

Цочо
Бояджиев

ОТ ПЛИТОН ДО ВИСАРИОН

ФИЛОСОФСКИТЕ ДИСКУСИИ
ОТ ПОСЛЕДНИТЕ ДЕСЕТИЛЕТИЯ
НА ВИЗАНТИЯ



Библиотека

Тезаурус

- | | | |
|------|--------------------------|---|
| № 1 | Уилям Шекспир | <i>Великите трагедии</i> |
| № 2 | Мирча Елиаде | <i>Трактат по история на религиите</i> |
| № 3 | | <i>Книга на мъртвите</i> |
| № 4 | Мирча Елиаде | <i>Шаманизмът и архаичните техники на екстаза</i> |
| № 5 | Мирча Елиаде | <i>Йога. Безсмъртие и свобода</i> |
| № 6 | Леонардо | <i>Трактат за живописиста</i> |
| № 7 | Марина Цветаева | <i>Живот в огъня</i> |
| № 8 | | <i>Попол Вух.
Древните истории на Киче</i> |
| № 9 | Платон | <i>Държавата</i> |
| № 10 | Николо Макиавели | <i>Владетелят</i> |
| № 11 | Освалд Шпенглер | <i>Залезът на Запада, т. 1 и 2</i> |
| № 12 | Джеймс Фрейзър | <i>Златната клонка, част 1 и 2</i> |
| № 13 | Цао Сюецин | <i>Сън в алени покои, т. 1</i> |
| № 14 | Франсоа Волтер | <i>Векът на Луи XIV, т. 1 и 2</i> |
| № 15 | К. Станиславски | <i>Работата на актьора, т. 1</i> |
| № 16 | Барух Спиноза | <i>Етика</i> |
| № 17 | А. С. Бродли | <i>Шекспировската трагедия</i> |
| № 18 | Готфрид Лайбниц | <i>Монадология</i> |
| № 19 | Мишел дьо Монтен | <i>Пътенис</i> |
| № 20 | Валафрид Страбон | <i>За градинарството</i> |
| № 21 | Франсоа Волтер | <i>Философски новели</i> |
| № 22 | | <i>Пътят към мъдростта</i> |
| № 23 | Василий Кандински | <i>За духовното в изкуството</i> |
| № 24 | Дейвид Хюм | <i>Изследване на човешкия разсъдък</i> |
| № 25 | Цочо Бояджиев | <i>От Плитон до Висарион</i> |

Съдържание

Няколко пояснителни думи.....	7
Първа лекция Началото на дискусията за отношението между Платоновата и Аристотеловата философия	9
Втора лекция Началото на дискусията за отношението между Платоновата и Аристотеловата философия (учението за идеите).....	25
Трета лекция Съмнения и опровержения.....	37
Четвърта лекция Отговорът на Плитон	63
Пета лекция Философските възгледи на Плитон	73
Шеста лекция Продължение на дискусията	105

Седма лекция	
Аргументите на Матей Камариотис	113
Осма лекция	
„Хулителят на Платон“	
и неговият опонент	125
Девета лекция	
Философските възгледи на Висарион	149
Литература	179

Няколко пояснителни думи

ПРЕДСТАВЕНИЯТ ПО-ДОЛУ ТЕКСТ СЪСТАВЛЯВА ЛИТЕРАТУРНАТА основа на изнесения от мен лекционен курс пред студенти от специалността *философия* в Софийския университет. Макар че отделните лекции могат да бъдат намерени онлайн в рамките на проекта *E-mediaevalia*, стори ми се редно да предложа и книжен вариант. Разбира се, написаното препредава само схематично реалното съдържание на курса. Неуловима остава живата атмосфера на общуването с аудиторията, в която, за моя изненада и радост, видях и неколцина мои колеги медиевисти. Стилистично текстът следва препоръката на Етиен Жилсон да четем изучавания автор с молив в ръка. Същевременно той донякъде стилизира обсъжданата контроверзия, игнорирайки донякъде църковния, идеологическия, политическия и т.н. контекст на дискусиата. Това е сторено с единствената цел да се изяви максимално собствено философското в интелектуалните противостояния през последните десетилетия на Византия. Надеждата е, че подобен „екстракт“ ще покаже колко всъщност неуместен и подвеждащ е задаваният често, при това с подразбиране на отрицателния отговор, въпрос: „Има ли такова нещо като византийска философия?“ Моите колеги Георги Каприев, Олег Георгиев, Иван Христов, Калин Янакиев, Смилен Марков, Милан Джорджевич вече са утвърдили в изследванията си иманентната философич-

ност на византийската култура. Представеният по-долу текст е скромѐн опит да бѣдат добавени още няколко аргумента в тази посока.

10 март 2016 г.

Първа лекция

Началото на дискусиата за отношението между Платоновата и Аристотеловата философия

НАСТОЯЩИЯТ ЛЕКЦИОНЕН КУРС Е ПОСВЕТЕН на последните драматични десетилетия от развитието на византийската философия. Хронологичните рамки на обсъждания период могат да бъдат очертани съвършено точно. Като начална точка ще ни послужи годината на създаване на съчинението на Георги Гемист Плитон „За различията между Платон и Аристотел“^А, сиреч пролетта на 1439 г. във Флоренция, а като крайна – годината на смъртта на Висарион, 1472 г., когато дискусиите между византийските емигранти в Италия заглъхват и това отбелязва по същество завършека на византийската философия. Своеобразното в този последен епизод от философстването във Византия може да бъде забелязано най-вече в това, че практически всички участници в контроверзията са емигранти в Италия. Тяхното битие на границата между две културни традиции определя в някаква степен тематиката на споровете, използваните източници, езика, а също и стила на

^А Буквално заглавието гласи „За онова, по което Аристотел се отличава от Платон“.

самото противоборство. Всичко това предстои да установим в хода на по-нататъшното изложение.

Началото на тази история, както стана дума, полага Плитон.

Плитон. Живот и съчинения

Плитон е роден около 1355 г. Юношеските си години прекарва в Константинопол, където изучава античните автори, най-вече Аристотел, чиито логически съчинения по-късно коментира, и особено Платон, любовта към когото го стимулира да избере за себе си звучащото по сходен с това на древния философ начин име Плитон (*Plethon*, Пълния), представляващо всъщност своего рода превод на фамилното му име (*Gemistos*), което прочее има и не особено приятната конотация – „Шишкото“. Пак по това време той прекарва известно време в Османската империя, в Адрианопол, който от 1362 г. е в турски ръце, където неговият учител – някой си евреин Елисей – го запознава с учението на Авероес, както и с един странен компендиум от знания и вярвания на източните мъдреци, обединен под названието „зороастризм“. За известно време след това е ученик на знаменития Димитрий Кидонис, преводача на „Сума против езичниците“ на Тома от Аквино. Около 40-та година от живота си Плитон се заселва в столицата на Морейското деспотство, Мистра на Пелопонес, където основава собствена школа и прекарва почти без прекъсване остатъка от живота си. Двукратно придружава император Йоан VIII Палеолог в пътуванията му в Европа с цел да ангажира Запада с подкрепа срещу турската инвазия. През 1437/1438 г. Плитон е член на православната делегация за събора във Ферара и Флоренция. Голяма част от времето си обаче вече възрастният учен посвещава на разговори с фло-

рентинските интелектуалци по въпроси, свързани най-вече с възгледите на Платон и Зороастър. Неговите беседи стимулират Козимо де Медичи да основе знаменитата Платонова академия във Флоренция. През 1441 г. Платон се завръща на Пелопонес и повече не напуска Мистра чак до смъртта си на 26.06.1452 г. През 1466 Сигизмондо Малатеста пренася тленните му останки и ги погребва в Римини, в *Tempio Malatestiano*.

Съчиненията на Платон са многобройни и разнообразни: те засягат проблеми на историята, географията, астрономията, музиката, реториката, граматиката, теологията и, разбира се, философията. По-пряко свързани с последната са следните негови произведения: „Тълкуване на понятията на Порфирий и категориите на Аристотел“, „Коментар върху халдейските оракули“, „Естествени доказателства за съществуването на Бога“, „За съдбата“ (което по-късно влиза в „Законали“), „За добродетелите“, „За различията между Платон и Аристотел“, към което следва да се прибавят и отговорите срещу възраженията на Висарион и Генадий Схоларий, „Законали“, „Свод на ученията на Зороастър и Платон“.

„За различията между Платон и Аристотел“

Съчинението е създадено, както беше споменато, във Флоренция през пролетта на 1439 г. В отговора си до Схоларий Платон пояснява, че това е станало по време на болестта, приковала го към леглото, когато не му било позволявано да става. Това до голяма степен обяснява и стилистиката на изложението. Текстът е структуриран твърде небрежно, трудно е да се проследи някаква строга линия в изложението, темите се изоставят, за да бъдат подхванати по-късно отново, някои от аргументите не изглеждат съвсем убедителни, цитиранията са по памет, не винаги съвсем точни, а и по-късно Платон

очевидно не е сверявал цитатите си. В този смисъл е очевидно пресилено твърдението на Вилхелм Блум, че съчинението е построено „по всички правила на реториката“ и че „външната му форма е безукорна“.

Водещата идея на „За различията“ е да бъдат съпоставени двамата велики философи на древността и да бъде показано превъзходството на Платон пред Аристотел. Това подсказва и самата формулировка на заглавието – буквално: „За онава, по което Аристотел се отличава от Платон“. Внушението е, че Платон е мярата за смислено философстване, така че там, където Аристотел се отличава от своя учител, той очевидно се заблуждава. Посланието е отправено преди всичко към съвременниците на философа от Мистра, най-вече тези на Запад, които, подведени от арабина Авероес (Ибн Рушд, наричан Коментатора, ок. 1126 – ок. 1198), ценят по-високо Аристотел и дори го смятат за достигнал съвършенство в натурфилософията. Тази нагласа противоречи на обичайното за древните – както за елините, така и за римляните – предпочитание към Платон, но и на фактическото състояние на нещата. Така че Плитон си поставя за задача да подкрепи и окуражи малобройните привърженици на основателя на Академията и да възстанови историческата истина. В жанрово отношение „За различията“ представлява смесица от историко-философски анализ и прогласяване на собствената позиция, най-често в подчертано полемичен контекст. В друг разрез съчинението е едновременно апология на Платоновата философия и опит за дискредитиране на модния най-вече в северноиталианските университети аристотелизъм.

II. Първият пункт на различие е в схващането на Бога. За Платон Бог е създателят на всяка духовна и обособена същност, а с това и на целия универсум (Ер. 2, 312e; Тим., 27e–30d). Аристотел (Плитон очевидно се позовава на *Met.* XII 7, 1072b9;

Phys., VIII 6, 258b11, но има и многобройни други референции в Аристотеловите съчинения) не говори никъде за Бога като създател, пренебрегвайки най-значимото дело на Бога и същевременно възхвалявайки далеч по-малозначими неща. Наистина, Стагирит нарича Бога цел и целева причина (Met., XII 7, 1072a26 sqq.), но дори в този случай той схваща Бога единствено като целева причина на движението, не обаче и като такава на битието и същността на отделните неща. По този начин той премълчава най-същественото във всяка смислена философия, но заедно с това и нещо, което е очевидно за здравия разум изобщо.

Оттук Аристотел отрича възможността за създаденост на вечните същности от типа на числата например (Met., XIV 3, 1091a12), предпоставяйки очевидно, че възникването във времето е естествено следствие от възникването по причина: щом дадено нещо има причина за възникването си, то възниква по необходимост във времето. Точно обратното твърди Платон. Когато във „Федър“, 245c–246a, нарича душата невъзникнала (в контекста на едно от знаменитите доказателства за безсмъртието на душата), той има предвид невъзникналост във времето; а когато в „Тимей“, 36e, я обявява за възникнала, това е в плана на каузалността, т.е. в смисъл, че тя има причина за битието си. Така за Платон възникването във времето не е необходимо следствие от възникването по причина. Тъй като Аристотел обаче смята света за вечен, той не може да го схваща като възникнал във времето; и тъй като възникналостта във времето е според него необходимо следствие от каузалната възникналост, той няма как да постулира и никаква причина за невъзникналия във времето – значи и по причина – свят. Следователно няма как да се постулира и Създател на света.

12. Това поражда допълнителни затруднения. Тъй като обособените интелегибилни същности са мислени от Аристотел като двигателят на небесните сфери, то и на Бога – схващан именно като двигател – би следвало да се отреди

отделна сфера и отделно движение. Само че така Бог се приравнява към останалите умопостигаеми същности, които обаче би трябвало да са му подчинени (Met., XII 7, 1072a24–26). Защото различните небесни сфери са тъждествени по субстанцията си – те са непреходни и вечни тела, осъществяващи вечни движения (Met., XII 7, 1072a23; XII 8, 1073a30–32; поради което субстанциално равностойни би трябвало да са и движещите ги умопостигаеми същности. Нелепостта на това схващане е установил и Авицена (Абу Али ибн Сина, 980 – 1037) в коментарите си върху Аристотел, поради което самият той не приписва на Бога небесно тяло или небесна сфера, отличавайки го по този начин именно по субстанция от останалите духовни същности.

II 1. Във втория раздел Плитон се спира на проблема за еквивокалността, омонимността, двузначността – т.е. за това, как се изказва битието. Проблемът за еквивокалността и нейното различие от унивокалността и аналогията е поставен от Аристотел в „Метафизика“, IV 2, 1003a33–b5. Еднозначността е налице, когато, дадено понятие, например „здраве“, се употребява в абсолютно един и същ смисъл; двузначно дадено понятие е, напротив, когато въпреки че думата е една и съща, тя има съвършено различно значение. Тази опозиция не изчерпва обаче всяка ситуация на изказване, защото е възможна и аналогична употреба на понятието, в частност на понятието за битие, т.нар. *analogia entis*, която средновековната схоластика използва пълноценно. Една добра формулировка в теологичен контекст дава 806-о постановление на Четвъртия латерански събор от 1215 г.: „Не бива да се говори за сходство между Създателя и творението, ако в същото време не се укаже и забележимото несходство помежду им.“

Та в „Категории“, 10b27, Аристотел твърди, че когато една вещь е в по-голяма степен причастна на битието, а друга му е в

по-малка степен причастна, то битието се приписва на едната и другата еквивокално. Само че това е очевидно нелепо. Защото „бялото“ на снега няма друго значение от „бялото“ на вълната; а това, че едни числа са по-първи от други, не означава, че названието „число“ се отнася към тях по различен начин; също и елементите, които са първи и прости, са „субстанции“ в същия смисъл, в който „субстанции“ са и съставените от тях тела. Във всички тези случаи не може да става дума за еквивокалност, двузначност, и никой досега не е твърдял подобно нещо, с изключение на Аристотел.

II 2. Еквивокалност няма и при обозначаването на рода и подчинените нему видове и индивиди: названието „човек“ се изказва както като родово наименование, обозначаващо човечовостта, така и като определение на отделния човек, но в двата случая не боравим с различни понятия; така и названието „живо същество“ се отнася в едно и също значение към рода живо същество и към видовете живи същества, както и към отделните индивиди.

II 3. Това е валидно в максимална степен за битието. Защото няма такова нещо, за което да не се изказва категорията „битие“. Битието е присъщо на всяко нещо и следователно то не би могло да бъде употребявано в различни значения за различните неща, тъй като в такъв случай би било проблематизирано единството на универсума. Ала самият Аристотел многократно настоява върху това единство, управлявано, прочее, от един властелин (Homer, II., II 204, apud Aristotelem, XII 10, 1076a3). Но очевидно е, че ако на отделните неща се приписва битийност в различен смисъл, то няма как да се удържи съществуващото като едно.

III 1. Напълно нелепо е и схващането на Аристотел за отношението между общото и отделното. Той смята безусловно общото за по-малоценно от отделната част, разглеждайки – в

„Категории“, 5, 2a11–19 – като субстанции в собствения смисъл на думата отделните неща, а видовете и родовете форми като само вторични субстанции или същности. Ако субстанцията според него самия е „във висша степен съществуващо“ и ако, от друга страна, общото е по-малко от отделното, то общото би трябвало и да е съществуващо в по-малка степен. Това е, наистина, в „тренда“ на Аристотеловото философстване, който се изразява в стремежа му да разруши единството на универсума и да раздроби битието. Плитон отказва да следва Аристотел в това му схващане именно поради убеждението, че Бог е създал универсума не заради отделния човек, ами заради цялостта на човечеството, сиреч заради цялостната човешка природа; а и за него безусловно валиден е Платоновият принцип – от „Закони“, 10, 903c, – че частта е заради цялото, а не цялото заради частта. Самият Аристотел признава, че науката за цялото стои по-горе от науката за отделните части, сиреч че знанието е по същество знание за общото (срв. „Втора аналитика“, I 24, 86a3–4, и „Метафизика“, VI 1, 1026a30–33). Но тя няма как да е по-висша, ако няма за предмет в по-голяма степен съществуващото, а значи и по-доброто. Аристотел обаче не се спира и пред очевидни противоречия.

III 2. Сходна е и следната теза на Стагирит: че общото е материята, а отделното – формата. Истина е точно противоположното: цялото е общото, отделното е частта; формата определя по-скоро общото, нежели частите; и общото е в по-голяма степен действителност, нежели частите. Общото съдържа действителността в пълнота, поради което то е свършено, докато частта е несвършена и съдържа само отчасти действителността на общото си определение. Защото общото съществува актуално и в себе си, и обема всички частни неща, докато отделното, ако и да съществува действително само по себе си, не съдържа в себе си общото в универсален смисъл, ами само доколкото последното му е присъщо като негова характеристика.

Следват няколко частни въпроса – за отношението между сетивновъзприемаемото и сетивното възприятие: сетивно-възприемаемото, противно на Аристотеловото твърдение, не може в действителност да предшества сетивното възприятие, ами съотнесеността им предполага тяхната едновременност (III 3); за утвърдението и отрицанието при противоречивите изказвания (III 4); за статута на средния термин в силогизма (III 5). За породената във връзка с III 4 дискусиата ще стане дума по-нататък.

IV. След което Платон се обръща към проблема за душата. Този проблем, разбира се, следва да бъде обсъден от хоризонта на онтологията, сиреч от гледна точка на битийната структура на универсума. Този подход е автентично платонистки. И така, Платон в „Държавата“, б, 509b, но и Плотин в „Енеади“ V 5, б и т.н., полага единното „отвъд същността“, *epekeina tês ousias*, като при него същност, възможност и действителност (*ousia, dynamis, energeia*) не се различават. Следващите това свръхбитийно единно чисти духовни същности, идеите, вече изявяват различеност между същност и действие; но не и такава между възможност и действителност, понеже те са неподвижни и, значи, в тях няма никаква потенциалност, която да преходи в актуалност – доколкото тъкмо това прехождане от възможност в действителност е и движението; ами те имат всичко, което притежават винаги в действителност. На третата степен на битието – душата – вече са различни същност, възможност и действителност: понеже душата прехождат от едно познавателно съдържание към друго, а и от мислене към немислене и обратно; поради която тя познава съществуващото не винаги актуално, ами в повечето случаи само потенциално.

IV 1. Само че Аристотел в „За душата“, I 3, 406a2, обявява душата за неподвижна. Това е вярно единствено ако става

дума за движението по място; но доколкото той не уточнява за какъв вид движение става дума, твърдението му не е коректно. При това той не прави горното различаване – между същност или субстанция и действие (*De anima*, III 5, 430a18); което е нелепо, тъй като в такъв случай, спре ли да мисли, душата би трябвало да погива, а започне ли отново да мисли, тя би трябвало да се възражда.

IV 2. Аристотел си противоречи още, признавайки, от една страна – в „За раждането на живите същества“, II 3, 736a32 sqq., – че човешкият интелект предхожда тялото, но отричайки, от друга страна Платоновото учение за познанието като припомняне. Само че, ако интелектът е наистина съществуващ преди тялото, нима той е бил тогава немислещ, сиреч непритежаващ познавателната си способност и, следователно, определени познавателни съдържания? И нима, встъпвайки в тялото, той не ги е забравил, поради което е и необходимо те отново да бъдат актуализирани в него, сиреч да бъдат припомнени?

IV 3. Особено укоримо у Аристотел е обстоятелството, че той не извежда нравствените импликации от собствено-то си учение – в „За душата“, I 4, 408b19–20, и „Метафизика“, XII 3, 1070a24–27 – за непроменливия и вечен човешки ум. В „Никомахова етика“, където става дума именно за основанията на нравственото поведение на човека, той изобщо не споменава за този вечен ум, съставляващ същностното в човека и, следователно, определящ автентичната цел на човешкия живот. Неглижирайки този същностен компонент на човешкото битие, Аристотел – поне съгласно тълкуването на смисъла на неговите възгледи от Александър Афродизийски – изповядва смъртността на човешката душа, а с това отрича и идеята за задгробните въздаяния за стореното в земния ни живот.