

ПЛАТОНОВИЯТ МОДЕЛ НА СВЕТА ОБУЧЕНИЕТО ПО ФИЛОСОФИЯ НА КУЛТУРАТА

Росина Данкова

Онтологичното в Платоновия модел на света

В Платоновия **модел на света** намира място античната негеоцентрична метафизична интерпретация на жизненото пространство на човека като онтология. Този модел на света фактически е една нагледна систематизация на учението за **Небесната светлина**, реализирано най-убедително в орфическата традиция (1).

Платоновата картина на света (модел) може да се разглежда като концентриран израз на основните метафизични проблеми на неговото учение – проблема за същността на знанието и познанието, истината и заблудата, йерархията на световите и обхвата на битийното жизнено пространство, живота и смъртта, душевното и телесното. В тази картина на света по един синтетичен начин, достъпен и за сетивното познание, са представени схващанията на Платон за взаимоотношението между човека и заобикалящата го сетивна природа, между съзнанието и битието, светът на истината и нейните сенки. Основно място тук заема триадата „Едно, Ум, Космическа душа”. Всъщност тази триада играе роля на **онтологичен модел**, тъй като в нея се съдържат основополагащите принципи на битие и мислене. От нея се извежда както произходът на природата (земна и космична), така и природата на човешката душа. Космическата **душа** съдържа своя ноосфера. Това е сферата на нейния разум – истината, в която е вкоренена човешката душа.

От гледна точка на метафизичното в културните традиции заслужават внимание гносеологическите основания на Платоновия модел на света и някои евристични възможности на античното философско мислене по отношение на философската култура. Но заедно с това е необходимо да се има предвид, че Платоновата философия е геометрична философия, т.е. **философия** на „ейдосните” геометрични структури, в която водещи са синтетичните съждения. Подобни абстракции сами по себе си са израз на определена рационалност, която не е чужда и на самата

интерпретация на жизнените процеси от гледна точка на метафизиката на ноосферата – сферата на разума (нус, ноос).

Ако според Платон придобиването на знания е свързано с видяното в света на идеите, душата е получила тези знания преди телесното си рождение, т.е. преди да придобие плът (своята тъмница). А това означава, че тя е съществувала по-рано в други жизнени условия на космическата Душа. Така в контекста на Платоновата философия социално-екологичният проблем се разширява до проблема за съотношението между човека и битието, истината и душата, като тук се включва и социалното битие като мезокосмос, в който пребивава душата като микрокосмос.

Платон поставя въпроса за съотношението „човек-битие“, което се изразява чрез категориите „Едно“, „единично“, „общо“. Ако общото (родовото) е необходимо да се знае преди познаването на единичното, тогава философското знание (за общото) има приоритет пред знанието за единичното (сетивното) и е негова метафизика. На тази основа се открива възможност за осмисляне на един друг аспект на проблема за битието- битието на Едното (Истината) като жизнено условие за разума на човека. В Платоновата философия проблемът за битието е още по-сложен, тъй като се приема наличието на **свят на идеите** – надсветовния Ум (Разум). Животът на душата, т.е. нейното пребиваване в света на идеите съвпада с познанието след нейното затваряне в тъмницата на тялото, защото истинното познание е **припомняне** (памет) на душата за преживяното в Истината като свят на идеите. Така Платон обосновава съществуването на друг вид жизнени проблеми, свързани със съотношението между битието и небитието, истината и живота, Ероса и Танатоса. Очертават се три взаимосвързани в едно цяло сфери: а) Ум. (Разум), б) Космическа душа и в) човешка душа. Между тях има отношения на инвариантност. Именно те пронизват зрението и умозрението.

За Платон не съществува социално-екологичен проблем в земни условия, тъй като по-важна е душата. От гледна точка на неговата философия социално-екологичният проблем не може да се осмисли иначе, освен като деградация (на битието) и по-точно – на социалното битие, като резултат от човешката неразумна, т.е. противоразумна дейност. Дори замърсената жизнена среда е качество на извънположения субект, който влияе все пак върху културата. Отношението между душата и тялото е аналогично на съотношението между небесната светлина и сянката.

Свят и светоглед в отношение към истината

Душата „диша” истината така, както тялото диша въздуха, тъй като има йерархия на световите.

Истината като **идеален** свят за Платон само външно изглежда далеко и високо, тъй като нито един човек, дори герой, не е попаднал в тези идеални Небеса в своя жив и телесен вид. Тялото е „сянка” на душата. Но горните три сфери са така взаимосвързани, че всяка възпроизвежда в себе си останалите по свой собствен начин. Това е доказателство, че душите са живели там (в разума на космическата душа) и си припомнят какво са видели (дишайки истината), но вече в условията на земното битие като телесност. Така Платоновият свят на идеите е (средната) сфера на разума, т.е. Ум, където при това всичко, освен че е нравствено, е и много красиво. В нея наистина всичко е идеално, защото тук няма материя, но идеите имат битие. Дори цветове са по-бляскави и почисти от цветовете тук, в условията на земното битие, в което пребивава телесно човекът, след като неговата душа придобие плът и остане затворена в „тъмницата на тялото”. Ейдосите, които придават битие на сетивните неща са родени в разума на космическата Душа. От гледна точка на Космоса Платон рисува една „Земя ту пурпурна, ту златиста, ту бяла”. Всичко това е призвано да докаже предимството на сферата на разума (Логоса), т.е. на света на идеите. Както се изразява Платон, ако човек види тяхната гледка, ще се почувства блажен, тъй като това е пълноценното битие в такава хармония, от която нищо не е отнето. Тя се постига чрез сферата на надсветовния Ум (Разум). Под влиянието на орфизма Платон преодолява геоцентризма. Земята е „сянката” на Слънцето, а „сянката” на Земята в космогенезата е Луната. Това касае и света. Календарът бива слънчев и лунен, като числото на движението се определя от Слънцето.

Проблемът за природата на нещата Платон свързва с идеята, че душата е тъждествена по един божествен начин сама на себе си и е двойно неунищожима – от страна на космическата Душа и върховния Ум (Разум). Според Платон, същностните форми на Космоса са създадени чрез материя и затова техният разум е чист. Те са невидими и божествени, но умопостижими. Такава е душата (която също е невидима и божествена), но при раждането на човека, както отбелязахме, тя „влиза” в „затвора” на тялото, тъй като то присъединява материя. Чрез тялото тя придобива сетивност. Трансцендентните идеи са на две равнища: а) ноо-

сферата на върховния Ум и б) ноосферата на космическата Душа като сфера на разума. Именно разумът на космическата душа е истината, която диша душата преди да се въплъти в тъмницата на тялото, загубвайки своите крила (символ на разума). Когато душата започне да се извисява (по обратния път) тя се „оперява”, т.е. оразумява.

След като има два вида съществуващи неща – душа и тяло, и проблемът за живота на Земята има не само екологичен, но и културен аспект. В условията на земното битие, когато душата и **тялото** са заедно, на последното природата отрежда да се подчинява и робува, а на душата – да управлява и господства чрез (нуса) разума и истината. Душата е царица, а разумът – цар. Поради това, Разумът (ноосферата) трябва да бъде цел на природата, а не против живота и против самия човек. Ето защо, от тази гледна точка хармоничното единство на природния и социалния космос в човешката душа има отношение и към **умопости-гаемото** Начало на жизнените процеси, от които зависи съществуването на човека в условията на създаваните от него културни ценности. Човек може да създава висши културни ценности единствено чрез свободно творчество – опосредствано от истината и от висшите цели на разума. Тук участва и познанието от принципи, за да се преодолее и еkleктичността.

Платон не се задоволява с немотивирани констатации и стига до извода, че **битието на Ума** е ценност за човека. В йерархията на земния живот, според философията, най-високо място заемат душите на добродетелните хора, тъй като са получили битие във върховното Благо (Едно). В тази йерархия светът на идеите (формите) е действителното разумно (ноосферно) битие. Но Платон не си поставя като задача да преобразува посредством философията битието на земната природа, тъй като определящо е логосното (разумното) битие. Телесното като сянка на небесната душа заема вторично място, тъй като такъв разумен и хармоничен свят вече съществува – светът на идеите, т.е. разумът на космическата Душа е получил битие от върховния Ум (Богът на небесната светлина) Той е вторият елемент от триадата „Едно – Ум – Космическа душа”.

За Платон Битието е ценност и поради това, че душата е „идея” (ейдос) и пребивава в този свят на идеите, който е също и нейно висше съдържание. Така проблемът **битие-небитие** (небесна светлина и сянка) у Платон поражда и двойственост в тълкуването на ценността въобще и на ценността на човешкия живот в частност. Ето защо, проблемът за

истинните ценностни основания на битието е разгледан от Платон в неговия необходим благодатен аспект, идващ от Благото като Едно. Според философията, истинската причина „за уреждането на нещата” в земното битие се крие в съпричестието към битието на дадена (родова) идея на Ума като свят на идеите – най-висшето състояние на ноосферата (като сфера на разумността), в която се включва и философията.

Ще напомним, че централно място в диалога „Федон” заема учението за **света на Идеите** като самостоятелно съществуваща субстанциална действителност, определяща и битието на цялата сетивна (материална) „действителност”. Следователно, от битието на идеите, според Платон, ще зависят и идеите на земното битие, без които ние не можем да живеем. В тази бинарна опозиция откриваме една от характерните най-ранни митологични представи за разумното хармонично устройство на земната природа по аналогия с космичната. „Космос” буквално означава красота. Оттук идва и гръцкото „козметика”, но естетиката все пак се основава на логосната обосновааност между красивото и прекрасното.

За да обоснове идеята за битието, Платон използва диалектиката на противоположностите „единично” и „общо”, „Едно” и „много”. Според него, човек е само „момент” от диалектиката на общото и единичното и по такъв начин се оказва жизнено обвързан както с **битието на идеите**, така и със своето земно битие, в която е въввлечена и смъртта. Разумът и разсъдъкът на човека са ноосферна способност и поради това се проявяват като метафизична дейност.

Сетивният свят и мястото на човека в него е представен от Платон като „пещероподобно жилище”, т.е. дом (ойкос) за телесно местообитаване на човека. Интересно е, че думата Вселена в божествения православен език е сходна по съдържание с древногръцкия термин „ойкумена”. И в двата случая става дума за „дом” на човека (мястото на обитаване), който е разбран в най-широк смисъл – като космически. Тук човек естествено съпреживява своето родство с Космоса, означавано като Първородство (и възпроизвеждане на Първопразника в годишния слънчев кръг). Тази негеоцентрична ориентация на мисленето по отношение на жизнената среда на човека оказва решително влияние и във взаимодействието на човека със земната природа. Последната е схващана като временно **местообитаване** (сред света на сенките) на телесното. То не е функционално, а паралелно спрямо душата.

Геоцентричното схващане за земното като единствен (и последен) „дом“ на човека приотича от антиноосферната ценностна ориентация на традиционната неандерталска религиозност. Но тук като че ли е скрит един парадокс: ако човек вярва, че Земята е неговият „дом“ (защото смъртта трябва да е „последна“ за разлика от орфическите и Платоновите представи за безсмъртието на душата). В тези две културни традиции „неандерталският човек“ гледа на света като на средство, а кроманьонският като на цел. Ето защо, Платоновият „модел на света“ е в кроманьонската традиция. Неандерталският потребител осъзнава тази екологическа алтернатива като се отнася деструктивно и безотговорно и към своята жизнена среда и към себеподобните си. Налице е едно противоречие, в чиято основа се корени дълбоко скритата и може би неосъзната мотивация за неразумното господство на сянката над светлината, която я прави. Това е антиноосфера (на злото), защото определящ принцип е принципът за максимално удоволствие (Ерос), който поражда Танатос. Това е телесният Ерос за разлика от небесния, който е Бог на философията.

Според модела на света, космическото жизнено пространство е разгледано от Платон в един негеоцентричен контекст, съответстващ на учението за небесната светлина, която в много отношения съвпада с културата на тракийския орфизъм. Ето какво е казано за този модел: „Представи си хора в някакво подземно пещероподобно жилище, което има открита и дълга пролука за светлината по цялата пещера“ Тази „пещера“ всъщност представлява модел на сетивния свят, в чиито „сенки“ телесно пребивава човекът. За Платон пещерата е сетивният Космос, където се намира и самата Земя – местообитаването на човека и самата **култивирана** от него **култура**. Известно е, че пещерата и преди Платон (при орфизма) е схващана като символ на хаоса и на възпроизвеждането на жизнения цикъл – „в тъмнината“. Тя противостои на царството на вечния живот и светлината, бидейки израз на безструктурността. т.е. без-чинството и без-образното. Това е разрушено пространство на хаоса, което възпроизвежда културния инцест. Богът на смъртта е и богът на подземното царство и принцип на максималното удоволствие като поражда и Танатоса. Именно такава представа за пещерата е един от най-ранните космологични модели (на света), обясняващи сетивността. Не случайно **идеята за смъртта**, живота и възкресението още от праисторическо време се е свързвала с този модел на света. Такава пещера е „типична за Залмоксис и за светилището в Делфи и в Самотраки“. Този

модел функционира още в трако-пеласгийската културна традиция на учението за небесната светлина. Това обяснява защо редица ранни погребения в Североизточна България са извършвани в естествени или изкуствено издълбани пещери. Ритуалът включва и възкресение от смъртта като освобождаване на душата от материята. Пеласгите със своето учение за небесната светлина могат да бъдат наречени патриарси на палеобалканската културна традиция, възпроизведена в палеобалканския модел (картина) на света.

В Платоновата картина на света сетивното възприемане на нещата от човека е представено образно като „окови“ за душата (и за духа на истината). Сетивата са „прозорци“ (в оковите) за получаване на потребното познание (което всъщност Платон разбира като умозрение и спомняне чрез паметта). В това отношение жизненото пространство на „ейдосите“ не се отделя от самото познание, схващано като умозрение. В този смисъл Платон пише: „Нека в него (в пещероподобното жилище – бел. моя Р. Д.) да живеят хора от детинство с така поставени на нозете и на шията окови, че като се намират тук, да виждат само това, което е пред тях, без да могат да обръщат главите си поради оковите“ Не случайно Платон започва да изяснява проблема за връзката между жизненото пространство и познанието в контекста на разума и антиразума (богът на смъртта), който руши логосното (и логическото) просветление. Тук участва и „светлината“. Но в пещерата, т.е. в сакралното пространство на хаоса, има второ (тъмно) „слънце“. Слънчевата светлина е само образ на умозрителната светлина на висшата сфера на разума (ноосфера), чрез която се осъществява връзката между познавателната и жизнената дейност. В Платоновата картина на света те не са разделени – екосферата и сферата на разума образуват едно цяло. Слънцето е образ на Светлината на Ума, която от своето преизобилие поражда космическата Душа. В римската митология второто Слънце е Меркурий. Зрително той се губи в короната на Слънцето, но в себе си е тъмен.

В своята картина на света Платон включва „Огъня“, схващан като Логос (Разум), на който обръща специално внимание още Хераклит, приемайки душата за „огнена“. „Светлината им идва от огън – пише Платон, който гори отвисоко и далеч зад тях, а между огъня и затворниците има път; по неговата дължина си представи издигната стена“. Тук искаме да припомним гореспоменатото антично разбиране (включително и Платоновото), че тялото е тъмница за душата и че в него тя се чувства

затворник, тъй като вместо истина тялото диша въздух. Поради това, екофактите не се отнасят само до потребностите на тялото, а и до неговата душа като ейдос, в който присъства Вселената (ойкос). (Душата е една малка вселена, микрокосмос на макрокосмоса). Пътят между „огъня” и „затворниците” е самият предметен свят, с който е свързан непосредствено сетивният човешки живот – от момента на раждането до смъртта. Но нека да подчертаем, че “пътят” преминава през самата пещера. Тук се отнася и производствената дейност на човека, създаваща вторичен свят (култура) в затвореното жизнено пространство и неговите артефакти. Това положение Платон изразява по следния начин: „Представи си край тая стена хора и фигури на животни, направени от камък и дърво по различен начин. И естествено, пише по-нататък той, едни от тях, които ги носят говорят, а пък други мълчат”

В системата на културата участва и естественият език, който също има свой произход. Не случайно, когато Главкоон се съмнява в представената **картина** за живота на човека, Платон казва: „Подобни са на нас”, т.е. земните. Всъщност, тук става дума и за подобие на световите и съответно – на проявите на живота, който създава екофакти и артефакти. Именно тези „затворници” не могат да „видят” нищо друго освен „сенките”, получени в резултат от огненото сияние на „второто слънце” (т.е. другостта на Първото). Битийните форми са отразени върху стената на пещерата, към която са обърнати погледите на душите. Явно тук става дума за проблем, отнасящ се до зрителното възприятие и до възможностите на човешкото сетивно познание и неговия разсъдък. То зависи и от надсветовния Разум (Логосът, Словото), „Огън” за човека и живота на безсмъртието. „Неподвижността” на хората, всъщност, изобразява тяхната сетивна геоцентрична „ограниченост” по отношение на истината и разума. При това положение окованите хора от пещерата като екофера ще възприемат (като истинно съществуващи) само сенките на вещите и сенките на хората, минаващи зад тях по своя житейски път, но не и техните ейдоси, т.е. тяхната същност (вкоренена в космическата Душа, наричана понякога Хестия) остават само умозрителни, т.е. метафизични.

Възкачането на душата към областта на мислимото (Ума) Платон свързва с **идеята** за Доброто (Благото) (към което и Христос сам желае да се причисли). Тя „едвам се вижда, но щом я видиш става ясно, че тя е причина за всичко правилно и прекрасно. Във видимото все пак е светлината и найния владетел, а в мислимото сама е властителка, която

е създава истината и ума”. Така в Платоновия модел на света **доброто, истината и умът** са иманентно свързани, но тяхното истинско битие не е в пещерата, а в Ума (Логоса) като идея на всички идеи (форма на всички форми, т.е. в ноосфера). Платон показва, че в действителност сенките съществуват само благодарение на своите ейдоси (същност), но те не са самите неща, а тяхното отражение. „Затворниците” в пещерата нямат яснота за истинното битие (на хората и нещата), коренящо се във върховното Благо. Става дума за затворници, които живеят в този свят, представен в образа на ритуална пещера, т.е. пещера на културата като жизнена среда на човешката духовност.

За да бъде още по-убедителен, Платон се спира дори и на слуховите възприятия на телесните затворници. „Ако тъмницата издава ехо точно от срещуположната страна, когато някой от преминаващите издаде звук, смяташ ли, че затворниците ще отдадат звука на нещо друго, а не на минаващата сянка?”. Ехото от говоримия език е сянка на мисленето. В известен смисъл обрисованата картина представлява критика на илюзорността на сетивното познание и на профанните културни „ценности”. Това положение може да се счита за начало на метафизиката на културата (2).

Моделът на света Платон свързва с гносеологическата проблематика и преди всичко с проблема за истината (като фактор в онтологизацията на човешкото битие). Отправяйки критика към наличните схващания за познавателните възможности, Платон прави следния извод: „Тия хора няма да приемат за истина нищо друго, освен сенките на пренасяните образи” (ейдоси) . От тази гледна точка, явно способностите на разума са ограничени чрез сетивното познание. Няма съмнение, че това се отнася до хората и тяхната култура в този свят (т.е. пещерата) и до техните познавателни средства за постигане на истината. За да избегне всякакво недоразумение, Платон прибегва към откровеност за ролята на философията: „Представи си сега, че настъпи за тях освобождаване от оковите и излекуване от неразумността независимо каква е тя, щом по природа е 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”, т.е. Ума (Нус). Тук неразумността се схваща като болезнено състояние, подобно на невротичните ритуали в примитивните религии. Показателно е, че в съвременната космология Вселената се схваща като „сянка”, т.е. „черна дупка” в света на светлината.

Тъй като световите, според Платон, са йерархично свързани, трябва да се има предвид както сетивно възприеманата светлина, така и светлината като Огън (Логос), Слово. Поради силния блясък на светлината (олицетворяващ преизобилната Истина и преизобилното знание), на първо време освободеният от плен ще бъде затруднен да гледа непосредствено ейдосите (истината) за нещата, на които дотогава е виждал сямо сенките. Тук Платон отправя критика към тези, които са привикнали да виждат само сенките, а не самите неща, тяхната същност като не правят разлика между физика и метафизика. Заслепени от силната „светлина“ теосно-идейните могат да мислят, че възприемат като по-реални сенките, отколкото техните първообрази (образци). Поради реакцията от силната „светлина“, ако бъдат изведени извън пещерата, „затворниците“ ще се сърдят, че е нарушено тяхното обичайно състояние на илюзорен живот, преминаващ в тъмнина. Именно това състояние Платон окачествява като болезнено, т.е. психически неадекватно. То се нуждае от лечение чрез знание като светлина на истината. Произтичащото от болезненото състояние нежелание да се видят истинските образи на нещата Платон свързва със стремежа за отхвърляне на истината, т.е. предпочитание на „тъмнината“ пред „светлината“, заради земния Ерос. На това равнище всъщност според него, се оказва най-силната съпротива от затворниците срещу светлината (истината) и срещу този, който „свидетелства“ за нея. В случая, Платон прави намек за философите и за своя учител Сократ, който винаги води своя събеседник до съзерцание на върховното Благо. Земният Ерос поражда фиксидеите за небесния Ерос. Богът на философията поражда идеите, т.е. „ейдосите“

Интересно е обаче, че според Платоновата картина на света, ако все пак някои от затворниците (сред които е бил и Сократ) успеят да излезе на **свобода**, разбира се, без помощта на властващите и след като види слънчевата светлина се върне при затворниците с най-благородни чувства, за да им разкаже за реалния свят като битие на истината и “влезе в спор с постоянните затворници, докато още не е с приспособено зрение”, те ще му се присмиват и ще го питат какво е търсил там? Но това е само началото. Ако освободеният от “оковите” в пещерата (т.е. от оковите на света) започне да уговаря останалите затворници и те да се освободят от своите “вериги” (така както е правил Сократ) няма ли да се опитат да го убият? В този смисъл Платон пише: ”А пък който би се

опитал да ги освободи от оковите и да ги изведе горе, нали биха го убили, ако им попадне в ръцете”. Тук той разкрива абсурдната ситуация, че затворниците убиват именно този, който желае тяхната свобода и им разкрива истината – те се самоосъждат на вечна тъмнина и робство. В обърнатия свят доброто е зло, истината е лъжа, смъртта е “вечен” живот. (3). Сенките имат негативно отношение към светлината, която ги прави. Сянката ревнува светлината.

В модела на света Платон включва и архетипа „вода”. Явно, че тук става дума за Словото (Логоса), т.е. не само това, което се възприема чрез сетивата, но и това, което е предадено чрез Бога на небесната светлина. В Платоновата картина (модел) на света, както и в цялата му философия, участват основните първоелементи: земя, вода, огън, въздух и Небе (Ум, Нус) със своя числов и геометричен израз на симетрия. Тук ще припомним, че именно съвременната екологична криза е свързана със състоянието на земята, въздуха и водата като външна среда на културата. Но ще подчертаем, че Платон говори за **първоелементи** на света (Космоса) като висши родове (ейдоси). Преди него за тези първоелементи става дума в системата на орфизма и питагореизма, като към тях се прибави и пети елемент – „квинтесенция” – Небе (изобразявано в тристепенна структура, подобно на човешкото око) Именно в този интелект културата следва да се разглежда като семиотична система със свои „ейдоси”, т.е. универсалии. Философският Ерос е небесната светлина, а земният Ерос е неговата сянка в пещероподобното жилище..

Несъмнено Платоновата философия изразява определен стремеж за осмисляне на взаимоотношенията между природата (земна и космична), човека и неговото жизнено пространство в един негеоцентричен логосен битиен план (т.е. в контекста на небесната светлина). Безспорно Платоновият модел на света включва все още неексплицирани космологични социално-екологични проблеми, имащи непосредствено отношение към обогатяването на историята и предисторията на съвременните схващания за облика на културата в противовес на натурата. Семиотичната динамика на културата все пак възпроизвежда възникването на натурата чрез ноосферните универсалии каквито са „ейдосите” на Платон. Именно тях К. Г. Юнг разглежда като архетипове, подобни на Платоновите „ейдоси”.

Красивото и прекрасното в Платоновия модел на света

Видяхме, че самото понятие за Космос означава битийна красота и хармония. Микрокосмосът (човекът) и макрокосмосът са инвариантни. Това се отнася и за хармонията, която те съдържат в себе си. Затова, от една страна, хармонията е обект на философски анализ и висша цел на разума. От друга страна, хармонията е иманентна черта на всяко творчество. Без хармония няма красота. В изкуството красотата в преобладаващата си част има образен характер, например античната скулптура. Грозното противостои на красивото като безобразно (без-образно). Образец на красивото е прекрасното.

Прекарасното като образец е идеалът на естетическия образ. Именно това изразява Платоновият модел на света, който обединява в едно цяло макрокосмоса и микрокосмоса. Макрокосмосът (небесната светлина) е Логосът във всички негови форми на битие и мислене, които при това имат хармонична природа. Всъщност образецът на Платоновия модел на света е **Богът на Небесната светлина**, известен още като Бог-Син. Той е същият бог на Небесната светлина, който е представен върху каменната врата на светилището от "Долината на царете" (IV в пр.Хр.). В своята същност Платоновият модел на света възниква в контекста на учението за Небесната светлина, което също е известно в орфизма. Прекрасното се разкрива в и чрез душевната хармония. То звучи в митологичното слово и в химните, които възпяват в себе си мелодиите и ритмите на прекрасната божествена хармония, придаваща облик на Космоса. Прекрасното е умопостигаемо в Платоновия модел на света. То се открива по-късно в науките и най-вече в естетиката и в красотата на добродетелите. Но дали има нещо още по-прекрасно от всичко казано дотук, ще проличи от само себе си. Но кое е все пак основополагащо в Платоновия модел на света? Прекрасно е всичко, което притежава душа, или е израз на душевната хармония. Прекрасното при това е живият смисъл на Бога на небесната светлина като Бог на философията.

Една е красотата в Божията благодат, която придава битие на истината. **Едни** неща са прекрасни по причастност към Логоса, а други са красиви сами по себе си, каквато е например природата на добродетелта, имаща за своя първооснова върховното Благо. В църковната лествица се въздига красотата и придобива степени на прекрасното (4).

Прекарасно по необходимост е Едно (върховно Благо), а красивото единно. Тази особеност обикновено на се отчита при преводите на Пла-

тон и неоплатониците. Прекрасно е цялото (Едно), а отделните му части трябва да се съгласуват. Ако едно и също нещо изглежда ту прекрасно, ту не изглежда такава, то в съразмерното пространство на Космоса е нещо друго. Тук съразмерното е прекрасно именно благодарение на небесната светлина. Хармонията е логосна. Но тук възниква въпросът – как могат да бъдат съразмерни помежду си научни положения? Ако отговорът е, че не са съзвучни едно на друго, то **съгласуваност** и съзвучие има и в лошите умозаклучения, но тя е еkleктична. Самата философия на Платон е чужда на еkleктичното мислене. Последното няма място в неговия модел на света, тъй като е дисхармония и сянка (лъжата).

Според Платоновата традиция, прекрасното като иконичен проблем е разположено по-високо в йерархията на небесната светлина и е най-близо до благодатта на Логоса. Небесната светлина сгрява и чрез нея звездите светят, но тя не се охлажда. Така е и със смъртта на фона на вечния живот, но той не се ощетява. Умират само неговите сенки. От тази Светлина и самите икони получават ейдоса на цвета. Чрез своята светлина православната икона блести и сияе сякаш сама е небесен образ. Сетивният свят все пак надмогва материята, понеже светлината му е оскъдна и не е прекрасен, но има в себе си красота. Иконите са причастни на “ейдоса” на цвета. На свой ред богослужебната хармония на звуците поражда жив смисъл. На сетивната хармония е свойствено да бъде измервана числово, но не във всяко едно отношение, а само доколкото това е свързано с числовото пораждаване на ейдоса на светлината, който според Юнг е и архетип. Този архетип е първооснова на всички архетипове.

Накрая можем да обобщим, че Платоновият модел на света е и модел на неговата философия. По-късно този модел се експлицира в неоплатоническата традиция и в християнския неоплатонизъм. През българското Възраждане неоплатоническият модел на света достига в църквата “Рождество Христово” в Арбанаси като “Колело на живота”. В центъра е небесната светлина на Логоса, от който зависи движението на Слънцето в 12-те съзвездия за една година. Основният извод е, че Платоновият модел на света е в традициите на учението за Небесната светлина, която в античната философия носи името **Логос** – формулиран най-напред от Хераклит – почитател на Артемида Ефеска. Тя е “женската” ипостаса (другостта) на Хелиос – Аполон. Артемида е символ на пленената небесна светлина от космическата змия като сянка на “Дървото на живота”. Светлината е “космическа душа” в арийската тра-

диция тя е обхваната от тази космическа змия, която е сянката на дървото на живота. Според религията на древните българи, светът също е обхванат от космическата змия (т.е. материята, която няма битие в себе си). В тази традиция и търновският исихазъм на св. Евтимий различава „синове на светлината” и „синове на тъмнината” (злото). Символ на първите е Зорницата (утринната звезда), а на вторите – Вечерницата (падналата Денница). Всъщност, става дума за една и съща звезда, но с две противоположни позиции, подобно на светлината и сянката в Платоновия модел на света. „Утринната звезда”вещае зората на възраждащото се човечество, а вечерницата вещае тъмнината и разрухата в историята на културите и цивилизациите.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Данкова, Р.** Платоновият модел на света. Методология, моделиране, компютри. Том I, В. Търново, 1987, с. 52–56; **Данкова, Р.** Платоновият модел на света и античната метафизична, негеоцентрична интерпретация на жизненото пространство като онтология. В кн. Първооснови на културното битие. Към философията на културата. Том I. В. Търново, ИВИС, 2009, с. 87–134.
2. **Данкова, Р.** Ранните негеоцентрични схващания за взаимоотношението между природата и социума. Трудове на Великотърновския университет “Св. св. Кирил и Методий”, Исторически факултет. Философия, Том 2. В. Търново, 1994, кн. 2, с. 85–99.
3. **Данков, Е.** Възрожденският модел на света и фундаменталната онтология в българските традиции. (Зографовото “колело на живота” като модел на света) Дни на науката 2007. Великотърновски клон на Съюза на учените в България. В. Търново, 2007, с. 220–229.
4. **Данкова, Р.** Природен и социален космос в системата на културата. В: Философия и наука. Философията като метафизика на научната рационалност. В. Търново, Унив. изд. “Св. св. Кирил и Методий”, 1997, с. 207–258.
5. **Данкова, Р.** Ценностни аспекти на отношението “човек-природа”. Сб. Научна конференция, посветена на 25-годишнината на ВМИ–Габрово, 1989, с. 79–83. **Р. Данкова.** Учението за “нус” в античната философия. Философия, 1988, кн. 6.; **Р. Данкова.** Цикълът “делник-празник” като универсален модел на социокултурните отношения. Сб. Методология, моделиране, компютри. В. Търново, 1989, с. 35–38; **Р. Данкова.** Идеята за хаоса в ранната митология и неговото място в модела на света. Сб. Методология, моделиране, компютри. В. Търново, 1988, с. 208–211.