

## ПОНЯТИЕТО *ΙΞΑΪΦΝΗΣ* В ЕΠΙΣΤΕΜΟΛΟΓΙΑТА НА ΠΛΑΤΟΝ

СЕВЕРИНА СТАНКЕВА

---

**ABSTRACT:** *Εξαίφνης* in Plato's epistemology. The paper aims to analyze the various appearances of the Greek word *ἐξαίφνης* in Plato's text corpus that relate to his epistemology. It regards these appearances as linked to the ontological usage of the term in the dialogue *Parmenides*, commonly translated as *the instant*, and claims that *ἐξαίφνης* plays a crucial role in obtaining knowledge of both ideas themselves and the overall cosmic structure. The epistemological moment of *the instant* is seen as analogous to the unfolding of the meta-being principle of the One in Many and as made possible by the consubstantiality of the object with the subject that sets an erotic inquiry to long-term intellectual training. The training results in an extraordinary act of knowledge that is pointed out as illumination – a revelation of higher substances that is simultaneously temporal and atemporal, and anamnesis – a restauration of the whole hierarchy of the universe.

**KEYWORDS:** Plato, illumination, instant, training, epistemology, eros, knowledge, anamnesis, ideas, *exaiphnes*

---

Настоящото изследване има за цел да разгледа употребите на понятието *ἐξαίφνης* в Платоновата философска система, които имат особена роля, що се отнася до епистемологията. То се стреми да покаже, че *ἐξαίφνης* в позитивния си смисъл бележи автентичния акт на познание – осъществяването на илюминацията, чрез която човешката душа се докосва до битийното измерение на идеите, вижда истината, *що-то* (*τὸ ὄν*), вместо *какво-то* (*τὸ ποῖον*) на познаваемия предмет. Из-явява-нето на идеите е едновременно темпорално, доколкото познанието се осъществява във времето, и атемпорално – доколкото същностите, които се разкриват, са извънвремеви.

Мигът на *ἐξαίφνης* в субекта е аналогичен на разгръщането на свръхбитийното единно в множественост, което задава онтологичния принцип на целия космос. Осъществяването му, както на онтологично, така и на епистемологично ниво, не е резултат от свободна воля, а става по необходимост. В познаващия *ἐξαίφνης* се поражда от субстанциалното единосьщие на субекта с

обекта, което задава в субекта еротичен стремеж към продължителна интелектуална подготовка.

### Ἐξαίφνης извън Платон

Гръцкото наречие ἔξαίφνης (exairhñēs) е съставено от представката ἔξ (ex), която в широк смисъл се използва като „извън от” или „далеч от”, и наречието αἴφνης (airhñēs) – „несъзнателно”, „внезапно”. В пълния текстови корпус на Платон то се среща 36 пъти<sup>1</sup> и се превежда най-често като *изведнъж; внезапно; веднага*. За да се очертае ясно спецификата на понятието в Платоновата философска система, е необходимо първо да се разгледа неговата нефилсофска употреба. В литературата преди Платон ἔξαίφνης маркира неочакван и неблагоприятен обрат на съдбата. В *Илиада* се употребява 2 пъти : 1) в песен XVII при изнасянето на трупа на Патрокъл:

*Носеха тъй Менелай с Мериона трупа от полето  
право към гладките кораби в стана. След тях се разпали  
яроствна битка тъй, както пожар, ненадейно избухнал  
в град обитаван, бушува стихийно; и къщите рухват  
цели в сияние ярко, че вятърът с бяс го раздухва;<sup>2</sup>*

2) в песен XXI при разделянето на троянците, поради гнева на Ахил:

*[...] Троянците с викове гръмки  
плаваха в разни посоки, въртени от водовъртежи.  
Както безброй скакалци от развихрен пожар се разлитат,  
право в река се нахвърлят, че неизтощимият огън,  
лумнал внезапно ги пари и те във водата се гмурват.<sup>3</sup>*

Омир използва ἔξαίφνης, за да изрази непредвидена кулминация на една повествователна рамка и в същото време да се постави началото на друга такава. При 1) трупът на Патрокъл е „спечелен”, но битката не утихва, а се разгаря с нова сила. При 2) победата на троянците изглежда сигурна, но намесата на Ахил

<sup>1</sup> J Cimakasky, *All of a Sudden: The Role of Ἐξαίφνης in Plato's Dialogues* (Doctoral dissertation, Duquesne University), 2014, Retrieved from <http://ddc.duq.edu/etd/68>, p.5

<sup>2</sup> Омир, *Илиада*, прев.: А.Милев, Б.Димитрова, София, изд. „Народна култура”, 1969, п.XVII, 735-740

<sup>3</sup> Пак там; п.XXI, 10-15

обръща развоя на събитията в полза на гърците. И в двата случая понятието е придружено от фигурата на огъня в негативната му конотация. Огънят е стихия — явление, неподлежащо на човешки контрол. Тук е подчертана деструктивната ѝ страна. Огънят е изобразен като непредвидимо и заплашително събитие с пагубни последствия. Така освен идеята за неочакваното раз-граничение между два съдържателни епизода, присъства и идеята за неблагоприятно интензифициране на следващия спрямо предходния.

Авторите след Омир запазват зададеното в *Илиада* значение. В гръцката трагедия негативното интензифициране личи най-отчетливо. Например, Софокъл използва ἑξάιφνης за да опише настъпването на вихъра, след който стражата вижда приведената над трупа на Полиник Антигона:

*И изведнъж изви се бурен вихър,  
небесен бич, и с прах застла полята,  
обрули на дърветата листата  
и затъмни небето. Зажумели,  
ний чакахме да мине урагана,  
от боговете ни изпратен. И когато  
най-сетне той премина, ний съзряхме  
приведена над трупа таз девойка  
да плаче и нарежда [...]»<sup>4</sup>*

В текстовете на съвременниците на Платон понятието придобива различен смисъл. Тукидид и Ксенофонт го използват за описание на непредвидимите обрати по време на война, които не са продиктувани от някаква външна спрямо човека сила/стихия, а са плод на умели военни тактики. ἑξάιφνης започва да се свързва с познатото и, макар че запазва трансформативната си страна, губи интензитета на негативната си конотация. При Тукидид дори има пасаж, в който понятието е свързано с придобиването на познание. В *История на Пелопонеската война* Спартанският цар Агис е внезапно покосен<sup>5</sup> от идеята да промени изцяло досегашната си военна стратегия.

<sup>4</sup> Софокъл, *Антигона*, прев. П. Славейков, София, сп. „Мисъл“, 1893, Втори епизод

<sup>5</sup> Тукидид, *История на Пелопонеската война*, прев. М. Мирчев, София, изд. „Наука и изкуство“, 1988, 5.65

Платоновото ἐξάφνης синтезира частично двете предишни значения — запазени са идеите за рязка промяна, проявяването на надчовешки същности и обвързването му с познавателния процес. Има и нещо изцяло ново – издигането му до онтологическо равнище.

### Ролята на ἐξάφνης в процеса на еманацията

Най-известните употреби на ἐξάφνης са първите три от диалога Парменид:

*-Няма ли следователно да бъде нещо необикновено онова, в което то ще се намира, когато се изменя?/ -Кое е то наистина?/ -„Изведнџж”. Понеже това „изведнџж”, изглежда, означава нещо такова, от което се осъществява изменението в двете посоки. Действително от покоя — докато е в покой — не може да започне изменение, нито пък изменение може да се осъществи от движението, докато трае, а това необикновено по своята природа „изведнџж” се помещава между движението и покоя, намирайки се извън всяко време; и именно по посока към него и от него движещото се се изменя в покой и покоящото — в движение.<sup>6</sup>*

Този пасаж, обозначаващ стандартно като завършващ втората хипотеза (142b—157b) от упражнението (γυμνασθῆναι), което предлага Парменид, е предмет на множество коментари, поради своята онтологическа важност. В него се разкрива еманацията на единното в множественост, която се преповтаря във всички подолни пластове на съществуващото.

За да се разбере еманацията, са необходими няколко думи за самото единно. Единното във философията на Платон е принципа на битието, неговото архé. Именно поради това, то самото е *отвъд същността*<sup>7</sup>, не е битие, а нещо свръх-битийно, обуславящо битието. В неразгърнат вид, в неговата едно-вост, то е самодостатъчна трансцендентна тоталност. Но всеки принцип е *принцип-на-нещо-друго*<sup>8</sup>. Следователно, реализацията на единното по необходимост изисква наличието на нещо, което да е принципирано от него. Още повече, доколкото това

<sup>6</sup> Платон, Диалози т.4: Парменид, прев. Ц. Бояджиев, София, изд. „Наука и изкуство”, 1990, 156d

<sup>7</sup> Платон, Диалози т.3: Държавата, прев. А. Милев, София, изд. „Наука и изкуство”, 1981, кн. VI, 509b

<sup>8</sup> Платон, Диалози т.4: Платоновата диалектическа онтология., Ц. Бояджиев, София, изд. „Наука и изкуство”, 1990, Платоновата онтология като диалектика, стр.34

нещо е тъкмо друго на единното, то трябва да бъде множествено. Но отвъд единното няма нищо друго. Как тогава възниква множествеността?

До появата на ἐξάιφνης, единното е видяно 1) като носител на изцяло негативни характеристики в хипотеза 1 (137c–142a) и 2) като носител на всички възможни характеристики в хипотеза 2 (142b–157b). Единното е хомогенност и неразличимост, която носи в себе си, както всички положителни, така и всички отрицателни характеристики. Наличието на противоположностите вътре в самото него издава диалектичката му природа – „напрегнатостта” между тях притежава двигателна сила. За да създаде множественост, единното поставя самото себе си като друго. Еманацията става именно изведнъж. Изведнъж в единното зейва пропаст от лишеност, метафизическа празнота, която то започва да запълва с множество прекрасни изваяния<sup>9</sup>. Понеже то разгръща себе си из себе си и чрез себе си, не става въпрос за творение в чистия смисъл на думата. Творението, макар и да съдържа нещо от твореца си, не е еднакво по същност с него. При Платон единното пронизва вертикално целия създаден от него космос. Светът е единното в неговата разгрънатост. Това разгръщане е каузално, не темпорално, доколкото времето (за което свидетелства *Тимей* 37d), възниква едва със създаването на сетивния свят, т.е. в „началния” момент на времето, еманацията вече е осъществена.

Актът на еманация е неволеви. Не съществува разум, който да го диктува. Осъществяването става по необходимост, заради самата природа на принципа, която е блага. Единното създава космос, заради аксиологическото му превъзходство пред хаоса:

*...редът е положително по-добро от безредието. Не е възможно най-добрият да върши друго освен най-красивото.*<sup>10</sup>

Чрез ἐξάιφνης, се постига чудото, което се струва невъзможно за Сократ в първата част на диалога:

*подобното само по себе си е неподобно, а неподобното — подобно*<sup>11</sup>.

Диалектичката природа на единното задава принципа на всичко останало в

<sup>9</sup> Пак там

<sup>10</sup> Платон, *Диалози т.4: Тимей* прев. Г. Михайлов, София, изд. „Наука и изкуство”, 1990, 30b

<sup>11</sup> Платон, *Диалози т.4: Парменид*, прев. Ц. Бояджиев, София, изд. „Наука и изкуство”, 1990, 129b

космоса. Всяко нещо, независимо в кой от слоевете на съществуващото се намира, съществува като едно-и-много. В това няма противоречие, поради двупосочността, която просеката на ἐξάφνης позволява. Така например, идеята е едно, доколкото носи характеристиките на елейското понятие за битие – вечност, самотъждественост, покой, но и много, като част от йерархичния битиен слой на идеите.

Платоновата употреба на ἐξάφνης рязко се различава от всекидневната такава на горепосочените антични автори. Запазени са елементите на трансформативност и внезапност. Съдбовността е демитологизирана. Тя вече не е *fatum*, който определя човешкия живот случайно, без гарант, а необходимост, която е едновременно онтологическа и етическа. Понятието получава изцяло нов статус – превръща се в условие за изграждането на самия космос. Негативната конотация е заменена с изцяло позитивна такава, поради благата природа на пораждащия принцип. Затова и появата на ἐξάφνης вече не бележи нещо злокобно, а *необикновено*.

Разглеждането на ἐξάφνης в разгръщането на първопричината е необходимо в едно изследване на епистемологичните му употреби, поради обстоятелството, че при Платон отговор на въпроса за истинното познание, както и на всички останали философски въпроси, се дава на онтологическо равнище. Единното задава съществуването като космос, в който всяка отделна част има свое строго място по вертикала. Душата като център на осъществяване на познанието се помещава между света на идеите и сетивния свят. Средното ѝ положение ѝ дава възможност да се движи – да низхожда към вещественото и да възхожда към битийното.

Непосредственият наглед на душата е сетивният свят в неговата многообразност и неустойчивост. Но сетивният свят сам по себе си не може да бъде предмет на познанието, защото е зависим от нещо извън себе си. Той е сянка на света на идеите. Сянката е особена ефимерност, която не съществува самостоятелно, а е пряко зависима от хвърлящия я предмет. Сянката-сама-по-себе си е невъзможна. Тя е винаги сянка-на-нещо. Още повече, тя представя

---

изкривено предмета, чиято сянка тя е. Затова, познанието, което може да се извлече от нея, е само вероятно. Тъй като стремящият се към познание, се стреми към истината, не към вероятността, той трябва да отиде отвъд сетивното. Сетивният свят има стойност, защото функционира като опорна точка, нулата, която дава начало на редицата. Сянката като от-ражение, свидетелства за наличието на нещо, което отразява — реализира от-членяването на идеите като светлинно изваяние и истинно битие. В този смисъл сетивният свят не е морално зло и абсолютна лишеност. Квази-битийността му свидетелства чрез причастността си към-нещо-друго, че това друго съществува под някаква форма, която именно хвърля сянката. Още повече, това друго е именно ноетичният космос — истинският предмет на познанието. Автентичният акт на познание, следователно, е движение нагоре.

### Упражнението (γυμνασθῆναι) като метод за достигане до познание

Правилната си посока душата не може да разбере случайно или насила. За това свидетелства първата употреба на ἐξάιφνης в *Мита за пещерата* от седма книга на *Държавата*:

*-Представи си сега — продължих аз, — че настъпи за тях освобождаване от оковите и излекуване от неразумността независимо каква е тя, щом по природа я имат; ако някой бъде освободен от оковите и бъде заставен веднага да се изправи, да раздвижи шията си и да ходи, да погледне към светлината, нали когато прави всичко това, той ще усети болка, а поради блясъка нали ще бъде безсилен да гледа право ония неща, чиито сенки дотогава е гледал?*<sup>12</sup>

Внезапното освобождение на затворника не резултира в познание, а в повторно връщане към заблудението. Така Главкон, отново чрез ἐξάιφνης в пета книга твърди (453c), че не може веднага да намери аргументи срещу тезата на Сократ.

Същото прави и Хермоген от диалога *Кратил*:

*Не виждам, Сократе, как трябва да се възрази на думите ти. Но все пак не е и лесно така изведнъж да им се повярва. Струва ми се, че така бих ти*

<sup>12</sup> Платон, *Диалози т.3: Държавата*, прев. А. Милев, София, изд. "Наука и изкуство", 1981, кн. VII, 515d

повярвал повече, ако би ми посочил какво ти наричаш правилност на името по природа.<sup>13</sup>

До познанието се достига чрез следване на определен философски методологически път. Този път в частност е *упражнение* (γυμνασθῆναι), аналогично на осъщественото от Парменид в едноименния диалог:

*Но ако искаш да се поупражняваш по-добре, трябва да сториш още и следното: да разгледаш следствията от хипотезата си не само когато приемаш нещо за съществуващо, но и когато приемаш същото това нещо за несъществуващо.*<sup>14</sup>

Но е и упражняване, доколкото не се осъществява еднократно, а изисква дълготрайни и нестихващи усилия. Отново в *Държавата* се описва как кралят-философ:

*трябва да върви по дълъг път и не по-малко да заляга в учението, отколкото в гимнастиката.*<sup>15</sup>

В диалога *Алкивиад* Сократ съветва събеседника си да направи същото:

*Първо се упражни, щастливецо, и преди да се отдадеш на политическото поприще, научи, каквото трябва да научиш.*<sup>16</sup>

Упражнението по същността си представлява опит за достигане на истината. Знанието за истината е отиване отвъд флуидността на ставането към устойчивостта на битието. Но за да се разбере това, първо трябва да се покаже защо сетивният свят не е носител на познание. Неслучайно в *Теетет* първата проиграна хипотеза (151e-187b) при търсенето на определение на знанието е именно *знанието е усещане*. След като се докаже неговата несъвместимост с търсенето, се преминава към все нови и нови определения, докато истината за знанието, и то за знанието само по себе си, не за знанието на нещо, се открие. Често упражнението завършва апорийно и това е не само неизбежна и необходима стъпка към истината. Защото първата цел на упражняването като процес е осъзнаване на немощта, както на инструментите за познание — име,

<sup>13</sup> Платон, *Диалози т.2: Кратил*, прев. Г.Михаилов, София, изд. "Наука и изкуство", 1979, 391a

<sup>14</sup> Платон, *Диалози т.4: Парменид*, прев. Ц. Бояджиев, София, изд. "Наука и изкуство", 1990, 136a

<sup>15</sup> Платон, *Диалози т.3: Държавата*, прев. А. Милев, София, изд. "Наука и изкуство", 1981, кн. VI, 504d

<sup>16</sup> Платон, *Диалози т.2: Алкивиад*, прев. Б.Богданов, София, изд. "Наука и изкуство", 1979, 132b



словесно изражение, образ, така и на самото знание, получено от тях. Знанието от тези инструменти, за което свидетелства *Седмо писмо*, е знание за какво-то (τὸ ποῖον) на предмета, т.е. представлява описание и поставяне на предикати. Истинското знание е знание за същността, за битието на предмета, за неговото *що-то* (τὸ ὄν). Следователно, следващата цел на упражняването е схващането на същината на предмета на знанието. Така в пасажа, наричан *Аналогия на разделената линия* от шеста книга на *Държавата*, се описва как разумът, преминал през предметите от видимия род и през *разсъждението* (δίαισις), което се ползва от образите на тези предмети, започва да :

*прави предположенията не като начални, но като действителни предположения, т.е. като стъпала и опори, за да стигне до непредполагането, до началата на всички неща; като докосне това начало и като се придържа към всичко, с което то е свързано, разумът стига до заключение, без да си служи по някакъв начин с нещо чувствено, но си служи само с идеите в техните взаимни връзки и завършва с тях.*<sup>17</sup>

Именно упражнението от този вид е извършеното от Парменид.

В *Мита за пещерата*, втората употреба на ἐξείφις (516a) също препраща към упражняването. Освободеният затворник не може веднага да започне да съзерцава истинските предмети. Необходимо е най-напред продължително да изучава сенките, след това предметите, хвърлящи ги, докато най-накрая стигне до самото слънце. Но за да бъде насочена душата в правилната си посока, е необходимо тя да бъде „изтеглена” нагоре от пещерата. За упражнението е нужен учител, който да следи курса на учещия се. Въпреки безспорната нужда от самоанализа<sup>18</sup>, упражнението не може да се осъществи изцяло еднолично. То се разгръща в диалог учител-ученик. Ролята на учителя е строго майевтическа. Чрез въпросите, с които ръководи посоката на учещия се, учителят не преподава знание. До знанието се достига индивидуално. Учителят служи само за да изроди плода от семето, което вече е засято в душата на учещия се.

<sup>17</sup> Платон, *Диалози т.3: Държавата*, прев. А. Милев, София, изд. „Наука и изкуство”, 1981, кн. VI, 5011c

<sup>18</sup> За самоанализата в Платоновата философия виж М. Ortíz de Landazuri, *The Development of Self-Knowledge in Plato's Philosophy*, *Logos: Anales Del Seminario de Metafísica* 48, 2015, p.123-140

### Единосъщие на познаващ и познавано

За да може да се премине успешно през всички етапи на упражнение, е необходимо ученикът да изпитва нестихващ стремеж към познанието, който да тласка душата му нагоре и да не му позволява да се откаже от търсенето. Преди да разгледаме този стремеж, е необходимо да обърнем внимание на душата, в която той се проявява. От *Седмо писмо* разбираме, че само определени души са способни да се докоснат до познанието:

*Развеждането през всички тях<sup>19</sup>, като преминава нагоре и надолу към всяка една, мъчно поражда знание за доброто по природа у добрия по природа. Ако пък се роди лош, каквото по природа е състоянието на душата на повечето хора, спрямо ученето и така наречените нрави, а в друго е развалена, дори Линкей не би накарал такива хора да прогледнат. С една дума, нито схватливост, нито памет биха накарали несродния с предмета [да прогледне] — защото по начало той не се явява в чужди му състояния.<sup>20</sup>*

Познанието е възможно само за нравствено извисени души, защото самия му обект е добро и светлина. Тук експлицитно срещаме Емпедокълвата идея, че подобното се познава с подобното. Срединното положение на душата я прави едносъщна, както със сетивния свят, доколкото е в тяло, така и с ноетичния, доколкото за нея е възможно да достига до идеите. Познаващият, бидейки по природа добър, е в някакъв смисъл сроден с познаваното. Но търсецията знание все още не е знаещ, защото в противен случай не би търсил изобщо :

*Нито този, който знае, би се заел да търси — защото той си знае и съвсем не му е притрябвало никакво изследване, — нито пък този, който не знае, защото той не знае какво да търси.<sup>21</sup>*

Търсецията не може да се стреми да познае нещо, което не познава изобщо, но може да се стреми да познае нещо, което вече познава по някакъв начин, по

<sup>19</sup> Четирите познавателни инструмента, споменати по-горе

<sup>20</sup> Платон, *Седмо писмо*. Платон поздравява роднините и съмишлениците на Дион, прев.:С. Терзийски, „Критика и хуманизъм”, 2002, кн.13, с. 207-231, 343е-344а

<sup>21</sup> Платон, *Диалози т.2: Менон*, прев. П. Димитров, София, изд. ”Наука и изкуство”, 1979, 80е

друг начин.<sup>22</sup> От една страна, може да се каже, че душата вече познава идеите по някакъв начин, защото познава причастните им сетивни вещи, т.е. познава образите на идеите, но не и тях самите в тяхното битие. От друга, поради добрата си природа, доколкото тя е зададена каузално преди всяко сетивно възприятие, попадайки в тяло, душата вече има потенциала да разпознае сетивното като сянка и да се извиси до истината.

### **Ерос и илюминация**

Добрата по природа душа преминава успешно през упражнението, поради това, че в нея се наблюдава нестихващ стремеж към познанието. Този стремеж по естеството си е изцяло еротичен. В *Мита за андрогините* от *Пирът* Аристофан разказва как, разделени от Зевс, хората са обречени да търсят сливане със загубената си половина. Това може да се тълкува, от една страна, в контекста на междучовешката любов като търсене на съвършения партньор, но от друга, притежава по-висок алегоричен смисъл. Възможно е разделянето да се интерпретира не като разделяне на една душа в две тела, а като отделяне на онтологически, аксиологически и етически превъзхождащата част на душата от по-горния пласт, поради пропадането и в сетивния свят. Сливането със загубената половина е съответно сливане на висшата част на душата с единосъщния и ноетичен космос. Стремежът към сливане е еротичен, защото душата, подобно на Ерос, е демонична природа, чийто топос е срединен. Тя е сигурна в съществуването на обекта си и желае да го обхване изцяло, да е неразличима от него, без все още да знае какъв е той всъщност.<sup>23</sup> Ерос служи като двигател, задвижващ душата нагоре към истината.

Че стремежът към познание е еротичен, свидетелства разговорът на Сократ и Главкон от *Държавата* за това кого можем да наречем философ:

<sup>22</sup> Julius M. E. Moravcsik, *Learning as Recollection, Plato, vol. i: Metaphysics and Epistemology*, Anchor Books, Doubleday, 1970, p. 57; За тезата, че душата може да се стреми да познае нещо, което изобщо не познава предварително, виж G. Fine, *Inquiry in the Meno, The Cambridge companion to Plato*, Cambridge University Press, 2006, p.200-226

<sup>23</sup> A.Geier, *Eros In Plato, Philosophy Now* 85, 2011, p.17

*-Отговори сега с да или не: кого ние смятаме за желаещ нещо: дали този, който желае цялото от желаното, или този, който желае една част, а друга не желае от предмета на желанието?/-Който желае цялото — отговори той./-Нали и за философа ще кажем, че той обича мъдростта, но не една или друга част от мъдростта, а цялата?/-Вярно.<sup>24</sup>*

Фило-софът е средище на желанието за обхващане на мъдростта в нейната цялост. Тази обвързаност на еротичното и епистемологичното се наблюдава и в четирите употреби на ἐξάφνης в *Пирът*. Автентичният момент на ерос – разбулването на красивото само по себе си — е описан от Диотима по следния начин:

*Когато един човек бъде обучен до тази степен в областта към любовта, наблюдавайки в правилна последователност красивите неща и достигайки вече до края на този път към любовта, внезапно ще види нещо дивно красиво по същност, това именно, Сократе, заради което са били полагани всички по предишни усилия: първо, че то съществува вечно и нито възниква, нито загива, нито расте, нито чезне; после, че не е в едно отношение или в един момент красиво, а в друго отношение или в друг момент грозно, нито е красиво спрямо едно, а грозно спрямо друго, нито пък е красиво на едно място, а грозно на друго, че за едни е красиво, а за други грозно.<sup>25</sup>*

За да постигне желаното достигане до любовта, влюбеният трябва да мине през упражнението, което започва от множеството красиви неща и стига до красотата сама по себе си, която именно е неин обект. Още повече, достигайки до красотата, той се слива с нея, става *безсмъртен*<sup>26</sup>. Обектът и субектът на познание стават неразличими, благодарение на еротичното желание на субекта. Затова и Сократ завършва речта си с твърдението, че за добиването на благото, т.е. на познанието:

*никой не би намерил лесно по-добър помощник на човешката природа от Ерос.<sup>27</sup>*

<sup>24</sup> Платон, *Диалози т.3: Държавата*, прев. А. Милев, София, изд. "Наука и изкуство", 1981, кн. V, 475b-c

<sup>25</sup> Платон, *Диалози т.2: Пирът*, прев. Г. Михайлов, София, изд. "Наука и изкуство", 1979, 210e

<sup>26</sup> Пак там, 212a

<sup>27</sup> Пак там, 212b

Това преминаване от множествеността на сетивните вещи към единството на тяхната идея, което се случва *внезапно*, е аналогично на *изведнџж*-случващото се поставяне на единното като множественост.<sup>28</sup> То не се случва спонтанно, а по необходимост. Спонтанността имплицира наличието на свободна воля, а идеята за такава липсва в Античността. Мигът на *изведнџж* е непредвидим при ограничено познание, но не е случаен. Субектът, пригоден да познава, неминуемо стига до познанието, защото еротичния му стремеж му пречи да се откаже от търсенето. Но той осъзнава това едва след достигането до търсенето.

Сливането е едновременно темпорално, доколкото познавателният субект е във времето, и атемпорално – защото той се слива с извънвремевите същности на идеите. Познанието като резултат от това сливане, е едновременно анамнеза и илюминация. Анамнеза е, защото душата, чрез докосването си до света на идеите, реставрира цялата космична йерархия. Познанието, в такъв смисъл, надскача обекта си, защото се връща обратно нагоре до самото единно. Въпреки че за последното, за което свидетелства Плотин<sup>29</sup>, може да се говори само символно, то бива съзряно в качеството си на светлинен източник, чиито лъчи са основание за целия космос и пронизват всичките му пластове. В този смисъл познанието е и илюминация, защото именно *изведнџж*, т.е. с един акт, слънчевото изваяние се разкрива в душата на познаващия. Това се разкрива в *Седмо писмо*:

*За същите тези неща няма нищо написано от мен, а и нека никога да няма, защото това по никакъв начин не може да бъде изречено както други знания, а то се поражда в душата от продължителното общуване, което кръжи край самото нещо, и от съжителството с него внезапно, както светлина, подпалена от лумнал огън, и вече храни само себе си.*<sup>30</sup>

Тук, освен елемента на упражнението, Платон вплита употребата на ἔξαιφνης по аналогичен на Омир начин с фигурата на огъня, но в позитивната му конотация.

<sup>28</sup> Повече за структурната и съдържателната връзка между „Пирът” и „Парменид”, виж J Cimasky, *All of a Sudden: The Role of ἔξαιφνης in Plato's Dialogues* (Doctoral dissertation, Duquesne University), 2014, Retrieved from <http://ddc.duq.edu/etd/68>, p134-135

<sup>29</sup> Плотин, Енеади, VI8[39] *За самоволността и волята на единното*, прев.Ц. Бояджиев, София, изд. „Изток-Запад”, 2005, стр. 822-851

<sup>30</sup> Платон, *Седмо писмо. Платон поздравява роднините и съмишлениците на Дион*, прев.:С. Терзийски, „Критика и хуманизъм”, 2002, кн.13, с. 207-231, 341с

Огънят е видян като източник на светлина, не като погубваща стихия. Още повече, той се разгаря вътре в самия субект на познанието.

Въпреки че ἐξάιφνης предимно се използва в корпуса на Платон, за да се изрази позитивно разгръщане от някакъв вид, има няколко употреби, които показват липса или загуба на познание. В този смисъл можем да твърдим, че негативната конотация на понятието, датираща от Омир, не е съвсем премахната. Втората и третата употреба на ἐξάιφνης от *Пирът* изразяват неспособността на Алкивиад да прмине прз упражнението, задължително за еротичното прозрение на влюбения за красивото само по себе си.

Първо (212c) ἐξάιφνης бележи внезапното нахлуване на Алкивиад, който търси *най-талантливия и най-красивия*<sup>31</sup> Агатон, за да го увенчае с повезки. Ако разгледаме алегорично Агатон (от αγαθος – „добър”), то в този случай срещата с него представлява среща с идеите за доброто и красивото само по себе си. Алкивиад се стреми към познанието в неговата цялост, но понеже не е преминал през упражнението, вместо да изпълни задачата си — да се концентрира върху Агатон, той *внезапно*<sup>32</sup> вижда Сократ, който неслучайно седи до него.<sup>33</sup> Сократ за Алкивиад е не красотата сама по себе си, а конкретен красив обект, върху който той погрешно решава да насочи речта си. Не успявайки да направи разграничението между сянка и идея, Алкивиад преобръща посоката на диалога, който досега е вървял по пътя на постепенното натрупване на истина, като се започва от речта на Федър и постепенно се надгражда до тази на Сократ. По този начин, той, смислово и чисто топологически, разделя идеята — Агатон, от вещта — Сократ.

Виждаме, че в епистемологичен план ἐξάιφνης бележи не само мига на сливане на субект и обект, но и този на разделянето им. По същия начин понятието се използва и за последен път в *Пирът* непосредствено след

<sup>31</sup> Платон, *Диалози т.2: Пирът*, прев. Г. Михайлов, София, изд. „Наука и изкуство”, 1979, 212е

<sup>32</sup> Пак там, 213с

<sup>33</sup> Агатон е не е конкретната личност, в която Сократ е влюбен, а идеята за доброто. Мястото на Сократ е до него, защото чрез речта си е минал през упражнението и е достигнал до познание. Повече за топологията на участниците в *Пирът*, виж в J Cimasky, *All of a Sudden: The Role of Ἐξάιφνης in Plato's Dialogues* (Doctoral dissertation, Duquesne University), 2014, Retrieved from <http://ddc.duq.edu/etd/68>, p.164-166

повторното събиране на Агатон и Сократ, когато те отново са *внезапно* (223b) разделени от нахълталата гуляйджийска компания и заставени да пият. В *Мита за пещерата* чрез понятието е изразена загуба на познание — ако освободеният слезе обратно в пещерата, очите му ще бъдат *веднага* (516e) обгърнати от мрак. Виждаме, че ἐξάίφνης се използва и при преход с обратен знак.

### Заклучение

С оглед на казаното, можем да заключим, че Платон използва ἐξάίφνης, както в онтологически, така и в епистемологически план, за да направи възможен взаимния преход между противоположностите. Понятието служи като медиатор, без който е невъзможна каквато и да е връзка между тях. От една страна, епистемологически ἐξάίφνης свидетелства за резултатът от търсенето на истината — познанието като илюминация, разкриваща целостта на космическата йерархия. От друга — свидетелства за отделянето или невъзможността на познаващия да стигне до предмета на познанието. Двупосочността му позволява то едновременно да служи като средство за достигане до истината и като средство за загубването и. Веднъж изплъзнала се на познаващия, той, поради добрата си природа и еротичния си стремеж, няма друг избор, освен да се захване отново с упражнението и да реставрира целостта на космоса отначало.

### Библиография

- Омир, *Илиада*, прев.: А. Милев, Б. Димитрова, София, изд. „Народна култура”, 1969.
- Платон, *Диалози т.2*, прев. Б. Богданов, Г. Михайлов, София, изд. „Наука и изкуство”, 1979.
- Платон, *Диалози т.3: Държавата*, прев. А. Милев, София, изд. „Наука и изкуство”, 1981.
- Платон, *Диалози т.4*, прев. Ц. Бояджиев, Б. Богданов, Г. Михайлов, Д. Марковска, София, изд. „Наука и изкуство”, 1990.
- Платон, *Седмо писмо. Платон поздравява роднините и съмишлениците на Дион*, прев.: С. Терзийски, „Критика и хуманизъм”, 2002, кн.13, с. 207-231.
- Плотин, *Енеади*, прев. Ц. Бояджиев, София, изд. „Изток-Запад”, 2005.
- Софокъл, *Антигона*, прев. П. Славейков, София, сп. „Мисъл“, 1893.

- Тукидид, *История на Пелопонеската война*, прев.М. Мирчев, София,изд."Наука и изкуство", 1988.
- Cimakasky, Joseph, *All of a Sudden: The Role of Ἐξάφνης in Plato's Dialogues* (Doctoral dissertation, Duquesne University), 2014. Retrieved from <<http://ddc.duq.edu/etd/68>>
- Fine, Gail *Inquiry in the Meno, The Cambridge companion to Plato*, Cambridge University Press, 2006.
- Geier, Alfred, *Eros In Plato, Philosophy Now* 85, 2011.
- Moravcsik, Julius M. E *Learning as Recollection, Plato, vol. i: Metaphysics and Epistemology* , Anchor Books, Doubleday, 1970.
- Ortíz de Landazuri, Manuel *The Development of Self-Knowledge in Plato's Philosophy*, Logos: Anales Del Seminario de Metafísica 48, 2015.