеството на средата, подобно на печата във восъка. Това определение обаче се появява едва в края на втората книга на „За душата“, където авторът дава една генерална дефиниция на всяка сетивна способност изобщо [katholou de peri pasēs aistheseōs] : „[...] възприятие [aisthesis] е това, което е способно да приема сетивните форми без материята [to dektikon tōn aisthetōn eidōn aneu tēs hylēs], също тъй както восъкът [kēros] приема отпечатъка [sēmeion] на пръстена без желязото или златото, а хваща само златен или железен отпечатък, което не е



нито злато, нито желязо“ (De an., II 424a16) ([Аристотел 1979](#): 83)¹. Доста по-рано – още в началните параграфи на втората книга, когато Философът изброява аспектите на въпроса за даването на определение на душата изобщо като субстанция – прословутата метафора за восъка и отпечатъка е изказана и по отношение на свързването между душа и тяло, при това именно в обобщаващата перспектива на „едно общо определение за всяка душа“ [к.м.]: „Затова не трябва да се търси дали душата и тялото са едно, както и относно восъка и отпечатъка [hōsper ton kēron kai to schēma], и изобщо дали материята на всяко нещо и това, което е образувано от материята, са едно“ (De an., II 412b7) ([Аристотел 1979](#): 54). Формата тук е наречена [schēma], а не [morphē] или [eidos]. Тук [schēma] означава формата като очертанията на изображението върху пръстена (по-късно пръстенът ще се превърне в гема), но в същото време [schēma]-та върху пръстена работи като аналог на понятието „ентелехия“² от предхождащото изречение, в което „всяка душа“ е най-общо дефинирана като ентелехия на някакво снабдено с органи естествено тяло. В случая с общото определение на всяко сетиво вече не срещаме думата [schēma], а [sēmeion] – знак, да речем – означавщо начертание (за да избегнем думата „символ“). И така – пръстенът е снабден с материя и форма, печатът – с друга материя, но със същата форма, която е била пренесена от пръстена във восъка, без материята на пръстена. На равнището на „образното“ говорене (нима пръстенът – [to daktylion] – не е вече образ?) [schēma] и [sēmeion] са двете понятия, които назовават най-общите „очертания“ на една душа (без да се държи сметка за това от какъв вид е тя) или най-общите белези на едно сетивно възприемаемо, което обаче не по необходимост е форма – то може да бъде също така цвят, звук, вкус, в зависимост от собствените обекти на всяко отделно сетиво. От друга страна – [schēma]-та е спомената и при изброяването на онези сетивни обекти или характеристики, които са общи за всички сетива: „движение, покой, число, фигура, големина“ [kinēsis, ēremia, arithmos, schēma, megethos] (De an. 418a15-20) ([Аристотел 1979](#): 67). Схемата е най-общото *разположение* на частите, това как частите на едно цяло *се държат* [echein]. В същото време, това е и нещо *означаващо*, нещото, придаващо *смисъл*, препращащо към друго – [sēmeion] от [sēmainein] – 'означавам' в смисъла на 'давам знак' (да речем, знак за началото на битка или знак за извършване на друго, също знакът като знаме и като знамение). И тъй, ако обърнем перспективата, [schēma]-та и [sēmeion]-ът в образа на пръстена и печата из-образяват душата в тялото и сетивно възприемаемия обект в сетивото, или по-точно тяхното *единение*, което, в случая на съставеното от материя и форма, означава постановяването на субстанция. Така, когато тялото е под-печатано с душа, получава титлата „живо същество“ в собствения, господствения [kyriōs] смисъл. Печатът на душата дарява субстанцията с автономия, прави я суверенна, доколкото *името ѝ*, титлата ѝ, не е подчинено на друго освен на собствената си същност, на своето [to ti ēn einai].

Пасажът, употребяващ метафората на восъка и печата с оглед на отношението сетивен обект – сетиво, прави съвсем явна аналогията между [schēma]-[sēmeion]-а в пръстена и образа, разбран тясно като „ейдос“ – като „облик“ (по-късно – лат. species). Сетивото е „като“ восък (при това може би дори не самото сетиво, а сетивната среда, през която ейдосите преминават – отделен проблем на възприятината теория), който е „способен да приема“ ейдоси ([dektikon] от [dechomai] – глагол, разгръщащ цялата гама от значения на българското „приемам“ – от най-буквалното и физикално до най-абстрактното). Така аналогията довежда ейдосите на сетивните предмети до статута на схеми-семеиони, които in re са неотделими от вещите, но в сетивото могат да бъдат абстрахираны от тях. Никой не бива да се съмнява в обективното единство между материята [hylē] и *онова* (нещо почти безименно), на което тя е материя [to hou hē hylē] (а може би дори „онова, където тя е материя“?), но все пак има начин за някакво действително отделяне на форма от материя: този начин е *образът*, доколкото той единствен може да съхранява формата, пренасяйки я в друга материя.

Обобщение

Така в един смисъл образът е само формата, която логически, но и в хода на естетическото (в смисъла на сетивно) възприятие може да бъде откъсната от материята си – както [eidos] означава преди всичко „вид“, „глед“; а в друг смисъл – образът е лишениостта на една материя от точно определена форма и от точно определена възможност за форма.



В първият смисъл образът заема относително високо онтологично равнище, доколкото участва в един по-мощно организиран познавателен процес, може би най-пълноценно описан в началото на „Метафизика“ – образът представлява метод за абстракция на формата на сетивно възприемаемото, т.е. за една по-голяма степен на обобщение на знанието, надхвърляща сингуларното. Освен това, образът се явява нещо като парадоксален носител на формата на съставената от материя и форма единична субстанция – субстанцията няма да съществува в действителност, докато субстанциално присъщите ѝ материя и форма не добият единство (срвн. „не трябва да се търси дали душата и тялото са едно, както и отново въска и отпечатъка, и изобщо дали материята на всяко нещо и това, което е образувано от материята, са едно“). Тогава единственият начин за абстрактно съществуване на формата от материята ще бъде именно образът, който очевидно е „без материя“, или поне без субстанциално присъщата на възприеманото материя, доколкото в цялостната Аристотелова теория на възприятието главна роля изпълнява т.нар. среда [to metaxy]; [to meson]. Това е все пак някаква материя, през която образът преминава като през транслатор. Така че образът не може изцяло да претендира за нематериалност, но все пак, доколкото е възможна първа абстракция на формата от подлежащото ѝ, това е именно сетивното възприятие. Макар да познава само единичното и макар все още да стои далече от работата на рационалната душа, сетивното възприятие е първи познавателен акт. Ще стане ясно обаче, че този първи познавателен акт носи модела на по-висшестоящите.

От друга страна, образът изглежда като нещо последващо и несубстанциално, доколкото преди него винаги има вещь, която го „излъчва“ и спрямо която той е вторичен. Още повече, че пренесеният в друга материя образ (на каменното или нарисуваното око) – пренесен в материя, която е акцидентална спрямо същността на вещта – се превръща в прост хомоним на актуалната вещь, т.е. запазва само *името* на вещта. Но не е ли *името* тогава самият носител на образа, ако образът не е формата (загубена заедно с материята). Името е онова, което свързва първият и вторият смисъл на образа – като хомоним на вещьта и като отделен (в някаква степен) от материята ейдос. Името е онова, което дефинира от какво е *лишен* образът по отношение на образа; името определя не-възможността на образа като „образ на тъкмо това нещо“ (да речем образ на око, а не на ръка). Името е онова, което откъснатият ейдос запазва като общ член с композитната, автентична вещь.

Развитие на понятието за образ. Аналогия на образа

Рецепцията на Аристотеловото учение в Късната античност и Средните векове се отнася не само до коментаторите му, които се припознават като негови последователи. Голяма част от рецепцията на този автор, и преди всичко на прецизната му терминологична система, следва да се търси в неоплатоническата традиция – намираща изява в лицето на онези, които приемат себе си като наследници на „божествения Платон“. Разбира се, те предпочитат да се наричат просто „платоници“ или дори без да залепят какъвто и да било етикет върху учението си, понякога по-открито, понякога по-сдържано, да симпатизират на платонически мисловни постановки. Разгръщането на едно подробно историческо изследване върху платоническите употреби на понятието за „образ“ в случая би ни отдалечило от целта. Но неизбежно е отбелязването на някои особености при въпросните употреби, които ще се окажат релевантни в контекста на същия въпрос, отнесен към съчиненията на Николай от Куза.

Тирският епископ познава платоническите умонастроения първоначално през посредничеството на Августин, Дионисий Ареопагит, Майстер Екхарт, (може би) шартрските натурфилософи, Алберт Велики и неговия последовател Хаймерик от Равнината, а също и в лицето на една от най-значимите фигури на късния атински платонизъм – Прокъл. Силата на Прокловото мислене трябва да бъде търсена без съмнение и като отложена в добре познатите на Запад текстове от *Corpus dionysiacum* – естествено, с уговорката, че Дионисий е безусловно приеман за предходник на Прокъл, чиито предимство и авторитет се основават и на запознатостта му с Христовото учение, и на времевата разлика между „прекия ученик“ на



апостол Павел и последния голям счоларх на Атинската академия³.

И тъй, в платоническата традиция образът ще се окаже много по-значим, отколкото в перипатетическата, макар постепенно да се сдобива с „аристотелистки“ по дух допълнителни смисли. На първо място, посредник в този процес се оказва платоническата космология. Трябва да отбележим, че космологията, която изследователите на Ренесанса и в частност на XV-тото столетие, разчитат в паметниците, е преди всичко платоническа. Отначало тя не почива върху текстовете на самия Платон, чието цялостно популяризиране се извършва благодарение на флорентинския интелектуален кръг около Козимо де Медичи и наследниците му и се основава върху колосалния преводачески труд на Марсилио Фичино. Не можем да пропуснем и факта, че особена заслуга за това разпространяване на „действителния“ Платон, *Plato ad litteram*, имат и византийските интелектуалци, забягнали на Запад около и след окончателния разгром на Константинопол през 1453 г., най-вече Плитон и кардинал Висарион, но също и на чисто филологическата работа на италианските хуманисти. (Klibansky 1939; Hankins 1991). За ситуацията до средата на XV век е известно, че Платон се разпространява на Запад най-вече чрез един свой текст (макар да съществуват и някои други преводи, датиращи от преди XV в., „Федон“ и „Менон“ преведени от Хенрик Аристип през 50-те години на XII в.) – това е диалогът „Тимей“ (частично) в превода и коментара на Халцидий (IV в.). През XV век биват преоткрити и множество платонически и питагорейски по дух късноантични текстове (разбира се, по онова време приемани за автентични) с магическа и езотерична тематика като „Халдейските оракули“, „Орфическите химни“, текстовете, свързвани с името на Хермес Трисмегист, „Хиероглифика“ на Хораполон Нилски. Най-плътното следваният постулат на платонизма (чието непосредствено откриване в Платоновите текстове се нуждае от екзегеза и коментар) се отнася до еманативната концепция по отношение на космогонията и космологията. Макар в един по-чист свой вариант, какъвто присъства да речем у Плотин, тя да противоречи дълбоко на християнския креационизъм, все пак в по-късни интерпретации, например у Дионисий Ареопагит, а след това – и в средите на натуралистите от XII век, с отдалечаването на времената, в които платонизмът е исторически значимият концептуален „враг“ на християнското учение, еманативната диалектика зазвучава все по-приемливо и по-убедително за християнския Запад⁴.

До платонико-питагорейската космология, такава, каквато я възприема XV век, наследник на огромна антична и средновековна традиция, би могло да се отнася отделно изследване, дори множество. В случая обаче тя ни интересува преди всичко заради участието на понятието за образ. Да се проследят корените на това участие и да бъдат отбелязани всички културни и културноисторически нишки, от които то е изтъкано, означава на практика да изброим всички процеси, протекли или протичащи в миналото и настоящето на XV век, както и в рамките на самия този век. Със сигурност е редно да отбележим, че още в първия значим текст на Николай Кузански – „За ученото незнание“ – се откриват елементи от математическия космологичен модел, водещ началото си от средите на Платоновата академия и оцелял през най-разнообразни преображения. Най-общо казано, неговата структура опира до представата за едно разгръщане на вселената според математически принцип, при който първата видима единица е точката. Тя простира себе си до първата видима двойственост – линията, която пък образува първата повърхност, съответстваща на числото три, това е триъгълникът, първата проста равнина. Тя от своя страна, разгръщайки се в дълбочина, създава третото измерение, съответстващо на числото четири. Тази аритметико-геометрична пластика на видимия свят носи закодирани в себе си знаците на произвелите я отвъдсетивни принципи⁵.

В различни текстове на Николай Кузански срещаме въпросния модел под няколко варианта. По един начин е описано това в „За ученото незнание“, по друг – в „За предположенията“, по трети в „За берилата“ и т.н. Принципът обаче се запазва. Ако желаем да открием най-дълбокия му корен – впрочем, останал неизвестен за Николай – трябва без всякакво съмнение да го търсим в средите на Платоновата академия. Що се отнася до собствено Платоновите текстове – моделът е сравнително ясно описан едва в псевдо-Платоновия диалог „Епиномис“. През XV век обаче „Епиномис“ е приеман за третата част от замислената като трилогията поредица диалози „Софистът“, „Държавникът“ и „Философът“, вероятно вследствие на грешка, направена още във византийската енциклопедия „Суда“, а също и като автентичното обобщаващо „Послезаконие“ на големия Платонов диалог „Закони“.



Какво обаче е значимото за нас тук? Нека се обърнем накратко към фрагмент от запазената в Халцидиевия превод част от „Тимей“⁶:

„Когато бащата, който е сътворил Вселената, разбрал, че този образ [agalma] на вечните богове [tōn aiōnōn theōn] се движи и живее, се зарадвал и в своята радост намислил да го направи и още по-подобен на образа [mallon homoion pros to paradeigma]. И също както образецът ѝ е вечно живо същество, и тази Вселена той се заел да я направи, доколкото е било възможно, също такава. Природата на това живо същество е вечна [aiōnios] и не е било възможно това качество да се даде напълно на нещо, което е създадено. Затова творецът намислил да направи някакво движещо се подобие на вечността [eikō[na] ... kinēton tina aiōnos] и уреждайки Небето, същевременно направил на тази вечност, неподвижна в единството си, вечен образ [aiōnion eikōna], който се движи според закона на числата, това е нещо, което сме нарекли Време [...]. [...] Времето, което подражава на вечността [chronou ... aiōna mīmoumenou] и се движи в кръг по закона на числото. [...] Понеже образецът [to paradeigma] е това, което съществува вечно, а Небето от своя страна винаги през цялото време е било, е и ще бъде“ (Plat. Tim. 37c-38c) ([Платон 1990](#):487-488).

Фрагментът е част от първия разказ за сътворението на Вселената, след постановяването на двете нейни противоположни кръгови движения. Ако оставим настрана най-важната цел на пасажа, а именно – обяснението на отношението между вечност и време, краткият цитиран текст е показателен преди всичко по отношение на една фундаментално „платоническа“ предпоставка, която откриваме и в геометрико-еманативния модел. Това именно е една от предпоставките, срещу които се насочва и постструктуралистка критика на метафизиката, логоцентризма или изобщо онова, което Дерида нарича „платонизъм“, а именно – цялата западна културна и философска традиция ([Derrida 1981](#)) (тук оставяме настрана въпроса, дали исторически нещата стоят именно така, както Дерида схематизирано ги описва). Става дума за диадата образец~образ [paradeigma]~[eikōn] в нейното онтологично и космогонично значение. От всички налични в Платоновото учение предпоставки, това е може би единствената, която без особени проблеми може да бъде инкорпорирана в християнското учение (естествено, с отхвърлянето на предположението, че образецът е нещо външно спрямо демиурга, което той „наблюдава“ и по него твори съответния образ).

Космогонията и космологията на платонизма може да се появява в множество разновидности, но дори и в най-усложнените си форми (например, такава, каквато я откриваме у Прокъл), тя се отличава с тъкмо тази базова характеристика. Въпросната характеристика би могла да бъде открита и в самото учение за идеите, но доколкото Платонов текст върху него не е наличен и доколкото то представлява поради собствените си особености обект единствено на реконструкция, за удобство можем да разгледаме появата ѝ в този пасаж от „Тимей“. В случая е налична опозицията между видимата Вселена и нейния образец. Образецът, който бива наречен още „световна душа“, е изпълнен с живот, съвършен, неизменен и вечен. Съгласно „Тимей“ той също е сътворен от демиурга, но е безтелесен и предхожда телесния си образ⁷. Така онова, което има статут на образец (в случая – душата на света), получава безусловно по-висше битийно положение, а онова, което е образ (тук – тялото) – по-нисше. Образът „радва“ [euphrainei] твореца си, но е невъзможно да получи същите характеристики, с които е бил надарен образа, макар творецът да е „намислил“ [erenoēsen] да го изработи „още по-подобен на образа“ [mallon homoion pros to paradeigma]. Така тялото на света се сдобива със съвършената сферична форма, с известна неразрушимост и с всички останали качества, налични в душата му (действителния Свят), но вторичното, образът, не може да бъде същото като образа. Дефицитът на образа е тъкмо Времето ([Beierwaltes 1985](#):95-96) – доколкото не подобава на вторичното спрямо вечното да бъде също така вечно: „Природата на това живо същество [hē ... tou zōiōu physis] е вечна [aiōnios] и не е било възможно [ouk ēn dynaton] това качество да се даде напълно [touto ... pantelōs prosaptein] на нещо, което е създадено [tōi gennētōi]“ – букв. „не е било възможно това да се придаде/ прикачи на създаденото“. Затова създаденото, породеното получава времева природа, която макар и вековечна, т.е. вечно траеща, все пак подлежи на обратите на времето за разлика от простата вечност на образа си.

Оттук може да бъде подчертан един основен платонически постулат: следходното е винаги по-ущърбно от предходното, причината стои винаги по-високо от своето следствие. Този режим



на отношение, подобно на Аристотеловата еквивокалност, може да бъде най-ясно изведен през отношението образец~образ. В платонически контекст отношението на образец~образ има следователно следните две отлики: 1. то е *образцово* за описание на отношение между две неща, при които се наблюдава едновременно подобие и различие; 2. двете, участващи в отношението, се приемат като отнасящи се към различни степени на битийна интензивност, което резултира в различно оценностяване, т.е. в различно разполагане по битийната йерархия; 3. като резултат от предходното става така, щото отношението образец~образ да се окаже фундаментално за структурирането на еманативните равнища – всяко по-горно е образец на по-долното, така че функционира за него като „ейдос“ в смисъла на *пораждащ модел*. Разгръщането на космическата йерархия е основано върху отношение на подражание ([χρονοῦ ... αἰῶνα μιμούμενου] – времето *подражава* на вечността/ века)⁸. Така пораждащият модел (ейдосът) придава някои от характеристиките си на породеното, но не е в състояние да му предаде всички, затова породеното не му е равно, не би и могло да бъде, а само подобно и дори да е най-подобно [homoiotatos], дори да се стреми да става колкото се може по-подобно [mallon homoion pros to paradeigma], никога не се изравнява с него.

Усложнените еманативни схеми, които не се състоят единствено от свят на идеите и свят на сетивното (както за улеснение и не особено оправдано приемаме, че стои въпросът при Платон), използват тъкмо това отношение на двойно привличане и раздалечаване между предходно и следходно, като предходното приема ролята на причина, а долното – на следствие. Така Плотин различава три ипостаси на битието, а Прокъл – пет или повече, християнското учение ще вижда като поместени между Бога и човека девет чина на ангелите (Дионисий), а в самото човешко пространство – съответстващите девет чина на църковната йерархия. И макар в християнски контекст да е немислимо нещо да се приема за създадено не директно от Бога, а от някакви посреднически инстанции (както в „Тимей“ демиургът създава боговете, а те на свой ред създават останалите души – на демони и хора), все пак йерархичното отношение между битийните равнища предполага транслирането на образа на истината (образца) надолу по равнищата. Така, освен че образува хоризонтални редове, платоническият космос, включително в християнизирания си вариант, образува и вертикални редове. Това своеобразно „капитониране“ между битийните равнища (ако можем метафорично да си послужим с лаконианския термин), което осигурява тяхната скрепеност и не позволява размествания, е именно пананалогичността на света. Действително, още тук виждаме намесата на Аристотеловата понятийна система у по-късните интерпретатори на Платон – в идеята за аналогията като вид отношение на едновременна общност и различие в логосите на две същности. Така от платоническа гледна точка, връзката между образ и образец е матрица за връзката по аналогия или пропорционалност (proportio е латинският термин, превеждащ гръцката [analogia]), както еквивокалността беше отличителна за образа у Аристотел⁹. Тази аналогия се схваща в много широк смисъл, но именно тя позволява античните и среновековни феномени на магията, алхимията, астрологията да намерят добър прием у автори с платонически склонности. Не само заради наследения в средите на Академията вкус към езотерични учения или включване на езотерични елементи в учението. Инкорпорирането на такива културни феномени като магията в традицията именно на платонизма се основава на това базисно схващане за строежа на вселената – дотолкова базисно, че негови последни отеквания откриваме тъкмо в опита да бъде деконструирано от най-модерните мислители на XX век. Наистина, на пръв поглед твърде неправдоподобно изглежда предположението, че логоцентризмът и магията, например, т.е. елемент, който по навик се определя като рационалистичен, и друг, смятан за ирационален и обвързан с безброй суеверия, се нуждат от сходна мисловна предпоставка или най-малкото сходно предразположение на мисленето. Но в действителност магическите практики, особено в средновековния си западен вариант, се основават на предположението за всеобщата обективна свързаност на различни по порядък същности, мислени по модела на тялото и душата или на образа и образаца. Ако една философска космология може да обоснове подобно положение на нещата, а платоническата антична и средновековна представа за вселената прави точно това, то и магията, алхимията, астрологията вече няма да бъдат лишени от „научно“, т.е. рационално основание. Така те няма да се намират в ни най-малко противоречие с математиката, медицината или музиката.

В случая от значение преди всичко е не самата космологична картина, а по скоро фактът, че конститутивно за нея е отношението образец-образ и че то се приема именно като отношение



на известна прилика и известна отлика, т.е. на аналогичност, или пропорционалност.

Обобщение

Изглежда, че платоническата аналогия между образец и образ с лекота образува обща сплав с втората версия на образа у Аристотел, онази, при която образът е първата степен на абстракция на единичната форма от материята. Нека припомним, че описващата я метафора – за восъка и печата – беше употребена в „За душата“ както по отношение на начина, по който се осъществява сетивното познание, така и за да представи тъкмо начина на свързване между душа и тяло. При Аристотел обаче това беше съпроводено от настояването, че душа и тяло са едно *именно* както восъкът не е отделим от отпечатаните в него очертания на пръстена, докато в „Тимей“ се открива тъкмо обратната тенденция – настояването върху факта, че душата е по-първа и по-стара от тялото. Че тъкмо в това се състои разликата между Платоновата представа за сетивните вещи като продукти на по-първа във всяко отношение спрямо тях същност и Аристотеловия хилеморфизъм, едва ли е твърдение, което би изненадало някого. Но не бива да пропускаме все пак факторът на културноисторическата динамика, която се подема от тези най-далечни и всъщност лабораторно дестилирани начала на едно своеобразно учение за образа и ни довежда до средата на петнадесетото столетие.

Излъченият от сетивната вещь образ/ейдос далечно напомня за самостояния образ/ейдос в идеалния свят, който е произвел самата вещь като сетивна. Всъщност тъкмо той е връзката между двете – общите очертания преди или след свързването им с материя (в Платоновия случай преди, а в Аристотеловия – след). Тук образът се оказва пресечна точка на двете мисловни тенденции – в качеството си на точка на свързване на някак, независимо как, йерархизирани битийни равнища. Той е онова, което дава приликите и разликите, въз основа на които се стабилизира космичната структура. Отношенията образец-образ очертават вертикалните сглобки на вселената. Всяко следствие се стреми да подражава на причината си.

Подобие

Някак неусетно се промъква и словото „подобие“. Аналогичният образ вече се основава на някакви прилики и разлики – образецът притежава най-общо качествата, които се откриват и при образа, но в по-голяма степен и по-пълноценно. В същото време, разгледан еквивокално, т.е. като общност на името, образът представлява негацията на ясно дефинираното в образца понятие, което е и сумирано в самото име, така щото по неизбежност образът е длъжен да носи спомена, следата от чертите (начертанията на пръстена) на онова, на което е образ. Макар да демонстрират различни режими на оценностяване, и аналогичната концепция, и еквивокалната, предполагат примат на образца пред образа. В същото време аналогията позволява и известна реабилитация – макар да не е самото нещо, образът му се оказва единственият ключ към достъпа до нещото, особено в определени случаи, в които „нещото“ не е сетивна вещь. Тук следва да бъде подчертано участието на подобие в всяко понятие за образ. Затова в „Тимей“ преводачът е склонен да предава [eikōn] като „подобие“ (демиургът създава някакво „подвижно подобие на вечността“ – [eikō[na] ... kinēton tina aiōnos]), а пък времето директно „подражава“ на вечността ([chronou ... aiōna mimoumenou]).

Бележки

1. Cfr. Plat. Theaet. 191c-195b – използваната от Платон дума за „фигура“ е [sēmeion] ([daktyliōn sēmeia]); появява се и глаголът [sēmainein]; тук в ролята на „материално“ начало



откриваме известната „пластична маса“ [ekmageion], [kērinon ekmageion] ([Бояджиев 1984](#)).

2. Нека тук оставим настрана изключително сложния въпрос за смисъла и статута на това понятие.

3. Cf. De non-aliud, (h XIII) c. XX, n. 90.

4. Тук изключваме Аристотеловото възраждане от XIII и XIV век и разцвета на схоластиката.

5. Подробен анализ на тази концепция в платоническата традиция – [Бояджиев 1984](#).

6. Николай Кузански познава „Тимей“ в превода и коментара на Халцидий, тъй като притежава в личната си библиотека копие от него, понастоящем ръкописът се намира в Лондон. В Cod. Cus. 177 и 178 от библиотеката в Бернкастел-Кус се съдържат останалите притежавани от Николай преводи на платонов диалози – „Държавата“ (прев. на Пиетро Кандидо Дечембрио, завършен 1439; вторият цялостен превод на „Държавата“ след този на баща му Умберто Дечембрио и неговия учител по гръцки Мануил Хризолора от 1402 г.), „Федон“ и „Менон“ в превод на Хенрик Аристип (1154-1156 г.), псевдо-Платоновият „Аксиох“ (в превод на Аламано Ринучино), още една версия на „Федон“ и части от „Федър“ в превод на Леонардо Бруни от Арето. Впрочем, преводът на Халцидий на „Тимей“ стига до откъс 53c по пагинацията на Анри Етиен (установена през XVI век), така че избраният пример с времето като подвижен образ на вечността от 37c-38c следва да е бил познат на латинския Запад от IV век нататък.

7. Cfr. Plat. Tim. 34b-c, преди всичко 34c: „След тялото ние се заемаме да говорим за душата, обаче бог не я е създал след него, понеже свързвайки ги, той нямаше да позволи по-старото да бъде подчинено на по-младото. Ние, които зависим доста от случая, можем понякога да говорим напосоки, той обаче е създал душата по-напред и по-стара от тялото и по рождение, и по съвършенство като господарка и управница на тялото“ ([Платон 1990](#):485); [... ho de kai genesei kai arete¹ proteran kai presbyteran psychēn sōmatos hōs despotin kai arxousan arxomenou synestēsato].

8. За подражанието като дълбинното отношение между идейния и вещния свят, а оттук и на политическия проект на Платон – вж. забележителния анализ на Б. Манчев върху диалога „Софистът“ ([Манчев 2000](#)).

9. Може би е необходимо тук да се предпазим от смесване на аналогията като платонизираща визия за отношенията между битийните равнища и известната „аналогия на битието“ на Тома от Аквино, възлизаща към една по-строга интерпретация на Аристотеловата логика. Тома изяснява начина, по който според него трябва да бъде възприеман смисъла, в който се приписва битие на Твореца и творението, докато платоническите хипотези клонят по-скоро към изтласкване на твореца Бог изобщо извън и над битийната йерархия.

Цитирана литература

- Aristotelis 1974. *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*. London: Oxford UP.
- Aristoteles 2011. *Über die Seele. Griechisch/Deutsch*, herausgegeben von G. Krapinger, Stuttgart: Reclam.
- Beierwaltes, W. 1985. *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Derrida, Jacques. 1981. *Dissemination*. Chicago UP.
- Hankins, James. 1991. *Plato in the Italian Renaissance*. T. 1. (Columbian Studies in the



- Classical Tradition). Leiden: Brill.
- Klibansky, Raymond. 1939. *The Continuity of Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi*. London: The Warburg Institute.
 - Marx, Jakob. 1905. *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel*. Trier: Selbstverlag des Hospitals.
 -
 - Аристотел 1979. *За душата*. прев. М. Марков, София: Наука и изкуство.
 - Аристотел 1992. *Категории*. прев. Ив. Христов, София: Наука и изкуство.
 - Аристотел 2000. *Метафизика*. прев. Ив. Христов, Н. Гочев, София: СОНМ.
 - Бояджиев, Цочо. 1984. „Неписаното учение“ на Платон. София: Наука и изкуство.
 - Манчев, Боян. 2000. Платоновият разрыв: философия срещу поезия. Във: Виолета Герджикова, Николай Гочев, Йоанна Сиракова (съст.), *Symposion, или Античност и хуманитаристика. Изследвания в чест на проф. Богдан Богданов*. София: СОНМ. 117-137.
 - Платон 1990. *Диалози*. Т. 4. София: Наука и изкуство.

За автора

Богдана Паскалева е завършила специалност „Българска филология“ и магистратура „Литературознание“ в СУ „Св. Климент Охридски“. От февруари 2012г. е редовен докторант по теория на литературата към катедра „История и теория на литературата“ в същия университет. Занимава се с преводи и изследване на художествени и научни текстове на Западноевропейската култура в периода от Античността до Ренесанса. Темата на дисертационния труд, по който работи, гласи „Образ, подобие и символ при Николай Кузански“.

Електронен адрес / Email: [bogdana.paskaleva \[at\] gmail \[dot\] com](mailto:bogdana.paskaleva@gmail.com)

Текстът е препоръчан за публикация от научния ръководител на докторанта доц. д-р Тодор Христов

Сподели: [Delicious](#) [Digg](#) [Facebook](#) [Google](#)
[Plus](#) [LinkedIn](#) [Myspace](#) [Orkut](#) [Reddit](#) [StumbleUpon](#) [Twitter](#) [Yahoo](#)

Source URL: <https://naum.slav.uni-sofia.bg/node/1899#comment-0>