

Софийски университет „Свети Климент Охридски”
Философски факултет

А в т о р е ф е р а т

Към понятията *справедливо* и *справедливост*
в практическата философия
на Аристотел

Димка Гичева-Гочева

Дисертация за придобиване на степен
доктор на науките

С О Ф И Я

2019 г.

Дисертацията бе обсъдена и приета като допустима на заседание на катедрата по Логика, етика и естетика във ФФ, проведено на 23 април 2019 г. Обсъждането по същество на дисертацията бе проведено в същата катедра на 11 юни 2019 г.

Защитата на дисертацията ще се състои на...

Членове на научното жури:

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
- 6.
- 7.

Състои се от 338 (нестандартни, по-големи от стандартните) страници, съответстващи на 346 страници.

Структура: въведение; три глави, подразделени на части и подчасти; заключение; библиографии и интернет-ресурси.

Библиографията включва 445 заглавия на български, руски, немски, френски, английски, старогръцки и латински; както и 20 интернет-източници.

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е на дисертацията:

Въведение. Защо *към* и *преди* Аристотел? *Status quaestionis*. Понятийни разграничения, дефиниране на обхвата и замисъла на дисертационното изложение.....с. 6

Първа глава : Справедливото и справедливостта според двамата създатели на историографията и в свършената атическа трагедия.....с. 16

Част 1. Херодот за справедливото и справедливостта.....с. 17

1.1. Несправедливото като причина за война и двигател на историята и историите.....с. 20

1. 2. Снемането на митологическото – историята на Елена..... с. 22

1. 3. Съновидения, оракули и личби – къде сред тях е справедливостта?..... с. 25

1. 4. Първият отговор: справедливостта като надчовешка сила..... с. 28

1. 5. Вторият отговор: справедливостта като човешко правосъдие..... с. 31

1. 6. Третата възможност: справедливостта в семейството..... с. 34

1. 7. Четвъртият отговор: справедливото в общностната уредба..... с. 36

1. 8. Справедливото в управлението на мнозинството..... с. 39

1. 9. Свободата и проблемът за противостоенето между Европа и Азия..... с. 42

Част 2. Справедливостта и справедливото според *История на Пелопонеската война* на Тукидид..... с. 50

2. 1. Тукидид като създател на историята на съвременността..... с. 51

2. 2. Тукидид като философ на историята..... с. 53

2. 3. Тукидид като софист. Картография на речите в произведението..... с. 57

2. 4. Философстването в антилогиите..... с. 62

2. 5. Човекът е мяра на всички неща, които водят до война..... с. 66

2. 6. Хуманизъм и морализъм, а не морален релативизъм..... с. 67

2. 7. Тукидидовото „размишление за метода“..... ..с. 71

2. 8. Апология на софистиката, Херодот и Тукидид..... с. 76

2. 9. Как е възможна справедливостта като лична добродетел и справедливото като общностно устройство?.....	с. 86
Част 3. Софокъл: <i>Антигона</i> и отвъдната справедливост.....	с. 94
Втора глава: Справедливостта и справедливото – от Платон към Аристотел.	с. 105
Част 1. Онтология на справедливото и справедливостта в <i>Държавата</i> на Платон.	с. 106
1. 1. Чия е справедливостта или за субекта на справедливостта и справедливото.....	с. 109
1. 2. Справедливото като качество на общностния живот и справедливостта като лична добродетел.....	с. 113
1. 3. Досократическото онтологизиране на Дике – Правдата.....	с. 123
1. 4. Софистическо-сократическият контрапункт в <i>Държавата</i>	с. 124
1. 5. Онтологическият отговор: справедливостта е възможна. Справедливото е възможно.....	с. 130
Част 2. Персонализацията на добродетелите в „Персийския разказ“ на Сократ в <i>Алкивиад</i>	с. 137
2. 1. Сократ и Алкивиад. Сократ и Платон.....	с. 137
2. 2. Интересът на Академията към Персия. Интересът на Аристотел към Изтока.....	с. 139
2. 3. Поучението на Сократ към Алкивиад.....	с. 141
Част 3. Политическите устройства – решаващото за (не)постигането на справедливото според Платон и Аристотел.....	с. 145
3. 1. Политическото мислене в диалозите и писмата на Платон.....	с. 145
3. 2. Ейдосите на политическото в <i>Държавата</i>	с. 146
а. Битийно-космическото обяснение.....	с. 149
б. Тимокрацията и тимократът.....	с. 150
в. Олигархията и олигархът.....	с. 151
г. Демокрацията и демократът.....	с. 152
д. Фасадната демокрация според Платон.....	с. 153
е. Кой са търтеи и какво правят те в полиса?.....	с. 156
ж. Тиранията и тиранинът.....	с. 159

3. 3. Обезсмислянето на полисните устройства в *Държавникът* – апология на авторитаризма..... с. 161
3. 4. Къде да търсим политическото мислене на Аристотел?.....с. 167
3. 5. Политическите схващания на Аристотел като отрицание и продължение на търсенията на Платон..... с. 168
3. 6. Аристотеловият принос в политическата теория.....с. 170
3. 7. Ейдосите на олигархията в *Политика* на Аристотел.....с. 173

Трета глава: Към осмислянето на справедливото и справедливостта в самата Аристотелова мисловност. Към справедливото: конституционната история на Атина. Към справедливостта: антропологията – фундамент на практическата философия. *Никомахова етика*, кн. Еpsilon: превод и коментар..... с. 181

Част 1. Как е възможно и постепенно приближавано справедливото? *Атинската държавна уредба* между философията, историята и конституционализма..... с. 183

1.1. Размислите за държавните устройства в *Историята* на Херодот.....с. 184

1. 2. Държавните устройства като обяснител в *История на Пелопонеската война*.....с. 185

1.3. От Платон към Аристотел: от нормативизма на предписанието към реализма на описанието..... с. 189

2. 1.Еволюция и прогрес в институциите на властта в Атина..... с. 192

2. 2. Как е възможна независимостта на съдебната власт?..... с. 205

Част 2. Антропологията като корелат на етиката: модалната триада, тялото и душата..... с. 211

2.1. Космосът според Аристотел: съвършено тяло без душас. 214

2.2. Живите същества и техните прекрасни тела..... с. 217

2.3. Полемичното начало на *За душата*.....с. 222

2.4. Проблемът за тялото..... с. 227

2.5. Душата като принцип на живота..... с. 231

2.6. Мистерията на нуса: божественото в човека	с. 238
Част 3. Никомахова етика. Книга Епсилон.....	с. 242
3. 1. превод и паралелен гръцки текст	
3. 2. коментар към превода.....	с. 283
Заключение: Човекът трябва да е добродетелен и справедлив, защото има безсмъртен разум. Справедливостта и справедливото са постижими.	
<i>Everybody knows by heart</i>	293
Добродетелта като предразположеност. Справедливото, справедливостта и φρόνησις.....	299
Справедливост и φρόνησις.....	301
Актуалността на Аристотел за... ..	304
Б И Б Л И О Г Р А Ф И И и интернет ресурси	313

Въведение към проблема: защо към и преди Аристотел?

Интересът към практическата философия на Аристотел е повече от оправдан: в нея малко неща могат да бъдат посочени като остарели, неадекватни и старомодни. Ако видим колко много и кои са съвременните самобитни философи, етици, икономисти, теоретици на социалното и мислители от различни сфери на интелектуалния труд, повечето от които *не се самоопределят като неoarистотелисти*, а принадлежат на други модерни традиции, но все пак интензивно заемат, преработват и употребяват коректно (или понякога някои от тях злоупотребяват с) термини и понятия от етиката на Философа, експлоатирани в нетипичен и различен контекст, може да получим един предълъг списък от имена.

Изследването, което предлагам, беше замислено като различно, макар и не противоположно на всички тях.

В него основните тематизации са три. Първата от тях е ретроспективна. Влиянието на Аристотел върху мислители от всички следващи епохи, езици и континенти е огромно. Рецепцията в миналото и текстовете за нея, които я осмислят в по-ново време, са безброй. За мен по-голямо предизвикателство е *не рецепцията, а ретроспекцията*, обръщането още по-назад във времето и питането: *какво той наследява и усвоява от някои от най-важните мислители, писали на гръцки преди него по отношение на схващането за добродетелите и особено с оглед на най-важната сред тях, която според него и според Платон е справедливостта*. На това питане се опитвам да отговоря в първата и втората глава на този текст.

Втората основна тематизация на изследването е преосмислянето на усвоеното от предишните автори чрез оригинални негови понятия. Как точно се сменя философстването на Херодот, Тукидид, Софокъл и Платон за справедливото и справедливостта в *Никомахова етика*, *Политика* и *Атинската държавна уредба*? Още от мотото, което поставям в началото на тази работа е видно: при него не просто можем да видим рецепция на идеи, изказани от двамата най-важни историографи и философи на историята, от най-великия трагик и от неговия велик предшественик във философстването, но и *изключително с новостта си осмисляне*. Това става чрез модалните категории *δύναμις-ἐνέργεια-ἐντελέχεια*. Може би заради това ехото от тази диалектика на усвоеното, но концептуализирано онтологически етическо отеква до наши дни. Мнозина са онези, които се изненадват, когато за първи път чуят или прочетат, че думата *δύναμις* преди Аристотел има значения, твърде различни от онези, с които тя се употребява в неговите трактати, а изненадата се усилява още повече при прочитане или чуване на един неотречим факт: думите *ἐνέργεια* и *ἐντελέχεια* преди Аристотел изобщо не са съществували. Те са част от неговото

словотворчество и много може да се дискутира кое и къде е най-ефектното проявление на триадата на модалните категории. В третата глава на изследването става дума за това.

Третата тематизация, която минава през цялото изследване, е изведена и като заглавие: *справедливото и справедливостта*. Каква е разликата между тях? На гръцки те се изразяват с едно субстантивирано прилагателно от среден род, τὸ δίκαιον и едно съществително, ἡ δικαιοσύνη. Можем да означим с различни думи *справедливостта* като лична добродетел, като качество, притежавано потенциално от всеки човек, но актуализирано или не в различни случаи и ситуации, от една страна, и *справедливото*, от друга, като реляционно понятие на междуличностни, интерперсонални, а понякога и междуинституционални отношения. Още по-интересно е да се види как това разграничение се мисли от Аристотел и не само при него, а и при Херодот, Тукидид и Платон. Именно поради това предлогът в заглавието на изследването е *КЪМ*.

Status quaestionis

Би било нескромно и невярно, ако напиша, че няма други подобни научни изследвания, доближаващи се до трите тематизации на изследването ми, върху което работих през последните 12 години. На първо място да посоча онова, на което съм най-задължена: голямото многотомно картографиране на *всички места в гръцката литература*, на които се говори за право, ред, закон, съд, справедливост, правораздаване, добродетели, наказуемост и безнаказаност, престъпление и наказание. Всичко, което може да се намери като *зародиш на европейското правно мислене*, е картографирано и картотекирано в многотомното издание на Ерик Волф *Гръцко правно мислене*¹. Авторът на този епохален труд е дългогодишен университетски преподавател по философия на правото. Многотомното произведение, което той създава, става основополагащ труд за класическото антично правно и етическо мислене, особено с изчерпателното картографиране на местата в ранната и класическата гръкоезична литература с оглед на добродетелите, справедливостта, правораздаването и правосъдението. Издадено е в годините от 1950 до 1970 г. и е цитирано многократно в

¹ Wolf, Erik. *Griechisches Rechtsdenken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1950–1970), Band I: *Vorsokratiker und frühe Dichter*; Band II: *Rechtsphilosophie und Rechtsdichtung im Zeitalter der Sophistik*; Band III, 1: *Rechtsphilosophie der Sokratik und Rechtsdichtung der alten Komödie*; Band III, 2: *Die Umformung des Rechtgedankens durch Historik und Rhetorik*; Band IV, 1: *Platon. Frühdialoge und Politeia*; Band IV, 2: *Platon. Dialoge der Mittleren und späteren Zeit. Briefe*.

изследването ми, но както може да се види и от заглавието на внушителния няколкотомен корпус, все пак превесът в него е на страната на правното, а не на етическото.

Друга по-млада колега изследва по начин, сходен с предлагания от мен, етическите категории на Аристотел. Това е Гуенаел Обри, която е (родена през 1971 г.) не само известна изследователка на античната класическа и неоплатоническата философия, работеща в центъра „Жан Пепен“ в CNRS в Париж, но и една от най-известните френски писателки в момента, все още непозната у нас. Общото между моята интерпретация на етическите схващания на Философа и нейните дисертационни и хабилитационни работи, и многобройните ѝ публикации, е в настояването върху *модалните категории като основен конституиращ елемент* в тяхното промисляне – те са онова, което прави етиката и практическата му философия концептуално непоклатима, онтологически вкоренена и въздействаща върху следващите хилядолетия. Различното в нашите изследвания е, че тя тръгва от Аристотеловата аксиологизирана етическа онтология, за да види как всичко това метаморфозира през Плотин и Порфирий чак до Лайбниц, а в текста, предложен от мен, изследователският поглед е ретроспективен – назад към Херодот, Тукидид, Софокъл и Платон².

Ретроспективната оптика е била много характерна и за един от най-значимите учени в нашата класическа филология и българското аристотелознание: проф. Александър Ничев, който многократно е бил вдъхновен от интерпретаторската цел: да покаже колко видимо е влиянието в поетиката, етиката и естетиката на Аристотел, упражнено върху него от поранни автори, които могат да бъдат четени и като проникновени философи, а не само и просто като епици, лирици или трагици. Според проф. Ничев най-важен сред тях е Софокъл и на това са посветени няколко от най-авторитетните му изследвания, повече от които са написани и публикувани само на чужди езици. Сред тях ще открия студията с обем на монография *La faute tragique dans l'Œdipe-Roi de Sophocle*³, която става глава в книгата *L'énigme de la catharsis tragique dans Aristote*⁴. Втората, професорската книга на проф. Ничев е *La catharsis tragique d'Aristote. Nouvelles contributions*⁵, но все пак в нея преобладава интересът към

² Актуален списък на нейните изследвания и публикации:

<http://umr8230.vjf.cnrs.fr/spip.php?article26&lang=fr>

³ В: Годишник на СУ, Филологически факултет, 55/2, с. 581-689, 1962.

⁴ Sofia, 254 p. Éditions de l'Académie Bulgare des Sciences, 1970.

⁵ Sofia, 175 p. Éditions de l'Université de Sofia, 1982.

поетиката и драматургично-литературната теория, докато в първата книга на фокус е *етическата концепция за вина, съдба, предопределение и лична отговорност* като пораждащ принцип на естетическата функция на катарсиса в трагедията. От текстовете, публикувани на български език от проф. Ничев по тази проблематика, най-важен е предговорът към първото издание на трагедиите на Софокъл в негов превод⁶.

В заключение на въведението: посветено е на триада от проблеми, за които в историята на философията, историята на старогръцката литература и историята на етиката се дискутира сравнително малко и епизодично.

Първа глава : Справедливото и справедливостта според двамата създатели на историографията и в съвършената атическа трагедия

Част 1. Херодот за справедливото и справедливостта

*Историята на Херодот*⁷ (484-425 г. пр. Хр.) е фундаментален *исторически разказ*, но заедно с това тя е и образцов *антропологически извор*. *Историята на Херодот* може да бъде прочетена и като *философия на живота и философия на историята*⁸, и с оглед и на по-сетнешната *практическа философия*. Онова, което Платон обсъжда в много от диалозите си, и което можем да наречем *екзистенциално-етическа-и-политическа проблематика*, както и онова, което Аристотел нарича “*практическа*” философия, мислена и преподавана като неразделна заедност на етика и политика, не се появява от нищото.

В много голяма степен Платон и Аристотел могат да бъдат (пре)прочетени и разбрани като добри наследници на Херодот. Особено интересно е да се изследва това с *оглед на най-важното*, към което и според двамата трябва да се стреми както отделният човек, така и всеки един полис като човешка общност – справедливото τὸ δίκαιον и справедливостта, ἡ δικαιοσύνη. Образец за това как

⁶ Софокъл. *Трагедии*. Преведе от старогръцки в стихове д-р Александър Ничев. Издание на БАН, С., 1956. Встъп. студия *Софокъл и ние*. С. 5-50.

⁷ Пълен превод на бълг.: Петър Димитров, ред. Георги Михайлов. „ДИНИ“, С., Част I, 1986, Част II, 1990. Предг. Богдан Богданов. Частичен превод: Херодот. *Исторически новели*, С., 1982, „Народна култура“, превод Доротея Гетов. Редакция и предговор Петър Димитров.

⁸ Вж. напр. Робин Джордж Колингууд. *Идеята за историята*. С. 17-33. С., 1995, ЕВРАЗИЯ, превод Ина Колева. Красимир Делчев. *Историософията на Херодот*. В: *Философски алтернативи*. 2005/6. с. 144-154.

могат да се мислят тези две понятия като *правни, исторически и теологически* понятия ни дава Райнхарт Козелек, с неговата методологическа типология на петте типа гледни точки при представянето на справедливостта в историята като разказ и историография (а много по-късно и като наука). Херодот, Тукидид, Августин Блажени, Волтер с *Кандид* и Шилер, наследен от Хегел предлагат пет доста различни философии на историята и на справедливостта в нея⁹.

Несправедливото деяние като причина за война и двигател на историята и историите

Херодот припомня в началото на *Историята* популярни митологични и епически сюжети, само за да се отгласне от тях и да заяви, че елините, персите и финикийците имат най-малко *три различни версии* на разкази за *причините* на всичко това, за произхода, за хода и развитието на последователността от събития в тях. Той ще разказва за действителни събития и действителни лица, за действителни истории и последиците от тях за него и неговите съвременници. Поуката от тях е, че всичко в човешкия свят е несигурно и “човешкото благополучие никога не остава на едно място” (I, 5).

Херодот разказва няколко истории за владетели, все исторически лица, в чиято действителност никой никога не се е съмнявал¹⁰.

Снемането на митологическото – историята на Елена

⁹ Вж. Райнхарт Козелек. *Пластовете на времето. Изследвания по теория на историята*. Дом на науките за човека и обществото. С., 2002, превод Христо Тодоров. История, право и справедливост. с. 420 и сл.

¹⁰ Подробни анализи на всички тези големи родови истории и на техния литературно-културен контекст прави Б. Богданов в редица свои текстове: *Атичката историография като идеология и литература*. В: *Мит и литература*, С., „Наука и изкуство“, 1985; в предговора към цитирания пълен превод на Херодот: *Историкът и писателят Херодот*; и в *Нещастieto на властника*. В: *Европа. Разбрана и правена*. С., Планета 3, 2001. Вж. и *Karl Reinhardt. Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtschreibung*. Hrsg. Von Carl Becker. Vandenhoech&Ruprecht, Goettingen, 1960. *Herodots Persergeschichten, Gyges und sein Ring*, S.133 – 183.

Към сърцевината на Троянския епос Херодот се връща във втората си книга, която е неговата “египтология”¹¹. Връщането към Троянския епос е връщане към историята на бягството на Елена с Александър. Херодот разказва съвършено друга версия за това какво е станало и къде са отишли бегълците след коварното си бягство. Неговата история няма нищо общо с Омировата и поразително съвпада с реабилитацията, предложена от софиста Горгий в неговата великолепна апологетика *Възхвала на Елена*. В това няма нищо чудно. Херодот и Протагор са били близки приятели и поради това са заминали заедно като колонисти за Турии в Южна Италия, където Протагор по решение на Перикъл се изявява като конституционалист през 444 г. пр. Хр. Херодот и Горгий също може би са били лични приятели. За мен е несъмнено, че Херодот е принадлежал към тази голяма приятелска духовно-интелектуална общност – кръга на софистите и творците, които са заслужили признанието, дадено им от Хегел, че са били “просветители на Елада” през V в. преди Христа¹². Както Горгий, така и Херодот детронират митологическото разбиране за несправедливостта и епико-митологическата философия на войната и историята. Горгий прави това във *Възхвала на Елена*¹³, а във версията на Херодот един простосмъртен мъж от Мемфис, чието “име на елински било Протей”¹⁴, дава първообразец на справедливо правоприведение. Той не е просто *смъртен мъж*. Макар и смъртен, а не бог, какъвто е според Омировата *Одисея*¹⁵, той не е обикновен човек и справедлив съдия, а цар, владетел. Направеното от него е отрицание на митологическите фабули за фатализма и непредотвратимостта на отговарянето на една несправедливост с друга. Напротив, Херодотовият разказ внушава, че една нова несправедливост не може да поправи предишната и че след несправедливи деяния трябва да се търси намесата на справедлив съдия. Заключение на тази история носи поука, чийто смисъл сетне многократно ще се повтори: несправедливостите не остават никога ненаказани, но хората трябва да се стремят към справедливо наказание, а не към мъст, защото боговете, или божеството ще въздаде възмездие. “Понеже божеството – аз изказвам свое мнение – се погрижило те, погинали от пълна разруха, чрез

¹¹ Вж. Н. Гочев. *Херодот и частите на света*. Част II. Египет. В: *Orientalia*, 2005/2. с. 62-72.

¹² За вписаността на Херодот в софистическия духовно-интелектуален кръг вж. Fernanda Decleva Caizzi. *Protagoras and Antiphon: Sophistic debates on justice*. In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. by A. A. Long. Cambridge U Press, 1999. p. 311-332.

¹³ Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1934, S. 288-294.

¹⁴ Срв. с Омир. *Одисея*, Четвърта песен, разговорът между Телемах и Менелай.

¹⁵ Пак там, вж. стих 385 и сл.

примера си ясно да покажат на хората, че за големи несправедливости боговете отреждат и големи наказания *ὡς τῶν μεγάλων ἀδικημάτων μεγάλαι εἰσὶ καὶ αἱ τιμωρίαι παρὰ τῶν θεῶν*¹⁶. II, 120, 10

Справедливостта като надчовешка сила

Херодотовата *История* и неговата философия на историята са теономни: боговете и божествените сили предопределят какво, кога и как ще стане. За разлика от опустошителните унищожения, които изпращат боговете на хората според Омировия епос и според някои образцови атически трагедии, при Херодот *божественото наказание е осъразмерена справедливост* – Крез губи лидийското царство, за да изкупи вината на петия си прародител Гигес, който я е завладял нечестно. Според Райнхарт Козелек точно това разбиране за справедливостта доминира в съчинението на енциклопедиста от Халикарнас и го превръща в един от петте основни методологически ключа по този проблем¹⁶. Почти винаги този тип справедливо въздаване трансцендира човешкото. То идва от отвъдчовешкото в космоса и историята.

Справедливостта като човешка преценка, човешко правосъдие

Историята на Херодот е изтъкана от разкази за това как “божеството понякога забавя, но никога не забравя”. Понякога това става незабавно, както е с Камбис, в друг случай синове биват наказвани заради бащите им (VII, 137), а в трети случаи чак при някой пра-правнук на владетел се стоварва наказанието на надчовешките сили за извършените престъпления, както е при Крез¹⁷. Тази възможност може да се превърне в действителност, но не всякога. Понякога съдещият субект не превръща възможността за справедливо отсъждане в действителност, поради две съвсем разбираеми и твърде човешки причини. Едната причина е, че съдията или съдиите се страхуват от последиците за тях самите, ако издадат наистина справедлива присъда или ако дадат безпристрастна юридическа преценка. Другата причина е още по-банална – заради подкуп.

В не малко случаи, в които става дума за съдене, справедливо и несправедливо, Херодот не се колебае да внуши, че *справедливото правосъдие и правоправене са възможност: понякога тя става действителност, а друг път – не,*

¹⁶ Райнхарт Козелек, цит.съч., с. 424.

¹⁷ Това е основна тема и мотив на почти всички атически трагедии.

защото субектът на правосъдението е възпрепятстван от своя страх пред по-високопоставения властимащ или от своята корист и алчност.

Третата възможност: справедливостта в семейството

В Херодотовата *История* има и няколко семейни истории, а в тях можем да видим интересни щрихи и внушения за *родовата* или *семејната справедливост*. В разказването на една от тях се вижда едно много важно понятие и разграничение, което после ще бъде промислено от Аристотел в *Никомахова етика* като *един от ейдосите на справедливостта*¹⁸. *Πολλοὶ τῶν δικάϊων τὰ ἐπιεικέστερα προτιθεῖσι* – мнозина предпочитат по-снизходителните пред крайно жестоко-справедливите неща. *τὰ ἐπιεικέστερα* - по-снизходителните, по-милостивите, по-опрощаващите преценки, решения и постъпки, са за предпочитане пред суровостта и неумолимата педантична суровост.

Друг аспект на вътрешно-семејната справедливост или несправедливост са принципите на наследяване на властта. Книга Седма започва (VII, 2-4) представя раздорите между синовете-наследници на Дарий. В спора за наследството синовете на първата съпруга на Дарий изтъкваха първородството си, а Ксеркс изтъквал това, че е внук и наследник на Кир – “човекът, който сподобил персите със свобода”. В дворцовите междуособици се намесил Демаретос от Лакедемон, който свидетелствал, че според спартанското право за първороден наследник на владетел се признава този, който се е родил пръв след неговото възцаряване, а не пръв във времето изобищо.

Четвъртият отговор: Справедливото се постига в общностната уредба

В трета книга се представя нещо като “протокол от дневния ред” на един съвет, на който най-изтъкнатите персийски първенци обсъдили как трябва да стоят държавните работи и как да бъде устроен техният общ живот. (III, 80-82) В този прочут триалог са първообразите и на шестте основни форми на държавно управление – трите хубави и трите изродени, които по-късно Аристотел канонизира в *Политика*.

Справедливото в управлението на мнозинството

¹⁸ Вж. 10 глава на пета кн. на *Никомахова етика*.

Още няколко важни черти на полиското народовластие Херодот подчертава в пета книга, когато разказва за политическите борби в Атина и за войните на атиняните със съседните елински полиси:

1. *ἰσηγορίη*. Това означава не само постигане на равноправие на агората, равнопоставеност на свободните граждани-мъже да притежават равни права да избират и да бъдат избирани като по този начин съ-участват в политическата власт. Думата *ἰσηγορίη* в буквален смисъл означава правото на агората да бъдеш равен с другите, понеже имаш *равно право на глас*, можеш да се изкажеш свободно и изразеното от теб е равностойно на казаното от всеки друг мъж – свободен гражданин. *ἰσηγορίη* означава свобода на словото¹⁹.

Свободата, равнопоставеността и индивидуалната значимост на всеки един от атинските граждани се оказват съдбовни не само за техния полис, но и за цяла Елада. След едно много дълго хипотетично разсъждение в седма книга (138-139), което можем обобщително да предадем като “какво би станало, ако не беше така и свободните атиняни не се бяха противопоставили на великия персийски цар”, Херодот заключава: атиняните са спасители на цяла Елада.

Добродетелта, достойнството на Елада и на нейните полиси и граждани е достойнство или добродетел, изковани от силата на закона, на правилата и реда, еднакви и валидни за всички. Когато дава пример с храбростта на лакедемонците, които според него са най-добри във военното дело сред всички мъже, Демаретос подчертава, че тя се храни от тяхната свобода и прави едно много важно уточнение: (104) ...бидейки свободни, те не са свободни във всичко; за тях има *господар – законът*, от който те се плашат още повече, отколкото твоите хора от тебе - Ἐλεύθεροι γὰρ ἔόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροί εἰσι· ἔπεστι γὰρ σφι *δεσπότης νόμος*, τὸν ὑποδειμαίνουσι πολλῶ ἔτι μᾶλλον ἢ οἱ σοὶ σέ·

Върховенството на закона не е просто поредната характеристика на управлението на мнозинството или народовластието. то е и най-важното, решаващото и незаобиколимото, от което зависи постигането на най-висшата цел и ценност – свободата.

¹⁹ За равното право на свободно слово вж. всички статии в сборника със съставители Kurt A. Raaflaub, Josiah Ober and Robert W. Wallace. *Origins of Democracy in Ancient Greece*. With chapters by Paul Cartledge and Cynthia Farrar. University of California Press, 2007. Особено подробно в текстовете на Robert W. Wallace. *Revolutions and a New Order in Solonian Athens and Archaic Greece*. Paul Cartledge. *Democracy, Origins of: Contribution to a Debate*.

Свободата и проблемът за противостоенето между Европа и Азия

Елините победили, защото са се стремели към най-справедливото и като венец и цел на справедливостта постигнали свободата. Без справедливост няма свобода, но и без свобода няма справедливо полисно устройство. Това е голямото философско и етическо послание на Херодотовата *История*: свободата е цел на справедливото обществено устройство, но и нейна решаваща предпоставка, условието, без което не може. Свободата и справедливостта в полиса са взаимопределящи и взаимопредполагащи. Свободата води до равноправие, а после и до икономическо благоденствие²⁰. Тя донесла граждански мир в някои от най-важните полиси, като впоследствие те се утвърдили като политически и икономически лидери пред останалите, а мирът между тях и обединяването им срещу общия враг от Азия спечелили победата – свободата на Европа.

Херодот не се колебае да предупреди: “Ако се стигне до раздори за водачество, Елада ще загине”, пише той (VIII, 3).

При цялото противопоставяне, съпоставяне и противостоене на елинското и източното, на европейското и варварското, при Херодот няма никакъв европоцентризъм и никакъв расизъм, защото за него няма разлика между хората *по природа*.

Част 2. Справедливостта и справедливото според *История на Пелопонеската война* на Тукидид

Тукидид като създател на историята на съвремеността

Тукидид взел *дейно участие* в началото на войната²¹, през първите няколко години, като кулминация на военната му кариера е моментът, когато става висш военен - нещо като адмирал на флот от седем триери. Тогава е бил поне

²⁰За икономическото замогване и просперитет на Атина като резултат на демократичното ѝ устройство вж. Джосая Обър. *Уроците на Атина*. На адрес: <http://www.mediatimesreview.com/july06/Athens.php>. За античната икономическа теория и практика вж. *Икономика. Антични автори за стопанството*. Аристотел, псевдо-Аристотел, Ксенофонт, Хиерокъл. СОНМ, С., 2006. Превод Георги Гочев, редакция Николай Гочев.

²¹ Разликата между *въвлечеността* и *участието в историята* ще бъде пояснена след малко с подробно позоваване на Райнхард Козелек.

на 30 години, но не и по-възрастен от 40. Освен множеството *поводи* за тази тежка, продължителна и опустошителна война е имало и *множество причини*. Тукидид става несъмнено първият *историк и историограф* в днешния академичен смисъл на тези думи, тъй като Херодот започва своята първа книга *Клио* с разказване на митологични сюжети, а Тукидид създава т.нар. *Zeitgeschichte* или *contemporary history*, историята на сегашното време, историята на съвременността на пишещия я автор.

Тукидид като философ на историята

Неговото значение за формирането на един от основните типове философия на историята е признато, но като е понякога крайно негативно оценяван от автор като Робин Колингууд, напр.²² Наред с това, той има и именити съвременни апологети, какъвто е Райнхарт Козелек.²³

В изследването се опитвам да покажа, че *Тукидид е също толкова голям и важен като философ*, при това не само като философ на историята, а най-вече като *философ, който задава най-важните питання за битието на човека, човешките общности и човечеството*, философ, осмислящ проблемите на етиката и политическата теория, на антропологията и философската психология. Сред най-известните изследователи на античността от XX век тази теза за пръв път и най-убедено е изказана от Вернер Йегер в енциклопедичния му труд за гръцката култура *Пайдейя*, а сред философските изследвания по този проблем непременно трябва да се посочи на първо място многотомното произведение на Ерик Волф *Гръцкото правно мислене*²⁴.

²² Цитира се по изданието Р. Дж. Колингууд. *Идеята за историята*. С., Евразия, 1995 г., превод Инна Колева. С. 31-32. R. G. Collingwood. *The Idea of History*. Oxford UPress, (1946), 1992-10th ed. p. 29-30.

²³ Цитира се по изданието Райнхарт Козелек. *Пластовете на времето*. С., 2002, Дом на науките за човека и обществото. Превод от немски Христо Тодоров. С. 425-427.

²⁴ Werner Jaeger. *PAIDEIA. The Ideals of Greek culture*. Vol.I: *Archaic Greece. The Mind of Athens*. Second ed. Oxford UPress, 1965. *Thucydides: Political Philosopher*. P. 382-414. Erik Wolf. *Griechisches Rechtsdenken*. Band I-IV. 1950-1970. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. Band III, 2: *Die Umformung des Rechtsgedankens durch Historik und Rhetorik*. Teil I: Das Rechtsdenken der Historik. 4 Kapitel: Thukydides – S. 50-139.

Тукидид като софист

Тукидид е бил приближен на софистите, бил е приятел с повечето от тях и с Перикъл. В изследването предлагам аналитична картография на тъканта на произведението му и маркирам областите в нея, които, от една страна, са несъмнен наратив и повествуване, както и, от друга страна, речите, които произнасят едни или други герои на описаните от него драматични събития. В тези речи се виждат *композиция, метод и съдържание*, които го нареждат несъмнено сред философите-софисти.

Философстването в антилогиите в *История на Пелопонеската война*

Много от тях са произнесени *по едно и също време, на едно и също място, пред една и съща аудитория, но в последователността на говорещите лица се изказват свършено противоположни тези*. С тези десет двойки от антитетично сдвоени речи става безценен извор не само за историята на Елада, но и за историята на философията. От обвиненията на Анит и Мелет срещу Сократ в *Апологията на Сократ* – както при Платон, така и при Ксенофонт - знаем, че точно това, което са умеели да правят и да преподават софистите, е било приписано и на Сократ (ако се доверим на Аристофан и на повлияния от него Киркегор, по всяка вероятност и самият Сократ е обучавал най-вече на това). Те са преподавали и четирите основни науки, свързани с математическите неща: аритметика, геометрия, астрономия и акустика, както казва Протагор в едноименния диалог на Платон (318 е). И все пак *висшето образование*, преподавано от тях е било: умението в една сложна ситуация да се постигне убедителност чрез слово. Пред една голяма, размисляща и колебаеща се човешка общност, каквато най-често е *народното събрание*, да можеш да изложиш убеждаващ логос, като с ред аргументи я убедиш в правотата на една теза, но след това – ако е необходимо – на същото място, пред същата аудитория и по същото време или съвсем непосредствено във времето да произнесеш друга реч, която притежава същата тази сила на аргументацията. от софистите изключително малко изцяло запазени техни автентични речи. Имаме речите на Исократ²⁵, диалозите (и писмата) на Платон, и *За софистическите опровержения* на Аристотел, преизобилстващи със свидетелства и оценки *за тях*, но за съжаление изцяло запазилите се произведения *от тях* са едноцифрено число. Затова Тукидид е

²⁵ Вж. специално речта *Срещу софистите*, преведена от Виолета Герджикова. В: *Исократ. Речи*. С., 2008, Колекция АРХЕТИП. Превод и предговор Виолета Герджикова и Николай Шаранков.

безценен със своите десет двойки от антични слова като образцов изворов материал за речи-антилогии, на каквито са обучавали софистите²⁶.

Човекът е мяра на всички неща, които водят до война

Също като прочутата максима на Протагор, позната и от Платоновия *Теетет* и от Аристотеловата *Метафизика*²⁷, Тукидид с творбата си ни казва: Човек е мяра на всички неща. Човек е мяра на *всички причини и поводи*, на всичко, което е свързано с войната. В това отношение контрастът между Херодот и Тукидид е максимален. *Историята* на Херодот завършва радостно и оптимистично, но предупреждава: „Ако се стигне до раздори за водачество, Елада ще загине”. (VIII,3)

Споделените ценности, до които те като общоелинска общност достигат в преследването и постигането на победата над персийските агресори, впоследствие биват изгубени и въпросите *кое е справедливо* и *как да достигнем и удържим справедливостта* получават различни отговори от атиняните и техните съюзници, от една страна и от лакедемонците и техните съюзници, от друга. Това показват десетте двойки от сдвоените логоси: *обективна история на една война, написана от един историк, принадлежащ към една от воюващите страни, е почти невъзможна*.

Хуманизъм и морализъм, а не морален релативизъм

Софистическите методи нито при Тукидид, нито при когото и да било от останалите знаменити софисти на времето, особено при Протагор и Горгий, не са изгънчени интелектуални техники, които целят обосноваването на морален релативизъм. Той не се държи като интелектуалстваща особа, която е морално безразлична към тази лична негова, но и общогръцка драма. Тукидид е историк, когото човечеството продължава да чете, защото в написаната от него история е вложен целият просветителски хуманизъм и интелектуализъм на софистите. Целта му е да потърси отговор на въпросите за справедливостта и справедливото, като за избухването на войната според него *са виновни и двете*

²⁶ Това може да бъде интерпретирано и по начин, напълно противоположен на предлагания от мен в това есеистично-пацифистко интерпретиране. Вж. Walter Reese-Schäfer. *Antike politische Philosophie. Zur Einführung*. Hamburg, 1998, Junius Verlag. 3. *Machtpolitik und Krieg: Die politische Wissenschaft bei Thukydides*. S. 37-48.

²⁷ Платон, *Теетет* (161 с и сл.; 165 е и сл.) и Аристотел, *Метафизика* (кн. Гама/IV, гл. 5, 1006 а 6 и сл.; книга Йота/X, гл. 1, 1053а35 и сл.).

страни. *От една страна:* атинският полисен и културен порядък е несъмнено по-добър, по-демократичен и по-човечен от спартанския, но концентрацията на все повече и повече военна, политическа и икономическа власт е довела до превръщането на справедливостта в несправедливост. Справедливо е било атиняните да се утвърдят като първи след гърците, но изгубването на мярата на тяхното първенствование с течение на времето се е превърнало в силово налагана доминация. Читателят трябва да прочете внимателно речите от антилогиите, за да разбере какви са големите причини зад множеството дребни на пръв поглед поводи. *От друга страна:* спартанската общност и съюзниците на лакедемонците отстъпват в много отношения на атиняните – като политически ред, традиции и пайдейя²⁸, но все пак в междудържавните дела пелопонесците са се удържали в една добре опазена мяра на съразмерното отнасяне към другите полиси.

Тукидидовото “размишление за метода”

В „размишлението за метода” в Първа книга са отбелязани най-важните характеристики на неговия метод: 1. Слага се край на възприемането на свидетелствата „без изпитване”; трябва да има методологическо съмнение, въздържане от безкритично приемане на всичко и проверяване на свидетелствата. 2. по отношение на свидетелите: unus testis nullus testis.

Тукидид представя авторефлексия върху метода, като неговата цел е изключително висока – *търсенето на истината ή ζήτησις τής ἀληθείας*. Максималистичната цел на Тукидид е изследването на истината - алетейя, а реалистичната – постигането на точност, доколкото това е възможно, ὅσον δυνατόν ἀκριβείᾳ περὶ ἐκάστου ἐπεξελεθῶν. Програмата-минимум на Тукидид е била да избегне недостоверното, програмата-максимум - да направи изследване на истината, а реалистичната цел – да бъде точен като разказвач и размишляващ историк. Произведение му показва, не че няма истина и че всичко е относително, не че няма ценности и всичко е приемливо, както много често се казва за софистите и за него, а напротив: има истина, но тя е много трудно постижима; има ценности – каквито са мирът и свободата, справедливостта и равнопоставеността между хората във вътрешните дела на един полис, но и във външната политика, в междудържавните дела на обособените полиси – но тези ценности, независимо от

²⁸ Особено комична в това отношение е фрапантната цивилизационна изостаналост на лакедемонците, която той отбелязва, но съвсем тактично, в първа книга. В тяхното народно събрание не се е гласувало чрез жетони, керамични плочки или друг материален носител, или чрез вдигане на ръка, а се е гласувало чрез гласове, сиреч с надвикване. (I, 87).

това, че са били отвоювани през предишните десетилетия, безвъзвратно и неправилно са били поругани

Апология на софистиката, Херодот и Тукидид

В нашата и чуждата интерпретаторска литература за софистиката понякога се пише като за интелектуален упадък и празно словесно жонгльорство²⁹. Положителното оценяване на *софистиката като философия* има своите шампиони и в миналото, но и днес – напр. Хегел, Вернер Йегер, Карл Попър, Жаклин дьо Ромийи, Керферд и Фернанда Деклева Каици³⁰. Тук ще направя няколко важни бележки по отношение на три ключови конституента на жизнения и мисловния свят както на софистите, така и на Херодот и Тукидид.

Първо, относно прословутият “атеизъм” на софистите. Това, което обикновено изпада от популярните изложения, които се занимават с другата най-известна фраза на Протагор, е финалът на цитата от пасажа, на този единствен оцелял фрагмент от произведението, където се казва също така, че има прекалено много пречки за достигането до истинно знание относно съществуването на боговете и че човешкият живот е кратък, за да се разбере това³¹. Неприемането на епическите разкази за боговете от традиционната митология не е атеизъм изобщо и в безусловен смисъл, а е неприемане *на тези* конкретни богове, за които още Ксенофан се възмущава, че

²⁹ Най-негативни оценки в нашата интерпретаторска литература на софистиката дава Цочо Бояджиев в *Античната философия като феномен на културата*, С., 1990 и 1994, „Любомъдрие“.

³⁰ Хегел най-вече в *История на философията*, Вернер Йегер в цитирания том на *Пайдейя*, Карл Попър – в двата тома на *Отвореното общество и неговите врагове*, и особено в първия; от българските изследвания трябва да споменем първия том на *История на античната философия*, (1981 г.) на Ради Радев и Николай Ирибаджакос с третия том на неговата *Социологическата мисъл на древния свят*, С., 1982 г., въпреки прекалената идеологизация на интерпретацията. Сред съвременните интерпретатори и издатели на текстове-фрагменти непременно трябва да споменем също Керферд и Жаклин дьо Ромийи, Сара Броуди, Никол Лоро и Фернанда Деклева Каици. Модерните историци на политическата и правна философия почти без изключение харесват софистите. Особено Курт Раафлауб, Джосайа Обер и Робърт Уолъс. За софистиката вж. и статиите на Галина Иванова и Елена Георгиева в сб. *Политическата мисъл на европейското „минало“*, 2010.

³¹ Пасажът се е запазил, защото е бил цитиран както от Евсевий Кесарийски в *Евангелска подготовка* (XIV, 3, 7), така и от Диоген Лаерций (IX, 51). В многобройните преиздания на *Фрагментите на досократиците* на Дийлс и Кранц този фрагмент е във втория том, S. 265.

“крадат, прелюбодействат и се мамят взаимно”³².

В такива антропоморфни и несъвършени богове не може да се вярва и такива богове не могат да бъдат почитани³³.

След Ксенофан, приятелят на Протагор Херодот събира предостатъчно емпирични сведения и наблюдения за разнообразието от представи за боговете и божественото на народностните групи, които описва. В *Пета книга на Никомахова етика* (в 7 гл.) при дискутирането на справедливостта и справедливото Аристотел заявява, че във всяка общност има твърде много основополагащи съставки на общностния живот, които са резултат от навика и споразумяването на точно тази група от хора, от случайното стечение на обстоятелствата понякога и повтарянето им след това.

И четем как едни човешки общности правят нещата по един начин, а други - по друг³⁴; напр. че на едно място е прието болните да си стоят по домовете, а на друго - да се изнасят на носилка на публично място, за да може всеки да ги види и да даде съвет; или че едни носят шалвари и тюрбани, а други тесни панталони, трети – наметки и хитони, и т.н. Може би най-шокиращо е това, което се разказва на последните редове от *Първа книга*: обичаят на масагетите да принасят в жертва и да изяждат най-възрастните си близки! Съответно – да оплакват онези, които умират по-рано и не са имали късмета да живеят достатъчно дълго, за да бъдат *изядени* от своите близки! Очевидно е, че много от нещата, които в една човешка общност не само се приемат, но даже *се мислят като свързани с почитта към боговете и вярата в тях*, в друга човешка общност предизвикват потрес и възмущение.

³² Или в по-точния превод на Любомира Радоилска този фрагмент, запазен при Секст Емпирик, *Против математиците*, IX, 193, гласи:

А Омир с Хезиод приписаха на боговете всичко,
което укор заслужава и позор сред хората –
кражба, прелюбодейство, взаимна измама.

В изданието *Елеати. Фрагменти*, съст. и превод Любомира Радоилска. С., „ЛИК“, 1996, с. 29.

³³ Един оригинален прочит на контекста и смисъла на софистическия „атеизъм“ предлага Джонатан Барнс. Jonathan Barnes. *The Presocratic Philosophers. Vol. II: Empedocles to Democritus*, 1979, Routledge&Kegan Paul.

³⁴ На едно място (IV книга, 26/5-8) той отбелязва, че войниците при обсада са се прехранвали с брашно, вино и сирене, но и с маково семе, смесено с мед и счукано ленено семе. Тези двете последните несъмнено са били много калорични, но и също толкова несъмнено са психотропни стимуланти за поддържане на висок войнствен дух.

Поради това етикетът „атеизъм“ в набеждаването на софистите, на Херодот и Тукидид във всички мислими интелектуални и морални грехове, е повече от несполучлив. Разбиранията им за законното като различно от природното, за конвенционалното като различно от естественото, имат предвид точно такива опитности и впечатления, от които се ражда техният криворазбран впоследствие „атеизъм“ и „релативизъм“. Критично-скептичното им послание е: на *такива* богове и богини, на такива култове, практики и жертвоприношения не бива да се служи.

Софистите не са могли да вярват в *тези* богове, в свързаните с тях космогонични, космологични и (псевдо)етически представи, в практиките и ритуалите на служенето и жертвопринасянето им. Не са могли, разбира се, да вярват в езическите богове, защото освен голяма напредналост в овладяването на логоса като мисъл и слово, в жизнения свят на всеки от тях е имало достатъчен набор от впечатляващи, направо крещящи с неприемливостта си примери на практики и вярвания, които скандализират всеки, който наистина се опита да мисли божественото. Но също така те не са имали и друга вяра, която не биха могли да имат иначе освен чрез откровение. Тяхната критика на митологията и многобожието не е атеизъм и свободомислие, а декласиране на неоправданите претенции на митологичното съзнание като абсолютно неприемливо решаване на проблема за божественото. Софистите остават при отрицателността.

Тукидид в това отношение е на позицията не просто на софистическата отрицателност, но даже на историографската метаотрицателност на софистическото отрицание: в *История на Пелопонеската война* няма нито богове, нито богини, нито отвъдчовешки сили, нито знамения, нито предопределения и личби. При него няма и намек от дори моментно допускане на справедливост, която идва някъде отвъд. Всичко е човешко, твърде човешко.

Второ, за хуманизма на софистите. Протагор настоява за това, че има един-единствен човешки род и че той единствен сред всички живи същества е мяра на всички неща (каквото е единият най-популярен прочит на Протагор, следващ Платоновия *Теетет*), или че всеки един човешки индивид в целия човешкия род има право на преценка, равноправно-и-равнопоставено-съпоставима с преценките на всеки друг (каквото е другият прочит на Протагор, следващ интерпретацията, но не и оценката на Аристотеловата *Метафизика*).

Херодот също неколккратно и зрелищно-драматургично тематизира проблема за човешката природа: а) в разговора между атинския законодател и пръв общоелински мъдрец Солон и лидийския владетел Крез (I, 29-33); б) в разговора между коринтянина Люкофрон и сестра му, оставена от Херодот анонимна (III, 52) за кръвните вражди в едно семейство, на които все пак трябва

да се слага край, понеже всички ние сме хора; в) в разговорите на Ксеркс с чичо му Артабан(ос) (VII, 45) и между Ксеркс и Демарет(ос) (VII, 101-104); г) в историята на египтянина Амасис и неговия златен леген (II, 172); и д) в писмото на Амасис до тиранина Поликрат (III, 40) за превратностите на съдбата и за несигурността на властта. Точно поради това освен за „човешка природа“ Тукидид достатъчно често говори и за *човешкото τὸ ἀνθρώπινον*³⁵.

Трето, за релативизма на софистите. На няколко страници в *Трета книга* (80 до 84) той се отпуска не просто в мрачни, а в несъмнено мизантропски есеистични разсъждения и обобщения за лошотата на човешката природа, за непоправимата злост на човешките същества, която едва ли някога ще се обезсили и укроти. Особено впечатляващо е наблюдението му: 82. *Дори обичайното значение на думите спрямо действията бе променено своеволно... подобни сдружения не се създаваха с подкрепата на съществуващите закони, а противозаконно и с користна цел*³⁶.

Релативизацията на значенията на думите и промяната на отношението между думите и нещата, на думите като обозначители за поведенческите и етическите проявления на хората е най-впечатляващото в това пространно есе за деградацията на човешката природа по време на война. Пороците биват представяни и наименувани като добродетели, а добродетелите в поведението биват най-малкото осмяни като недостатъци. Внимателното вчитане в пасажа ни показва и Тукидидовото интерпретиране на колизията на етически и поведенчески качества, които после при Платон и още повече при Аристотел ще бъдат кодифицирани в канона на етическите и още повече на дианоетическите добродетели: умереността, сдържаността, предвидливостта, разумността, човечността и предпазливостта. Релативизацията на всички ценности и добродетели по време на война неминуемо се превръща и в релативизация на смисъла и значението на думите, на наименованието на добродетелите по време на война, *когато един заслепяващ бяс противопоставя хората едни срещу други*.

Как е възможна справедливостта като лична добродетел и справедливото като общностно устройство

³⁵ Много обсъждан проблем във вторичната литература. Различни тълкувания му дават, от една страна Ерик Волф, в цит.съч., а от друга – Джосая Обер. Josiah Ober. *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton UPress, 2002. Chapter 2: Public Speech and Brute Fact: Thucydides. A. Subject and Author. 3: Human Nature: Individual and Collective Interests. p. 67 ff.

³⁶ Всички тези цитати са от превода на Светлана Янакиева.

В творбата няма тотален нихилизъм и негативизъм, защото в нея има и положителни герои, личности за пример, които показват, че е възможно и *как именно е възможно човек да бъде добродетелен и справедлив*, дори и когато всички около него се обезличават и озверяват в масовата психоза на алчността, авантюризма и воинския бяс. Противно на очакванията на мнозина, Перикъл не е нито главният герой в нея, нито най-положителният образец за добродетел. Напротив, под напора на форсмажорните обстоятелства и развоя на събитията в извънредното положение на война, чума и глад, от един момент нататък „демократия“ е била само дума: номинално Атина продължавала да бъде демократичен полис, управляван от демократическата партия, но на дело е имало авторитарен режим и Перикъл еднолично се е разпореждал с всичко.

Справедливостта като връх на човешката добродетелност е представена най-вече в образа на Никий. Никий е главният герой в заключителната част – както на войната, така и на нейното историографско пресъздаване в книгата. Той е политик и военачалник, но е преди всичко най-добродетелният и най-справедливият човек, а Алкивиад – точно обратното: арогантен човек, необуздан гражданин, войнолюбив агресор, несъобразителен стратег, невнимателен тактик, авантюристичен и заслепен от суетата си политик. Алкивиад, обаче, е представен в съвсем друга светлина от Платон в *Пирът* и едноименния му диалог, което пречи на мнозина да десантиментализират личностите, да изтрият ореола им от диалозите и да видят историята на Сократ, особено на *неговия приятелски кръг*, в който са влизали злодеи като Алкивиад и Критий, от другата страна³⁷.

Никий е представен като икона особено на дианоетическите добродетели, но най-вече на справедливостта. Има и един особено интересен щрих, който в Кн. Епсилон на *Никомахова етика* ще бъде подчертан: *справедливият човек трябва да постъпва справедливо и спрямо самия себе си, да не се онеправдава сам, ако го заплашва несправедливо обвинение, и да не се излага сам на опасност и наказание*. Това прави и Никий в един важен период от войната (VII, 48³⁸). Тук той е показан и като майстор на иронията като съзнателна преструвка, като интелектуално притворство, което има обаче своето дианоетическо обяснение и оправдание.

³⁷ На това обръща внимание многократно Киркегор във *Върху понятието за ирония*, но и съвременни изследователи като Грегъри Властос. Вж. Грегъри Властос. *Сократ и Виетнам*. В: *Алтера Академика*. Година II, кн. 2 (6). Лято 2008. с. 55-62, както и коментара на Георги Илиев *Събитията около Сократ и Властос* в същия брой на списанието, с. 63-69.

³⁸ Цитира се преводът на Светлана Янакиева.

Атиняните и техните съюзници губят войната, но това не трябва да се разбира като победа на воинско-олигархичните уредби над демократичните. Напротив, демокрацията в Атина е:

* власт на мнозинството над малцинството;

* устройство на полиса, при което има върховенство на закона, равноправие и равнопоставеност на всички пред законите в частните им, граждански, вещни и търговски дела;

* предпочитане на по-достоините хора за обществените длъжности, като достойнството на гражданите се определя не от произхода им, а от техните собствени заслуги и качества;

* недопустимост на имуществен ценз и допускане дори и на най-бедните до управлението, стига да имат качества за това;

* уважение към свободата като най-висша ценност;

* приемане на чужденците без предразсъдъци; (като тук ще направим уговорката, че Тукидид идеализира и разкрасява: наистина в Атина не е имало затвореност и ксенофобия като в Спарта, чужденците са могли да се установят свободно, но не са имали правата на гражданите от мъжки пол, родени в самия град);

* развитие на възпитанието и образованието в цялост, а не само като военизирана подготовка за бой и саможертва, както е при спартанците; и т.н.

Устройството на Сиракуза, градът, който се оказва от ключово значение за изхода на последния етап от войната, също по време на войната е демократично. Сиракузката демокрация побеждава атинската, защото миролюбивата отбрана е по-справедлива от войнолюбивото нападение. Имперската експанзия на Атина се срива около Сиракузките каменоломни, но това не е случайно: в Сиракузкото народно събрание се водят не по-малко смислени дебати за предимствата на народовластието от пренията в Атина. Най-справедливото обществено устройство е демократичното. В това, въпреки всичко е бил убеден Тукидид и поради това и финалът на неговата творба не е щастлив: в Атина се установява режимът на 400-те.

Всичко сочи към това обобщение: справедливото е възможно и то се осъществява при демократичния обществен ред, само че тази осъществена действителност почти винаги се разваля, разлага, разпада и изчезва в небитието отново, както става в Атина. Затова и Тукидидовият *opus vitae* може да бъде четен и като поучителен разказ за това как човешките общности могат да

постигнат и действително са постигали справедливост и свобода, с всички ограничения на своето време и епохата, но след това почти винаги са ги изгубвали безвъзвратно.

Част 3. *Антигона* на Софокъл, или за откъдността на справедливото

Театърът е бил най-важната спойка за гражданите на Атина и поради това, както свидетелства Аристотел в *Атинската държавна уредба* (кн. I, гл. 28), през 410 г. пр. Хр. било разпоредено всички бедни граждани да получават по два обола от хазната, за да могат с тях да плащат за онова, без което истинската политея не може – театралните представления и жертвоприношенията на празниците, които превръщали зрителите в истинска човешка общност³⁹. Това е гледната точка на Боян Манчев в *Логика на политическото*, която се вписва в поредната приливна вълна на социологизиращата парадигма при тълкуването на атическата трагедия. Такава е и доминиращата концепция на авторите на Кеймбриджката сбирка от интерпретации на гръцката трагедия⁴⁰.

За *Антигона*, за Софокъл и за атическата трагедия нашият читател разполага с хиляди страници – както от родни автори, така и с образцови преводи на тълкуванията на авторитети като Аристотел, Хегел, братята Фридрих и Август Шлегел, Сьорен Киркегор, Фридрих Ницше, Зигмунд Фройд и Пол Рикъор. В изследването се опитвам да погледна към трагичното в нея от малко по-необичайна гледна точка⁴¹. *Антигона* и атическата трагедия изобщо ни дават множество възможности да ги осмислим като неразделима сплав от питания, които са колкото етически, толкова и естетически.

Херодот и Софокъл са били почти съвременници, а според някои изследователи са били и приятели. Те са почитали и са ценили Атина като най-важен град за общоелинското единство, победило персийската инвазия,

³⁹ Вж. електронното издание на *Атинската държавна уредба* в превод на акад. Гаврил Кацаров тук: http://projectoria.com/product/product?product_id=52 или превода на Хари Паницидис и Цветана Панициду, С., 1993, изд. „Христо Ботев“.

⁴⁰ Манчев, Боян. *Логика на политическото*. С., 2012, изд. „Изток-Запад“, Фондация за хуманитарни и социални изследвания. *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Edited by P. E. Easterling. CUPress, 1997, 2004.

⁴¹ Разбира се, това виждане не е абсолютно ново. В най-голяма степен то е задължено на Ерик Волф. Вж. Wolf, Erik. *Griechisches Rechtsdenken*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. Band I: *Vorsokratiker und frühe Dichter*. 1950. Band II: *Rechtsphilosophie und Rechtsdichtung im Zeitalter der Sophistik*. 1952. 15 Kapitel: *Sophokles*. S. 198-310.

принадлежали са в различни периоди на живота си към кръга на най-важните държавници и военачалници от Перикловата епоха, макар че са били по-скоро в периферията на този кръг, а не в неговия център⁴². Все пак, най-важното сходство между тях е в светогледите и на двамата. Приликите между Херодот и Софокъл са неоспорими най-вече в споделената им убеденост за силата на отвъдната справедливост и богобоязливостта им. И при двамата етическото е облечено в естетическа художествена форма: при бащата на историята тя е в ненатрапливото, но непоколебимо историографско послание за отвъдния и божествен извор на всичко, което овъзмездява царствата и хората в тях, особено чрез новелите за сгромолясванията на лидийските и персийските владетели, а при Софокъл това се изговоря от героите и хоровите партии на трагедиите .

Дължимата почит дори към мъртвите врагове

Към края на *История* на Херодот войната е във фазата на необратимата победа. След битката при Платея военачалникът Павзаний е посъветван от един знатен егински първенец да си отмъсти на Мардоний и да набие главата му на кол, заради направеното с трупа на чичо му Леонид. На това Павзаний отговаря:

*„Ти издигна мен, отечеството ми и подвига ми нависоко, а после съвсем ме принизи, съветвайки ме да се гавря с мъртвец, като смяташ, че ако постъпя така, моята слава ще стане още по-голяма.“*⁴³

Антигона не случайно е била харесана още при първото си представяне в Атина и не случайно Софокъл е бил обичан от съгражданите си толкова много. Със заповедта, която издава - трупът на Полиник да остане непогребан, разкъсан от зверове и хищни птици, Креон нарушава божествения ред, спазван от гърците. Макар и враг, воювал срещу Тива, Полиник трябва да бъде погребан, защото човечните и богобоязливите не се гаврят с труповете на своите врагове. Антигона е благочестиво момиче, което жертва себе си заради дължимата грижа към мъртвите. Тя е *персонификация на онази добродетел, която*

⁴² През 443/442 г. пр. Хр. Софокъл получава отговорната длъжност хеленотамиас , сиреч ковчезник на Атинския морски съюз, а през 441/439 г. пр. Хр. е стратег заедно с Перикъл. Херодот пък през 444 г. пр. Хр. бива изпратен от Перикъл като посланик на Атина в Турии, където е трябвало заедно с Протагор да напишат конституцията на колонията.

⁴³ Цитира се преводът на Петър А. Димитров от второто издание на Херодотовата *История*, С., 2010 , Изд. на НБУ, с. 520, кн. Девета, 79.

се почита и цени най-високото през пети век преди Христа – благочестието, сиреч съобразяването на всичко в човешкия живот със страха и уважението към боговете. Трупът на починалия трябва да бъде обгрижен, а не поруган, дори когато е труп на враг.

Когато говорим за благочестието на Антигона, няма как да не си спомним за написаното от Ницше в *Раждането на трагедията от духа на музиката*, но и от Вячеслав Иванов в *Елинската религия на страдащия бог*, а също и от Едуард Додс в *Гърците и ирационалното*⁴⁴. Трагедията е еманация в изкуството на дионисизма, на ужаса от неразбираемото и необяснимото в битието. Антигона става любимка на публиката, защото тя е въплъщение на трагичното богопосвещение, което побеждава рационалния зов за подчинение на волята на владетеля и инстинкта за самосъхранение. Антигона не може да не погребее трупа на брат си и не може да си позволи да го остави на осквернение, защото по този начин тя служи на боговете и на неведомите божески сили, които аполоновата рационалност не може са постигне и да осмисли. Дори и свръхрационалист като Хегел прави подобни коментари в своите лекции по естетика, когато отбелязва несъгласието си със сантиментализиращия прочит на Гьоте.

Едва няколко десетилетия по-късно в Сократовите беседи и в ранните диалози на Платон ще се породят разяждащите съмнения за това дали изобщо може да се знае какво е добродетел, дали може да се преподава знание за нея и дали е възможно да има определение за справедливост, мъжество, въздържание, благоразумие или разсъдливост. Но до появата на Сократическите диалози на Платон, които вбесяват на места със своята блестяща софистическа манипулативност и необорима на пръв поглед казуистика, както и с отрицателната безкрайност на липсата на отговор на фундаментални въпроси за добродетелите, има още няколко десетилетия. Антигона не може да се държи като литературно-философския персонаж Сократ, който върти на шиш Евтифрон или Хипий в едноименните диалози на Платон, и в крайна сметка ги принуждава да капитулират в невъзможността да отговорят: що е благочестие, кой човек е добър и кой има добра душа? Със своята саможертва Антигона показва на атиняните на сцена, че *благочестие има*, че човек може да бъде добър, дори и заради това да се наложи да изгуби живота си и че една млада жена може да има добра душа, дори и когато предпочита дълга към мъртвия брат пред щастието с живия любим. Това е било парадоксална и невъзможна сантименталност в очите на някои творци и романтици от минали и по-близки до нас столетия, но за атиняните е било

⁴⁴ Вж. точно описание на цитираните автори и книги в библиографията в края на дисертацията.

вдъхновяващ пример за служене на отвъдното справедливо. И затова са се възхитили на *Антигона* още при първото представление през 442 г. пр. Хр., и затова са обичали Софокъл.

Справедливото като наказание за самозаслепението на владетеля

Друг съвпадащ мотив в доста от „царските“ разказите на Херодот, особено за персийските владетели и в някои от Софокловите трагедии е мотивът за владетелската надменност, за онези обсебеност от чувството за неограничена власт на самодържеца, която в своя безграничен произвол, капризи и прищевки, в светотатството и богохулството си достига до лудост, до самоунищожаването на владетеля или предизвиква убийството му. В сравнение с техните безумства Крез, Камбис и Ксеркс самозаблудата на Креон изглежда по-умерена, но в корена си тя има същата хюбрис: неговият закон и заповедта му за оставянето на трупа на Полиник на поругаване се противопоставя на дължимото, изисквано от подземните богове, на онова справедливо трупопочитане, което те изискват дори за враговете на държавата-град. Трагическата съдба на Креон е още по-екзистенциално подсилена от това, че формално той не загубва властта си в полиса, нито могъществото си. Но загубва най-близките си поради упорстването в хюбриса: единствен син и съпруга.

Справедливото в неумолимостта на отвъдното

Още един споделен теономен мотив има и при Херодот, и при Софокъл: отвъдното справедливо понякога наказва хората от един род заради греховете на предците им не в следващото, не даже и в по-следващото, а през няколко поколения, понякога след столетия.

И при Софокъл теономното обяснение на трагическата съдба при много от героите му е безспорна: Едип, Лай, Йокаста, Полиник и Етеокъл, Исмена и Антигона – никой от тях не може да бъде щастлив. Трагичното е предопределено в жизнения им път като потомци на рода на Лабдакидите. И все пак те не са просто жертви на съдбата, а герои на личната саможертва заради дълга към полиса и боговете. При някои от трагическите герои дългът към полиса и човешката общност доминира и е предопределен (както е при Едип) или самовменен (както е при Креон) над дължимото към божественото справедливо, а при други е обратно. Антигона е най-впечатляваща тъкмо с това: за нея дългът към божественото, вечно и неписано право е над законовото постановление на владетеля, управляващ еднолично в полиса. Саможертвата

има отвъден смисъл, тя изисква и получава и отказа от любовта към любимия Хемон, и живота на Антигона.

Втора глава: Справедливостта и справедливото – от Платон към Аристотел

Част 1. Онтология на справедливото и справедливостта в *Държавата* на Платон. Чия е справедливостта, или за субекта на справедливостта и на справедливото

Джон Ролс дава две определения за справедливостта и едното от тях казва:

*Справедливостта е основно достойнство на обществените институции – такова, каквото е истината за философските системи. Колкото и елегантна и издържана да е една теория, тя трябва да бъде отхвърлена, ако не е вярна. По същия начин законите и институциите трябва да бъдат реформирани или премахнати, ако са несправедливи, без значение колко са ефикасни и добре функциониращи*⁴⁵.

Сходството между Платон и Ролс от тази формална гледна точка се оказва пълно, но Платоновата творба е по-интересна, по-драматична и по-проблематична от трактата на нашия съвременник. *Държавата* на Платон е по-интересна, защото както справедливостта, така и справедливото в нея са промислени етически, полисно, есхатологично и антропологически, но преди всичко онтологически⁴⁶.

Справедливото като качество на общностния живот и справедливостта като лична добродетел

⁴⁵ Превод: д-р Искра Велинова и Пламен Иванов. *Теория на справедливостта*. изд. "София – С. А.", 1998 г., с. 11.

⁴⁶ В съвременните интерпретации доминира противоположната тенденция. Вж. Richard Kraut, *The defense of justice in Plato's Republic*. In: *The Cambridge Companion to Plato*. Ed. by Richard Kraut, 1992, 2005, p. 311-337.

За справедливото е подзаглавие на *Държавата*⁴⁷. Подзаглавията са инвенция на някой си Тразил, който групира диалозите в тетралогии, за да внуши по този начин, че Платон е искал да подчертае драматургичността на своите творби, а по този начин философски е подражавал на тетралогии на великите трагически поети⁴⁸. Едва напоследък и в англоезичния свят се заговори за това⁴⁹: *онова, което днес ние наричаме "справедливост", за Платон е "справедливо"*. За него справедливост е етическо понятие само за личната добродетелност и за най-важната човешка добродел. След него Аристотел пише в *Никомахова етика*, че справедливостта е не просто част от добродетелта и при това най-важната ѝ част, а че справедливостта в някакъв смисъл е цялата добродетелност на човека (V кн., гл. 1). Онова, което Платон обозначава със субстантивираното прилагателно от среден род "справедливото" е несъмнено общо понятие за общностната полисна уредба, а съществителното от женски род "справедливостта" е етическо понятие за индивидуалната лична добродетелност. Още по-ясно казано: *субект на справедливостта е отделният човек, а субект на справедливото е полисът*.

В изследването прилагам отново метода на картографирането, или mapping, който е популярен сред някои интерпретатори на античната философия⁵⁰.

Платон представя движенията, интонациите, вълненията, мимиките, жестовете и гримасите на персонажите⁵¹. По отношение на тази изящна филигранна изработеност на литературно-драматургичните детайли, на

⁴⁷ *Platonis Dialogi secundum Thrasylli Tetralogias dispositi ex recognitione Caroli Friderici Hermanni*. Vol. IV, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri. MDCCCLXXXIII.

⁴⁸ III, 56-62. Тойбнеровото издание следва тъкмо подредбата на Тразил, а не хронологията.

⁴⁹ Малкъм Скофилд на две места в обзорната колективна *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, ed. by Christopher Rowe and Malcolm Schofield, 2000, споменава по принцип за разликата в гръцкия език между "справедливост" и "справедливо", но спира дотук.

⁵⁰ Вж. например Myles Burnyeat. *A Map of Metaphysics Zeta*. Mathesis Publications. Pittsburgh. 2001.

⁵¹ За погледа и виждането в античен контекст вж. Франсоаз Фронтизи-Дюкру. *От окото до виждането: един гръцки преглед*. В: Следва, 2004/10, с. 10-20; Лидия Денкова. *Погледът в неговата свършена простота*. В: Следва, 2006/14, с. 56-63.

Държавата могат да съперничат само *Протагор*, *Федон*, *Федър* и разбира се, *Пирът*⁵².

Досократическото онтологизиране на Дике - Правдата

От Анаксимандър до по-късните мислители е достигнало само *едно-единствено изречение* и това е най-старото изречение от старогръцката проза. За питагорейците справедливостта несъмнено съществува и то не като човешко качество и проявление, а като божествено число и начало. В свидетелството на Аристотел *на първо място* сред свойствата на числата е не триизмерността на нещата в материалния свят, не астрономическите или музикалните превъплъщения на числовите пропорции, а... определянето на справедливостта! И после идват душата и ума като свойства на числата, стодният случай и т.н., и т.н.⁵³

Във философската поема на Парменид *За природата* или *За естеството*, която от мнозина се чете като основополагащият текст на европейската философия, Дике отново е върховен битиен страж и най-важно божество:

*“И ето – дверите, които хода на Нощта и на Деня бележат:
портал отгоре и праг от камък ги обрамчват.*

В ефира се издигат те, затворени от мандала огромни,

⁵² вж. *Plato's Dialogues. New studies and interpretations.* Ed. By Gerald Press, 1993, Rowman & Littlefield Publishers, USA. Myles Burnyeat, *The Theaetetus of Plato.* With a translation of Plato's Theaetetus by M. J. Levett, revised By Myles Burnyeat. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 1990; вж. Б.Богданов *Философско съдържание и художествена форма в диалозите на Платон*, в: *Платон. Диалози.* Том II, С., 1982 г., Наука и изкуство; както и *За стратегиите на философския текст и определениостта на философията. Платоновият Федър*, в: Богдан Богданов, *Промяната в живота и текста*, С., 1998, Изд. Отворено общество. Вдъхновен философски анализ през литературните феномени във *Федър* прави и Жак Дерида в *La pharmacie de Platon.* Първоначално в *Tel Quel*, 1968, No 32, 33, но и като послеслов в *Platon. PHÈDRE, Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson*, 1989, Flammarion. Част от тази работа е преведена на български от Любомира Радоилска и публикувана в *Език и литература*, 5-6/1996.

⁵³ Вж. Аристотел. *Метафизика.* Превод Николай Гочев и Иван Христов. С., 2000, Изд. СОНМ, Алфа/І, 5, 985 б 24-33.

и пази непреклонна Дике двойни ключове за тях”⁵⁴.

Дике – космическата справедливост е синонимизирана и уеднаквена с Ананке, персонифицираща необходимостта в битието. Дике е онази, която не допуска възникване и гибел в космоса и не разхлабва оковите, за да не възникне нещо от несъществуващото, защото напротив: “само битието е”⁵⁵.

Софистическо-Сократическият контрапункт в *Държавата*

В самото начало на разговора Сократ уж пита, а всъщност твърди пред Кефал:

“...какво смяташ за висше благо, от което може да се наслади притежателят на голямо богатство?”

Сократ пита, но твърди: Има висше благо и то е голямо богатство. Думата, която е употребена тук, е *οὐσία*. След това настъпва композиционното време за софистическото отрицание: *Справедливо няма. Справедливи хора няма. Справедливост няма.*

В тричастния софистически прибор последователно се изявяват Тразимах, но и Главкон, и Адимант. А те са двамата родни братя на Платон и никога не е било известно дали наистина са били увлечени от софистиката или това е просто една от многобройните Платонове художествени игри. *Несъществуването на справедливостта и невъзможността на справедливото* стават основна тема и на Главкон, и на Адимант. В текстовата карта включих няколко пасажа от словото на Главкон и нито едно от Адимант, защото изказването на Адимант не въвежда нова тема, а аранжира и изпълнява във фортисимо основната тема на Главкон (текст 16 и 17)

Историята, която Главкон разказва в *Държавата* като мит за Гигес, е разказана от Херодот в самото начало на *История*⁵⁶ като *историята на Гигес*, която е част от *историята на Крез*. Платон в *Държавата* не се интересува от проблема за царската власт и от това как тя преминава от един род в друг. Платон представя тази пределна онтологическо-космологическа-природна

⁵⁴ Превод на Любомира Радоилска в *Елеати. Фрагменти*, изд. “ЛИК”, С., 1996, с. 51. Съст., превод и предговор Любомира Радоилска.

⁵⁵ Вж. стих 10-16 от фрагмента от коментара на Симплиций към *Физика* на Аристотел. Пак там, с. 56.

⁵⁶ Вж. Херодот. *История*. Част първа, цит. изд.

рамка, за да може след това на нейния фон да изпише *най-негативната оценка за човешката природа: човешката природа е зла; всеки човек е по природа лош; човешкият род е покварен.*

Онтологическият отговор: Справедливостта е възможна. Справедливото е
ВЪЗМОЖНО

Според Фернанда Деклева Каици Платон все пак намеква за теории за истината, които са били изработени от хора както интелектуално надарени, така и упражняващи културно влияние⁵⁷. Според нея онова, което Херодот представя като история на Гигес, е всъщност версия на Протагорова творба, а това, което разказва Главкон, е кавър-версия на много известна на времето си творба на Антифонт⁵⁸. Чия е позицията, представена от Главкон и Адимант в *Държавата*? Според перипатетика Аристоксен не само казаното от тях, но практически всички важни тези в *Държавата* били вече написани от Протагор в неговото съчинение *Антилогика*⁵⁹! В *Държавата* на Платон драматургично са разиграни всички възможни *мислими позиции* за справедливото и справедливостта. Те са персонализирани чрез различни участници.

Новият онтологически обрат в *Държавата* настъпва с края на речта на Адимант. В началото той подема темата от речта на брат си Главкон, но после предизвиква Сократ с искането на похвално слово за справедливостта, но *не за ползата от нея, а за самата нея като благо и ценност*. Литературно-философският персонаж Сократ не изрича похвално слово. Той отговаря не като ретор или логограф, а като философ. Няколкото мита и десетките мини-диалози оттук нататък са посветени на убеждаването на събеседниците в основната теза: Справедливостта е възможна и справедливото е възможно. *Дали обаче тази възможност ще се превърне в действителност, зависи от отделния човек, когато цел е справедливостта, и от устройството на полиса като цяло, когато се стремим към справедливото.*

⁵⁷ Fernanda Decleva Caizzi. *Protagoras and Antiphon: Sophistic debates on justice*. In: *The Cambridge Companion to Early Greek philosophy*. Edited by A. A. Long. Cambridge Univ. Press, 1999. p. 311-332.

⁵⁸ Op.cit., p. 316.

⁵⁹ Както може да се предположи, тази клюка бива разнасяна от античността насетне от Диоген Лаерций. Вж. *За живота, ученията и изреченията на знаменитите философи* III, 37.

Първо, справедливостта в *Държавата* е дефинирана като постигане на хармония в душата на отделния човек (443c-444a, вж. текст 21 в картата). Определението поставя на изпитание най-банализираните представи за Платоновите схващания за битието, за ейдосите и идеите като *родове на битието*. Както се вижда (от текстовете 18, 19, 20, 21) има критичен брой места, в които се говори не за съставки или части на душата, а за *три ейдоса или, още по-драстично, за три рода в душата*, които са онтически наличност във всеки един човек. Как в душата, която е определена като същност във *Федон* и е сравнена с крилат впряг във *Федър*, се откриват не просто съставки или части, а ейдоси или даже родове на битието? С тази и аналогични интерпретаторски задачи, поставени в *Тимей*, напоследък убедително се справят наши колеги като Майлс Бърниет и Филип Карфик⁶⁰.

Второ, дали усилието за постигане на справедливостта в душата се полага заради постигането на справедливото в полиса или обратното, устройството на полиса трябва да е справедливо и промислено до най-големите му подробности, за да бъдат създадени чрез това обществени гаранции за постигането на личната добродетелност на колкото може повече хора?

Третото е най-важно. Онова, което сме извършили в този живот, е от решаващо значение за съдбата на душата след това. Това е общо внушение на финала и на *Тимей*, и на *Горгий*, и на *Държавата* (525 e-527 c).

Част втора. Персонализацията на добродетелите в „Персийския разказ“ на Сократ в *Алкивиад*

Сократ и Алкивиад. Сократ и Платон.

Истинското дело на Алкивиад като важна и одиозна историческа личност няма да видим никъде в диалозите на Платон, които не целят представянето на литературно-философските персонажи в тях като съответстващи на своите реални, автентични прототипи. Едно от въздействията, към които се е стремил Платон при старателната белетристична обработка на своите диалози, е било: да изненада, а може би и да развесели читателите си с разминаването между

⁶⁰ Filip Karfik. *What the Mortal Parts of the Soul Really Are*. In: *RHIZAI*. A Journal for Ancient Philosophy and Science. Vol. II, No 2, 2005, p. 197-218. Karfik, Filip. *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*. K. G. Saur, München und Leipzig, 2004. M. F. Burnyeat. *Plato on why mathematics is good for the soul*. In: British Academy Symposium, 2004, *Mathematics and Necessity: Essays in the History of Philosophy*, ed. Timothy Smiley.

действителното, добре познатото на неговите съвременници лице и неговото умишлено променено представяне като участник в една или друга беседа, в един или друг диалогичен сюжет.⁶¹ Реалната историческа личност Алкивиад познаваме от *История на Пелопонеската война* на Тукидид. Не са малко онези познавачи на епохата, които откриват действителните причини за осъждането на Сократ на смърт през 399 г. пр. Хр. именно заради злодействата на Алкивиад, а също и на Критий, който в края на войната става един от 30-те тирани. Заради тях двамата гневът на атиняните се стоварва върху Сократ. Върху него е паднало неоснователното подозрение, че той носи моралната и интелектуалната вина за „развращаването“ на своите някогашни приятели и почитатели – прословутото обвинение за „развращаването на младежта“. Затова Сократ изпива чашата с бучиниш, а покрусените Платон и Ксенофонт се вдъхновяват чрез творбите си да реабилитират своя любим учител и възпитател, и да разкрият истината за неговото събеседване като път към знанието.

Интересът на Академията към Персия. Интересът на Аристотел към Изтока

Интересът на Платон към Персия е видим, особено ако го съпоставим с впечатляващата липса на интерес към най-специфично персийското у Ксенофонт. Отлично знаем и от биографията на Ксенофонт, и от двете негови произведения *Киропедия* или *Възпитанието на Кир*⁶² и *Походът на Кир* за времето, което той прекарва там и възхищението, което изпитва към всички аспекти и на всекидневния, и на политическия живот в Персия. Ксенофонт никъде не споменава за коренното различие между елинското многобожие и зороастрийския дуализъм. Напротив, всички богове, чиито имена се споменават във *Възпитанието на Кир*, са елинизирани. Оставаме с измамното впечатление, че между елинската и зороастрийската религия няма никакви разлики, а боговете в тях се различават само по имената си.

А в Академията е имало не само любопитство, а и истинско проучване на всички аспекти на зороастрийските религиозни, космогонични и космологични представи. В пети век пр. Хр. авестийската литература е била в обем 2 000 000 стиха и чак век след това, когато Александър Македонски завладява Персия, по-

Много по-подробно за персонажите и литературните особености на ранните Платонов диалози вж. Панова 2005, Nightingale 2004 и Nails 2002.

⁶² Ксенофонт. *Киропедия*. Превод и предговор Владимир Атанасов. НК, С., 1995.

голямата част от нея бива унищожена⁶³. Доказателство за интереса на Платон и Академията към религията на зороастризма и ученията на магите намираме в една от най-ранните творби на Аристотел, написани към края на обучението му, всъщност на 20-годишното му следване и образование в Академията. Ранните работи на Аристотел, писани в Академията, са малко: той е писал прекрасна поезия, но и няколко важни и големи като обем диалози.⁶⁴

Поучението на Сократ към Алкивиад

В един откъс в *Алкивиад* (121 а и сл.) Сократ поучава своя любим млад ученик с примери от персийските политически практики, които според него са достойни за подражание и несъмнено превъзхождат елинските, особено атинските⁶⁵:... *В техните родове обаче (на спартанците и персите), начеващи с Херакъл и Ахеменес, всички са царе от царе – чак от Зевс. Едните владеят Аргос и Спарта, другите Персида непрекъснато, а често и Мала Азия, както и в момента. Докато нашите бащи, както и ние самите, сме обикновени хора. (ἡμεῖς δὲ αὐτοὶ τε ἰδιῶται καὶ οἱ πατέρες). .. И ако трябва да посочим на Артаксеркс, сина на Ксеркс, твоите предци и остров Саламин, родината на Еврисак, или остров Егина, родината на предхождащия го в рода ви Еак, представяш ли си какъв смях ще предизвикаш? πόσον ἂν οἴει γέλωτα ὀφλεῖν;*

Платон е прав само за това, че скромният, неаристократичен произход предизвиква смях у онези хора, според които благородството на произхода предопределя почти всички човешки качества и достойнства. По-значима е следващата тема, която се въвежда с предупреждението:

⁶³ Вж. *Авеста в руских переводах*. 1861-1996. И. В. Рак (сост.), СПб, 1998, „Журнал Нева“, ИТД „Летний Сад“.

⁶⁴ По-подробно съм ги представила в книгата ми *В лабиринта на Платон и Аристотел*, С., 1994 г. УИ „Св. Климент Охридски“. Издания на фрагментите от и за ранните диалози на Аристотел: W. D. Ross. *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford, 1955; W. G. Rabinowitz. *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction*. Berkeley and Cambridge, 1957; Düring, Ingemar. *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction*. Göteborg, 1961; Untersteiner, Mario. *Aristotele. Della filosofia*. Roma, 1963. Отлично представяне на проблемния кръг около добродетелите на владетеля: в четирите книги на Анастас Герджиков от 2004, 2005, 2006, 2007.

⁶⁵ Превод на Богдан Богданов в *Платон. Диалози*. Том 1. С., 1979, „НИ“. Rowe, Christopher and Malcolm Schofield (ed.), 2000. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Vlastos, Gregory. *Studies in Greek Philosophy*. Vol. I, II: *Socrates, Plato and their Tradition*. Princeton UPress, 1995. Ed. by Daniel Graham.

Но внимавай да не би освен по величие на рода да сме по-назад от тия мъже и в друго – и по начина на възпитание. ἀλλ' ὅρα μὴ τοῦ τε γένους ὄγκῳ ἐλαττώμεθα τῶν ἀνδρῶν καὶ τῇ ἄλλῃ τροφῇ.

В Алкивиад образецът за възпитанието на царствените наследници е предшестван от една тънка ирония: 121 с : Авторитетът (δύναμιν) на персийските царе пък е толкова голям, щото никой не проявява съмнение, че друг е баща на царя, а не самият цар. Затова жената на персийския цар е пазена само от страхопочитанието, което излъчва. ...

И това няма как да е вярно, защото в един царски двор, в който владетелите са полигамни, множеството съпруги биват зорко пазени в харем от евнуси: не само за да бъдат предотвратени контактите им с други мъже, но и още повече, за да се избегне саморазправата между жените на царя.

Платон влага в устата на Сократ разказ, който изглежда значително по-правдоподобен, защото прилича на разказаното от Ксенофонт във Киропедията. Грижите на евнусите за царския наследник до 7-та му година и особеното значение на физическото му трениране от 7-та до 14-та година чрез почти непрекъснати езда и лов.

121 е: Стане ли на четиринадесет години, поемат го т.нар. от персите царски педагози. Това са четирима перси на зряла възраст, излъчени като хора по общо мнение с най-високи качества (εἰσὶ δὲ ἐξελεγμένοι Περσῶν οἱ ἄριστοι δόξαντες ἐν ἡλικίᾳ τέτταρες) – най-ученият, най-справедливият, най-разумният и най-храбрият (ὁ τε σοφώτατος καὶ ὁ δικαιοτάτος καὶ ὁ σωφρονέστατος καὶ ὁ ἀνδρειότατος). Първият от тях обучава момчето в изкуството на магите, предадено на хората от Зороастър, сина на Оромазд – това са нещата, свързани със служенето на боговете. Същият педагог обучава момчето и да царства. Най-справедливият го учи да бъде правдив през целия си живот (ἀληθεύειν διὰ παντὸς τοῦ βίου, буквално: да казва истината през целия си живот, бел. моя Д. Г.). Най-разумният – да не се оставя да го надмогне нито една наслада и да навикне да бъде свободен и истински цар, като овладее най-напред себе си, а не като си робува. Най-храбрият го прави безстрашен и сърцат, учейки го, че прилича на роб, когато изпитва боязън. А на тебе, Алкивиаде, Перикъл ти постави за педагог тракиеца Зофир, който от старост не ставаше за нищо друго.

Само последното изречение в този пасаж може да бъде четено като приближаващо се до действителното положение: наставникът на Алкивиад е посочен за тази служба от омразния (на аристократите) Перикъл. Четиримата най-благородни перси, които освен, че са от най-знатен произход, са и най-надарените с най-ценните качества на душата, са лесно разпознаваеми персонификации на най-важните добродетели според Платон: мъдростта, справедливостта, разумността и мъжеството. При това можем да отбележим, че в гръцкия текст на първо място стои най-силната възможна дума за интелектуалното и съзерцателното съвършенство - мъдростта, софия, поставена

на мястото, на което обикновено в канона на четирите добродетели срещаме не нея, а малко по-слабото понятие *благочестие*. На това етическо понятие Платон посвещава диалога *Евтифрон*, който завършва отрицателно, без резултат, а критиката на традиционните митологични представи в митопоетическите произведения е един от ключовете за разбирането на проекта за идеална политейя, предложен в *Държавата*. Метаморфозата, която е извършена с традиционното понятие *въздържание*, на което толкова много е държал Сократ, но не според Платон, а според Ксенофонт в неговите *Спомени за Сократ*, в този пасаж също впечатлява. Виждаме, че тъй като *мъдростта* е поставена на първо място в този персонифициран квартет на добродетелите, в дефиницията за *разумността* е включена култивираността на страстите и желанията, умениято да владееш себе си и да не се стремиш към наслади. Що се отнася до *мъжеството* или храбростта, тя е на последното четвърто място. Идеализираната картина на четиримата най-благородни възпитатели на персийските принцове, която Сократ рисува пред Алкивиад, естествено в тъканта на диалога ще се слее със следващата най-важна нишка: необходимостта от *самопознание* като висша потребност за всеки.

Да напредваш в полиса чрез старанието да овладееш добродетелите и мъдростта $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ τε καὶ σοφία, чрез овладяването на истинското измерение на политическото изкуство τέχνη, до което се достига само по пътя на самопознанието.

Част 3. Политическите устройства – решаващото за (не)постигането на справедливото според Платон и Аристотел

Политическото мислене на Платон е разгърнато в *Седмо писмо* и в няколко негови диалога: *Апология на Сократ*, *Критон*, *Протагор*, *Горгий*, *Менексен*, *Алкивиад*, *Тимей* и *Критий*. *Държавата* е най-популярна сред всички философско-политически текстове на Платон, а и изобщо сред Платоновите диалози⁶⁶.

Ейдосите на политическото в *Държавата*

Главкон напомня (543 d), че държавните устройства са четири (букв. τέτταρα εἶδη εἶναι те са четири ейдоса – бел.моя). Общото между четирите уредби е в това, че те са реални и осъществени в несъвършения нещероподобен мрачен свят, който обитаваме. Сократ очертава следните жалони (544 а и сл.): Отстъпленията от

⁶⁶ Вж. Джулия Аннас. *Античната философия*. Изд. "Захарий Стоянов", С., 2007. Превод Капка Герганова. с. 46-79.

идеалния проект за държавна уредба са, *първо, критската или спартанската организация; после, голямото зло, олигархията; след нея идва още по-лошото - демокрацията; а тиранията е четвърта и най-голяма злина сред всички тях.*

Властта, която се наследява, е поставена на “междинно място”, сякаш неутрално и равноотдалечено от всички тези четири форми.

Четири основни вида на не-идеалните общностни уредби не са интересни сами по себе си и заради самите тях, а като инструмент за опознаване на друго - ἵνα πάντας αὐτοὺς ἰδόντες, καὶ ὁμολογήσάμενοι τὸν ἄριστον καὶ τὸν κάκιστον ἄνδρα. Всички те трябва да бъдат разгледани, за да се види кой е най-добрият и съответно – най-лошият човек. Етико-антропологическото тук е по-важно от полисно-икономическото теоретизиране. Това, което става в полиса, е причинено от това, което става в душите на хората, но не на всички, а на управляващите.

Битийно-космическото обяснение

Има голяма космическа причина, която води до развалата на свършената политейя. Този мит е скициран на едро и в него има много енигматични твърдения, особено нумерологичните, или по-точно казано геометрично-аритмολогическите, около които може много да се спори, но предназначението му е да обясни битийно-космическата предопределеност на развалата на свършената политейя⁶⁷. След тази първа промяна, дължаща се на това, че всичко родено все някога загива, Платон използва отново етико-етологическите обяснения.

Тимокрацията и тимократът. Възниква в държава, в която мъдреците не достигат до ръководните места, защото няма достатъчно много такива “безизкуствени и строги мъже”, а повече са мъжете “със смесен характер”. В тимократичната държава се издигат “по-буйни и по-невъздържани мъже, пригодни по природа повече за война, отколкото за мир”, пестеливи на своето, но прахосници за общото, отдадени на удоволствията, но най-вече покорени от своето честолюбие и славолубие.

⁶⁷ Този мит с неговата математическа мистика е сред най-непроницаемите места в *Държавата*. За математическите енигми в диалога вж. Майлс Бърниет М.Ф. Burnyeat. *Plato on why mathematics is good for the soul*. In: *British Academy Symposium. Mathematics and Necessity: Essays in the History of Philosophy*. Ed. Timothy Smiley.

Олигархията и олигархът. Олигархията е определена като *“държавна уредба, която зависи от имуществената оценка на хората и при която управляват богатите, а бедните нямат никакво участие в управлението”* (550 d). Тимархията се изражда в олигархия, когато богатството и богатите станат по-ценни и по-ценени от добродетелта и добродетелните хора. *“На мястото на надменните и честолюбиви люде се явяват алчни за богатства и обичащи парите”* (551 a). Колкото по-голям е размерът на имуществения ценз, толкова по-недостъпна е олигархията, а *“това управление се установява или със силата на оръжието, или чрез терор...”* (551 b).

Недостатъците на олигархията според Сократ:

1. изискването за притежаването на определено състояние подкопава държавата, защото подменя най-необходимото изискване: да имаш качества, които не са просто въпрос на даденост, а са придобити чрез дълго многогодишно образование, прилежание, режим и подготовка.
2. олигархията раздвоява държавата чрез богатството при едни и неговата липса у други: във всяка една държава има всъщност две държави – държава на бедните и държава на богатите.
3. при наличието на неравномерна собственост има и търговия, продажби, резки и бързи обогатявания на едни и разоряване на други.

Според него синът на тимарха логично става олигарх, при това никоя друга промяна не може да бъде така бърза и действена, както промяната на юношата от честолюбив в сребролюбив (553 a). Олигархът е сребролюбив, пестелив, трудолюбив, свит в желанията си от стиснатост, печалбар, понякога измамник, привиден благодетел, но всъщност злобен опекун на сираци, въздържан в удоволствията, но само поради страх да не изгуби богатството си.

Демокрацията и демократът. Същност на олигархията е богатството, а на демокрацията – свободата. Надхвърлянето на мярата на богатството и съсредоточаването му в ръцете на малцина унищожават олигархията и я превръщат в демокрация, която Платон дефинира като власт на бедните, но и на свободните. Надхвърлянето на мярата на свободата, обаче, според него ще доведе до нещо още по-страшно и най-страшно – до тиранията. Иронично демокрацията се определя като *“най-добрата от всички държавни уредби. Като изпъстрена дреха с различни цветове, така и тая държавна уредба, украсена с всякакви нрави, изглежда най-хубава... подобно на децата и жените, които се заглеждат в пъстрото, и обикновеният народ ще сметне тази държавна уредба за най-добра”* (557 c).

Фасадната демокрация според Платон

Истински проблемното и виртуозно ироничното тук е, че когато уж представя същността на демокрацията, Платон говори за нещо също толкова

утопично и несъществуващо никъде както и съвършената му политейя. Под думата “демократия” Платон представя една съвършено анархистична политейя. *“В такава държава – продължих аз – няма да има никаква нужда да вземаш участие в управлението дори и когато си способен да управляваш, нито пък да бъдеш управляван, ако не желаеш, нито да воюваш дори когато другите воюват, нито да браниш мира, когато другите го бранят, щом ти самият не желаеш мир. Ако пък, обратно, някакъв закон ти пречи да управляваш или да участваш в съда, независимо от това ти можеш да управляваш и да заседаваш в съда, щом ти харесва това. Такъв начин на живот не е ли на пръв поглед божествен и приятен живот?”*(557e)

При демокрацията бащите се уподобяват на синовете си и се страхуват от тях; учителите се страхуват от учениците си и ги ласкаят; *“метекът се смята за равен на гражданина и гражданинът – на метека”*; чужденците също са равноправни на местните жители; йерархия между поколенията няма и младите не уважават възрастните, а напротив – угодничат и ги ласкаят, *“за да не изглежда, че са неприятни и деспотични”* (563b).

Сократ изтъква и *“равенството и свободата на жените по отношение на мъжете и на мъжете по отношение на мъжете”*, като това е характеристика на сексуалната разкрепостеност, на пълната необвързаност и неустойчивост на сдвояванията в тази анархия, на сексуална революция, граничеща с промискуитет и нарушаваща многовековната традиция на моногамността, пазеща все пак неравенството: освободеност на мъжа в личния му живот и преданата отдаденост на жената на един съпруг и едно семейство.

*

Платон се подиграва не с демокрацията като идея и народовластието като идеал, а с претенциите и преструвките, с привидностите и измамностите на демокрацията, която е осъдена винаги и навсякъде да бъде ограничена в осъществяването си⁶⁸.

Тиранията и тиранинът

Характеризирането на последната държавна форма започва не с ирония, а със сарказъм: *“Остава ни да разгледаме най-добрата държавна уредба и най-добрия човек – продължих аз, - а това са тиранията и тиранинът”*.(562 a)

Платон много точно определя, че в държавите на робството и тиранията онзи, който стига до едноличната неограничена власт, ще управлява дълго, в продължение на десетилетия; че ще се управлява чрез зверства и терор; и че тираничната страна ще бъде бедна, много бедна. Тиранинът става диво

⁶⁸ *Държавата*: онова, което се нарича “демократия” почти никога не е наистина демокрация. В това отношение той е предшественик на нашумелия Томас Кародърс. Вж. Томас Кародърс. *Крайт на парадигмата на прехода*. В: РАЗУМ. 2003/1 (03). С.18-33. Превод Ирена Алексиева.

животно, и ако любимото сравнение на Платон по отношение на олигарха е търтеят, то за тиранина това е вълкът. При тази страшна деформация на душата *самата душа вече става душа на див звяр, а не на човек*. Платоновото представяне на различните държавни уредби в *Държавата* не дава особени шансове на социалния оптимизъм и на идеята за прогреса. Непредотвратимата развала на държавните устройства достига до този мрачен финал, когато управляващите се превръщат от хора в диви зверове.

Апологията на беззаконието и авторитаризма в *Държавникът*

Държавникът е един от късните Платонов диалози, като в него доминира апокалиптично-катастрофичният мит, чрез който се прави както корекция, така и допълващо уточнение на космогоничния мит в *Тимей*^{69 70}. Според мита в *Държавникът* (269a-274e) космосът многократно е преживял и следователно отново може да преживее не просто астрономически аномалии като изменение на местоположението и подредбата на най-важни космически светила, или наводнения-потопи, за каквито се говори в *Тимей* (22a-23d) или наказателното унищожаване на цял континент, какъвто е случаят с потопяването на Атлантида, разказан в *Критий* (120e-121c).

Сравняването на *човешката природа с корен квадратен от две* напълно се вписва в космоическо-катастрофичния мит. Съответният историко-политически извод, направен от Чужденеца, е (271 e): Идилията на предполитическия живот на хората достигнала до своя неизбежен край и те изгубили блаженото си съществуване на природни същества *“под пастирството на бог”*. Какъв тогава

⁶⁹ Вж. обзорните студии съответно на Малкълм Скофийлд, Кристофър Роу и Андре Лакс в *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, ed. by Christopher Rowe and Malcolm Schofield, 2000. Литературата върху *Държавата* е огромна, но не и върху *Държавникът*. Вж. *International Plato Studies. Reading the “Statesman”*. *Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, Bristol. Ed. by Christopher Rowe. Berlin, Academia Verlag, 1995.

трябва да бъде истинският политик или истинският държавник, какво е политическото изкуство, което той трябва да владее в най-висша степен?

В *Държавникът* са изредени пет вида на държавно устройство (291-292): царска власт, тирания, аристокрация, олигархия, демокрация. Критериите за това разделение са ясни: дали управлява един, малцина или мнозинството; дали тази власт се приема драговолно от управляваните или се държи насила, което определя ненасилническите като добри, а насилническите като лоши. Платон е най-незаинтересован от демокрацията, от управлението на мнозинството малоимотни над малцинството имотни. При това, в тази форма на държавно устройство няма добра и лоша разновидност, защото тя си е лоша и непоправима. Въпросът за държавните устройства в този диалог е понижен като несъществен и инструментален, а критериите, по които са били разграничени те, са ревизирани в светлината на науката за държавника.

Търси се науката за управляването на хора, за да се разбере кой може да управлява хората – живите същества с изцяло алогична природа. И тук, както в *Държавата*: 1. малцина са тези, които могат да стигнат до истинската наука и знание, даващи власт над другите. 2. онези, които овладеят науката и знанието за управляването на хора, което е и най-висшето изкуство – държавническото, стават истински царе. 3. конкретният извод е недвусмислен: добро държавно устройство имаме тогава и само тогава, когато управляват колкото се може по-малко хора. Единственото меродавно определение на държавника е, че *той е знаещ, при това наистина*, а не мнимо знаещ. Логичният финал на това превъзнасяне на едноличното управление на управника, овладял знанието и държавническото изкуство, е очакван, макар и стряскащ със суровостта си.

Апологията на беззаконието и авторитарния произвол в *Държавникът* завършва с убеждението: *Чужденецът: Най-доброто нещо е да властват не законите, а надареният с разум цар.*

Къде да търсим политическото мислене на Аристотел?

Разбира се, в *Политика*, но също и в *Атинската държавна уредба*⁷¹ (или *Атинската политика*), и в по-непопулярно и съмнително като авторство *уж*

⁷¹ *Политика*. Превод Анастас Герджиков, встъпителни студии Олоф Гигон и Богдан Богданов, С., 1995г.; изд. "Отворено общество". *Атинската политика*. прев. Харалампи Паницидис, С., 1993 г. Изд. "Христо Ботев". Това е и първото съчинение на Аристотел, изцяло преведено на български. *Атинската държавна уредба*. С., 1904, Българска библиотека № 5, превод и предговор Гаврил Кацаров. Факсимилно преиздадено в: *Гаврил Кацаров, Избрани съчинения*, том II, УИ "Св. Климент Охридски", С., 2004, с. 803 – 899. Съставител: доц. д-р Петър Делев.

негово писмо до Александър⁷². Има и схващане, че политическата философия на Аристотел е в *Никомахова етика*⁷³. Философстването за щастието като цел на добрия живот на гражданина на полиса и за неговото постигане може да се оправдае като сърцевина на практическата етикополитическа философия на Аристотел. Различните държавни уредби също се разглеждат в *Никомахова етика* (кн. VIII, гл.10), макар и значително по-накратко и в контекста на приятелството.

Освен че е бил вдъхновяван от своя огромен интерес към етиката, конституционализма, философията на правото и философията на политиката, устройството на над 158 полиси, повечето от които гръцки, Аристотел е философствал пред своите студенти и слушатели в Ликейона и за основните принципи на икономиката и стопанството: вижда се както в *Политика*, така и в съчинението, свързвано с него като предполагаем автор – *Икономика*⁷⁴.

Схващанията, които Аристотел подема от Платон, но преосмисля чрез своите собствени понятия, са:

1. *последователното възникване на човешките общности*: семейството, селото или селището, градът-държава или държавата. В *Държавата* Платон е против семейството като човешка общност, но в *Закони* вече мисли друго. Аристотел не просто приема семейството като необходимо зло и като нещо, без което не може, както прави Платон в *Закони*, но и показва генетически как човешките общности не просто се уголемяват, но и как произлизат една от друга и как се взаимопредполагат една друга.

2. *дефинирането на закона като хомология*, сиреч консенсус, насочен към гарантирането на правото и провъзгласяването на върховенството му над всички и задължителността му за всички. В *Държавата* тази тема почти отсъства, затова пък е лайтмотив на *Закони*, които поради това са озаглавени по този начин.

⁷² *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*. Texte arabe établi et traduit par Józef Bielawski. Commentaire de Marian Plezia. Wrocław-Warszawa-Kraków.

⁷³ Вж. Richard Kraut. *Aristotle. Political Philosophy*. Oxford, 2002.

⁷⁴ Аристотел, псевдо-Аристотел, Ксенофонт и Хиерокъл. В: *Икономика. Антични автори за стопанството*. прев. Георги Гочев, редакция Николай Гочев.

Библиотека "ДЕЛОС", С., 2006, „Сонм“.

3. отхвърлянето на идеята за свръхединство на държавата и за недопустимостта на собствеността – не само частна, но и лична, която се предлага в *Държавата*. Аристотел отхвърля обаче и значително по-смекчената концепция на *Закони* за необходимостта от лична собственост, но само в Прокрустовата регламентация на строгите правила, с които *частната собственост* ще се регулира в определени пропорции, така че *никога имотът на най-богатите да не надхвърли повече от 4 пъти имуществото на най-малоимотните*. Според него тази калкулация, която се предлага в *Закони* (739 с и сл.) за съществуването на точно 5040 семейства, които да бъдат групирани в 4 ценза, или 4 имотни класи, е невъзможна и неосъществима, а и също толкова вредна, колкото и тоталната забрана на каквато и да било собственост в проекта на *Държавата*.

4. *посочването на целта на държавата или на града-държава и управлението*. Целта е да се живее добре и да се постигне общо благо. *“Държавата е общността на добрия живот за семействата и родовете в името на един свършен и независим живот”* III кн. 9 гл. 1280 в. В това отношение, Платон и Аристотел винаги са били съгласни, но виждаме, че методите и средствата, които предписват *Държавата*, *Държавникът*, *Закони* и *Политика* за постигането на тази еднаква цел, са доста различни.

5. *класифицирането на държавните устройства в зависимост от това кой или колко са онези, които управляват*: само един ли е управник, неколцина ли управляват или на власт е мнозинството. Това формира, както знаем, царската власт, аристокрацията и народовластието, които са три хубави форми на обществено устройство. Но пък те имат своите отклонения или отстъпления, когато настъпи развала в управляващия или управляващите и целта на властването стане не добруването на всички, а облагодетелстването на управляващите или още по-лошо – безпричинният произвол и своеволие на управленските капризи на един. В това отношение Аристотел усвоява много както от *Държавата*, така и от формалната класификация на видовете общностни уредби в *Държавникът*.

Аристотеловият принос в политическата теория

Аристотел е първият мислител, който като философ – с понятия, в детайли и убедително - разгръща следните тези:

Гражданин е всеки свободнороден мъж, който има право да участва в съда и народното събрание и изобщо в съдебните и съвещателни институции. Аристотеловата теория е повлияна и рамкирана от практиката на времето, защото неговата концепция за гражданина изключва от гражданството жените,

преселниците, родени в други градове, и робите. Някои от софистите в това отношение са били доста по-напред в хуманизма, отколкото Платон и Аристотел.

Държавата-град е самодостатъчна общност от хора, които притежават частна и споделят обществена собственост. Тук също теорията му следва практиката и историята на гръцките полиси – мащабът на основната човешка политическа общност е градът-държава, държавата с големина на град, а не селото, племето или огромните необятни размери на блискоизточните царства.

Човекът трябва да притежава *различни добродетели* и едни от тях са му необходими *в качеството му на човек*, а други – *в качеството му на гражданин* (III книга). Тук и особено в *Никомахова етика* етикополитическото мислене на Аристотел навлиза в нова сфера... вече обсъжда *добродетелите на индивида като индивидуалност, като личност, която влиза в лични, но не публични отношения с други индивиди* (например, добродетелите на жената като съпруга, майка и стопанка, макар и не гражданка), или добродетелите на приятелството, или *изобщо добродетелите, проявявани в междуличностните отношения, които се създават между хора, но в качеството им на частни лица, а не като граждани, които изпълняват една или друга политическа функция или властова роля.*

Аристотел отстоява идеята, че *политическата власт е властта, с която се управляват равни по произход и свободни хора* (III, 4 гл.), както и определението на *най-висшата власт като онази, която управлява държавата, а от нея се определят и видовете държавно устройство* (III, 6 гл.). Още: 1. *разграничението между политическото и експертното, между политическите и експертните знания.* 2. *институциите на управлението са по-важни от управляващите индивиди.* *Колективните органи за управление са за предпочитане пред едноличното или груповото управление.* Институциите трябва да бъдат регулирани чрез правила и ред, да се съобразяват със закони, а не да се приватизират от личности, които да ги ръководят от личната си – неизбежно пристрастна и ограничена - гледна точка и според личната си необективна преценка (III кн., 11 гл. и сл.). 3. *Аристотеловата концепция за средната по имуществено класа.* Наистина и в *Законо* на Платон в няколко случая и по различни поводи се прокарва виждането, че средното е нещо хубаво, че средата във всяко отношение е за предпочитане, особено когато става дума за съвкупната бедност или богатство на една цяла политическа общност⁷⁵.

⁷⁵ Вж. напр. 728 с – средната хубост на телата; 729 а и сл. за средното имущество; 744 а и сл. не трябва да има нито прекомерна бедност, нито прекомерно богатство; при това полисът е истинският собственик, а семействата *де юре* не са; те са стопани, които стопанисват полисната собственост.

Знаем какво значение придобива тази концепция за средата при определянето на доброделите като средното, като средата между крайностите на прекомерното и недостатъчното в *Никомахова етика*. В *Политика* Аристотел прави и икономическа версия на теорията за средата като най-важното стопанско условие за запазването на оптималното от всички устройства – политията (IV кн., 11 гл.).

Ейдосите на олигархията в *Политика* на Аристотел

Аристотел прави качествен скок още със самото определение за държавно устройство⁷⁶.

“Държавното устройство е една организация на ръководните длъжности в държавите – по какъв начин са разделени, кой държи властта в държавата и каква е целта на всяка една общност. Законите пък са нещо отделно от факторите, които определят държавното устройство, и длъжностните лица трябва да управляват според тях и да бдят дали не се нарушават. IV кн., 1 гл. 1289 а.

Те се определят не просто от това колко на брой са управляващите, как и в чия полза управляват. На мястото на този безспорен, но беден количествен критерий и измерител на субектите на властта той предлага много по-точен:

⁷⁶ Вж. *Aristotle and Modern Politics. The Persistence of Political Philosophy*. Tessitore, Aristide (editor). University of Notre Dame Press. Notre Dame, Indiana, 2002. Вж. особено студиите на: Yack, Bernard. *Community. An Aristotelian Social Theory*. p. 19-46. Collins, Susan D. *Justice and the Dilemma of Moral Virtue in Aristotle's Nicomachean Ethics*. p. 105-129. Tessitore, Aristide. *MacIntyre and Aristotle on the Foundation of Virtue*. p. 133-161. O'Connor, David K. *Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics*. p. 162-207. Pinches, Charles R. *Liberalism's Need for Virtue and Christian Theology*. p. 208-304. Mara M., Gerald. *The Culture of Democracy. Aristotle's Athenaiion Politeia as Political Theory*. p. 307-339. Salkever, Stephen S. *The Deliberative Model of Democracy and Aristotle's Ethics of Natural Questions*. p. 342-373. Miller, Fred D., Jr. *Aristotelian Autonomy*. p. 375. Както и двутомникът със статии и студии за Аристотел от поредицата *Великите политически мислители*. Mulgan, Richard. *Aristotle and the Political Role of Women*. In: *Great Political Thinkers. Aristotle*. Ed. By John Dunn and Ian Harris. Edward Elgar Publishing Limited, 1997. vol. I. p. 568-591. Yack, Bernard. *A Reinterpretation of Aristotle's Political Teleology*. In: *Great Political Thinkers. Aristotle*. Ed. By John Dunn and Ian Harris. p. 458-476. Keyt, David. *Distributive Justice in Aristotle's Ethics and Politics*. In: *Great Political Thinkers. Aristotle. op. cit.*, p. 200-222. Harrison, A. R. W. *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book V, and the Law of Athens*. In: *Great Political Thinkers. Aristotle. op. cit.*, p. 167-172.

държавното устройство се конституира в самото разделение на властите – обсъждащата, ръководещата и правораздаващата, или казано с нашите термини, законодателната, изпълнителната и съдебната. Държавното устройство е в конкретната конституционна зададеност и ситуираност на властите една спрямо друга: в това “по какъв начин са разделени”, изобщо разделени ли са в един или друг случай, една от друга ли се рекрутират, или членовете на съдебните и/или законодателните органи се избират/излъчват чрез жребий/или се подбират по друг признак независимо един от друг. Един доста усложнен няколкостепенен модел на избиране на властите една от друга, обаче, можем да намерим и съвсем теоретично-хипотетично лансиран от Платон в *Закони*⁷⁷.

Аристотел обобщава своя емпиричен материал с наблюдение, което може да се обоснове и по съвсем умозрителен път. В 3 гл. на IV кн. той пояснява, че “държавните устройства са преди всичко две – демокрация и олигархия”...Едно по-нататъшно разграничение на демокрацията и олигархията ни показва, че той в началото прилага и очевидните исторически утвърдени определители: ... едно устройство е демокрация, в случай че свободните и бедните са повече и държат властта, а олигархия е, в случай че управляват богатите и знатните, които са малцина (IV кн., 4 глава - 1290 b).

Най-важното в мисленето на Аристотел за държавните устройства може да се обобщи:

1. държавните устройства – каквито и да са те – добри или лоши, монархични или тиранични, аристократични или олигархични, демократични по лошия или по позитивния начин, винаги се стремят към самосъхранение, запазване и самовъзпроизводство. Виждаме телеологизъм, който е така присъщ на неговото мислене. Той е виждал различните полисни уредби като живи организми и това организмично схващане по-сетне доминира мисленето и на историка Полибий в неговата телеологична концепция за държавните устройства⁷⁸.

⁷⁷ Този модел е прехвален от Андре Лакс в студията му върху *Закони* в Кембриджската история на гръцката и римската политическа мисъл (цит.съч.). От гледна точка на правото и философията на правото за значението на *Закони* вж. Wolf, Erik. *Griechisches Rechtsdenken*. Op. cit. Band IV, 2: *Platon. Dialoge der Mittleren und späteren Zeit. Briefe*. S.189-371.

⁷⁸ Полибий. *Всеобща история*. Превод от старогръцки Валерий Русинов. С. , 2001, отпечатано от ИК “Гал Колобър”. Двуетично издание. Предговор Александър Фол *Откупът на заложника*; специално за държавните устройства вж. кн. Шеста.

2. когато мисли и говори за различните държавни устройства, той прави това като философ, който има своите собствени философски схващания и свои собствени философски понятия. Освен в оптиката на телеологията, той представя полисните уредби и чрез най-важните си онтологически понятия, или по-точно казано чрез понятията на първата си философия, теологията. Това е и най-големият му концептуален принос в политическата философия. Според него би било не просто опростенческо, но и напълно несъответно да говорим само за един ейдос на монархията, или за един ейдос на тиранията, или за един ейдос на аристокрацията или олигархията. Както за Платон, така и за Аристотел, олигархията не е само един вид, а ейдосите на олигархията са няколко. Всеки ейдос получава своята битийна определеност чрез последната видова разлика, както знаем от Аристотеловата първа философия.

Олигархичните ейдоси са няколко и само най-опростеният от тях е елементарно мислението “режим на управление на богатите”.

Следващите три ейдоса на олигархията са много по-опасни, по-трудно оборими теоретически, по-трудно съборими практически и много по-устойчиви и до днес (1293 b): “политията е, просто казано, смес от олигархия и демокрация”. Удържането на пропорцията в сместа е важно, защото иначе държавното устройство напълно ще се изроди. Най-разпространените и днес форми на олигархията, дори и в демократично устроените страни са тези, които Аристотел посочва като трета и четвърта. При неспазването на принципите за върховенството на закона и равенството пред закона, при привилегироването на едни длъжности, държавното устройство се превръща в несъмнена олигархия.

Глунаво е също да се смята, че устройствата се превръщат в олигархии, поради това, че заемащите ръководните длъжности са алчни и печалбари, а не защото отличаващите се твърде с богатствата си смятат, че не е справедливо имащите да участват в управлението наравно с нямащите...

Глунаво е също да се твърди, че олигархическата държава съдържа две държави – на богатите и на бедните. Защо това да се случи повече на тази държава, отколкото на спартанската или на която и да е друга, където не всички имат равно имущество или не са еднакво добри хора?

Макар че причините, поради които стават промените на олигархиите, са много, Сократ назовава само една – че живеят разточително и взимайки пари под лихва, хората обеднели, сякаш всички или повечето са били отначало богати. (V книга, 12 глава, 1316 а и сл.)

Накрая на тази част посочвам огромна разлика между Платон и Аристотел. Според Платон нито в космоса, нито в човешкия свят може да има промяна за добро и положително развитие. Напротив, космосът периодично бива

връхлитан от страшни бедни и сътресения, а човешкият свят, когато се променя, върви все на по-зле. При Аристотел е обратното и това ни показва неговият собствен исторически конспект на институционалната история на най-важния полис – Атина.

Трета глава: Към осмислянето на справедливото и справедливостта в самата Аристотелова мисловност. Към справедливото: конституционната история на Атина. Към справедливостта: антропологията – фундамент на практическата философия.

Никомахова етика, кн. Епсилон: превод и коментари

В трета глава давам своя отговор на въпроса: какво в самата философия на Аристотел води към това важно концептуално сдвояване на дуото от понятия, чрез които се прояснява и най-съществената от личните добродетели – справедливостта, и интерперсоналното, релационното понятие – справедливото. Обръщам внимание на две центростремителни тематизации, които са иманентни във философското му построение и също водят към справедливото и справедливостта. В съответствие със стратегията на това изследване обръщам внимание на два текста, които се радват на много по-малко внимание от други, когато се интерпретират етическите схващания на мислителя. Единият от тях е *Атинската държавна уредба*, а другият е *За душата*.

Част 1. Как е възможно и постепенно приближавано справедливото?

Атинската държавна уредба между философията, историята и конституционализма.

Описанието на атинското държавно устройство в различните исторически периоди от съществуването на града от седми до четвърти век пр.Хр.⁷⁹ е текст, в който се срещат и концептуално много резултатно се спояват историческият разказ, политическата философия и теорията за държавните устройства.

⁷⁹ За илюстрация: напр. в сборника *Предизвикателството Аристотел* има 42 текста, но само в един от тях, в статията на Невена Панова, се споменава *Атинската държавна уредба*, като източник на сведения и фрагменти от поезията на Солон. А *Политика* е цитирана в две трети от текстовете.

*Атинската държавна уредба не просто описва съвременното състояние на политическото устройство на града в десетилетието преди смъртта на Александър Македонски, но и представя историята му, осмислена чрез понятията и концепциите на политическата теория на Аристотел, като при това полага основите на най-философската част на правото, държавотворческия конституционализъм. Най-добрите примери за някои от разсъжденията в *Политика* могат да бъдат намерени в *Атинската държавна уредба*.*

Освен от двамата историографи, Аристотел е повлиян и от други политически мислители-теоретици, но и законодатели-държавници. Сред тях на първо място е Солон, защото той *не просто създаде и наложил важни нови закони, но и променил същината на държавното устройство*. Други важни законодатели, които Аристотел изрежда с уважение във втора книга на *Политика*, макар и да не са били конституционалисти, са Залевк от Епизефирските Локри, Харонд от Катана, Филолай от Коринт, Харонд, Драконт и Питак. *Политика* също така ни убеждава, че рефлексията върху реално съществуващите държави и законовите порядки в тях, както и съотношението между основния им, макар и най-често неписан закон и производните от него закони, е много силно повлияна от обмислянето на спартанското, критското и картагенското държавно устройство. От другата страна, в полето на утопичните нереализирани и нереализируеми държавнически концепции е бил високият идеализъм на нормата и философските проекти на няколко мислители. Освен Платон, пак във втора книга на *Политика* Аристотел внимателно анализира и теориите на Фалей от Халкедон и на Хиподам от Милет.

Основните тези от *Политика* са най-важните *инструменти в концептуалния апарат* за промисляне на атинската държавна уредба в нейното историческо ставане:

1. Гражданин (трябва да) е всеки свободно роден мъж.
2. Всеки гражданин (трябва да) има право да участва в съда и народното събрание, и изобщо във всички съдебни и съвещателни институции.
3. Държавата-град (трябва да) е самодостатъчна общност от хора, които притежават лична и частна, и споделят обществена собственост. Целта на държавата е добрият живот на всички.
4. Човекът като гражданин (трябва да) притежава и упражнява добродетели, които са специфични точно в качеството им на политически добродетели.
5. Политическата власт (трябва да) е властта, с която се управляват равни по произход и свободни хора (III, 4).

6. Най-висшата власт е онази, която управлява държавата, а от нея се определят и видовете държавно устройство, или държавна уредба (по превода на проф. Кацаров) (III, 6). От това следва прочутото разделение на видовете държавни уредби, което предлага още Херодот.
7. “Държавното устройство е една организация на ръководните длъжности в държавите – по какъв начин са разделени, кой държи властта в държавата и каква е целта на всяка една общност”. (IV, 1)
8. “Законите пък са нещо отделно от факторите, които определят държавното устройство, и длъжностните лица трябва да управляват според тях и да бъдат дали не се нарушават”. (IV, 1)
9. Институциите и длъжностите (трябва да) са над личностите. (Трябва да) има разлика между институционалната длъжност и лицето, което я заема. Колективните органи за управление са по-добри, по-хубави и по-достойни за предпочитане от едноличното или групово (аристократично или олигархично) управление.
10. Институциите трябва да бъдат регулирани от строги правила и порядък, и всичко в тях да се подчинява на законите, в които да не се допускат промени поради личността на един или друг, който в определен момент ги ръководи (III кн., част 11 и сл.)
11. Средната класа в държавата-град (трябва да) е определяща. “Най-добрата политическа общност е тази, която е такава благодарение на средната класа... добро държавно устройство могат да имат такива държави, в които средната класа е многобройна и по възможност по-силна и от двете останали, а ако не, то поне от едната” (IV, 11)
12. Алфа и омега на държавното устройство е разделението на властите на три: обсъждаща, ръководеща и правораздаваща, които днес ние наричаме законодателна, изпълнителна и съдебна.

Не е случайно, че освен Аристотеловата творба, много дълго време като неин контрапункт е била четена, а от някои и предпочетена контраверсията на Ксенофонт или псевдо-Ксенофонт⁸⁰, написана със свършено различна философска и политическа идеология.

⁸⁰ Не става дума за историка Ксенофонт, а за някой от ораторите или олигарсите на Атина през V в. пр. Хр. Съчинението беше издадено през 2016 г. в превод на проф. Мирена Славова, заедно с *Лакедемонската държавна уредба*. С., „Изток-Запад“.

Еволюция и прогрес в институциите на властта в Атина⁸¹

Между *Атинската политейя*, *Политика* и *Никомахова етика* има пълна съгласуваност. Тук ще посоча най-силната теза от кн. Епсилон на Никомахова етика:

ὦν δὲ δικάϊων καὶ νομίμων ἕκαστον ὡς τὰ καθόλου πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα ἔχει· τὰ μὲν γὰρ πραττόμενα πολλά, ἐκείνων δ' ἕκαστον ἓν· καθόλου γάρ. Всичко справедливо и законосъобразно във всеки един случай е *съотнасяне на всеобщото към даденото*: защото много неща се правят как да е, а определените като справедливи и законосъобразни са винаги конкретно обособени, и наистина според всеобщото⁸².

⁸¹ Имаме два превода на съчинението: първият е на Гаврил Кацаров, публикуван от Българското Книжовно Дружество със спомоществователството на фонд „Напредък“ през 1904 г. Младият по онова време учен и преподавател във Висшето училище д-р Гаврил Кацаров не само публикува този превод, но и впоследствие често изнася интердисциплинарни лекции по антична политическа философия в Историко-филологическия факултет. Изданието на първия новобългарски превод изобщо на Аристотелово съчинение е било направено по текста на оригинала, публикуван от Виламовиц-Мьолендорф, а като се има пред вид бавността на тогавашната словослагателна техника, при която буква по буква от олово е бил набиран всеки един тиражиран текст, можем да разберем горчивината на преводача, когато е научил, че вече е публикуван още един, разширен вариант на текста, пак от неговия откривател Кенион, към който са добавени още 6 глави, още 6 страници по днешния академичен стандарт. Поради това преводът на младия Гаврил Кацаров стига до 63 глава, докдето е стигало първото издание на Кенион и подобреното разчитане на папируса от Виламовиц-Мьолендорф, а преводът на Хари Паницидис и Цветана Панициду от 1993 г. включва и останалите 6 глави – от 64 до 69, тъй като е правен по второто, разширено издание на оригинала, направено пак от Кенион. В работата почти навсякъде цитирам превода на Паницидис и Панициду, а при цитиране на превода на Кацаров това изрично се уговаря.

⁸² От това място във финала на кн. Епсилон, както и от следващите няколко книги в *Никомахова етика*, посветени на мъдростта и на дианоетическите добродетели, най-важна сред които е *фронесис*, се ражда вдъхновеното философстване на Хайдегер и особено на Гадамер за ценността на Аристотеловата практическа философия. За тях и за интерпретациите на Любомира Радоилска (в магистърската ѝ теза и в книгата по дисертацията ѝ,

В тази връзка ще цитирам едно място от стотиците страници в съчиненията и интервютата на Ханс-Георг Гадамер, посветени на изясняването на основоположенията на практическата философия на Аристотел и нейната плодотворна актуалност за съвременната философска етика като цяло и съвременната философска херменевтика в частност:

„Слушателят на Аристотеловите лекции по етика е трябвало да бъде въвн от опасността да иска само да теоретизира, за да се отскубне от изискванията на ситуацията. *Неостарялата правота на Аристотел*, струва ми се, се състои в това, че постоянно държи под око тази опасност. Както и Кант с неговия „формализъм“, той държи всички фалшиви претенции далеч от идеята за философска етика. Докато Кант съсипва морално-философското мислене на Просвещението с неговата заслепена гордост от разума, отделяйки необходимостта на практическия разум от всяка обусловеност от *човешката природа* и го представя в неговата трансцендентална чистота, Аристотел обратно, поставя обусловеността на жизнените ситуации на човека в центъра на вниманието и определя като *централна задача на философската етика, както и на нравственото поведение, конкретизирането на общото и приложението му в дадената конкретна ситуация*“⁸³.

Дори *Атинската държавна уредба* да беше написана само до конституционните нововъдения на Солон, пак би имала неподценима значимост за практическата философия на Аристотел, защото виждаме в нейното изложение как на дело и реално – според него - в историята на полиса са били въведени ред принципи и норми, които в *Политика* са препоръчани аргументирано: да има разделение на властите; да бъдат включени в упражняването им колкото се може повече граждани-мъже; да има краткост на мандатите на полисните длъжности; да има ротационност и както се каза по-напред, никой да не повтаря изпълнението на длъжност, докато не са се изредили да го правят всички, които имат право на това и пр.

Книга Алфа завършва с хронологично изброяване на 11-те държавни уредби: 1. Държавното устройство при Йон, когато държавата-град била разделена на четири фили и имало четирима царе на филите; 2. При Тезей, когато управлението било почти като царското, но и тогава били приети

публикувана на френски) и на Галина Иванова (във все още непубликуваната ѝ дисертация) става дума в заключението на работата ми.

⁸³Ханс-Георг Гадамер. *История и херменевтика*. Съставителство, превод и предговор Христо Тодоров. С., „Гал-Ико“, 1994.

Дракон(т)овите закони; 3. Конституционната уредба, наложена от Солон; 4. Автократичното, но по-скоро положително управление на Пизистрат и тираничното му израждане във властта на синовете му; 5. Конституционните реформи на Клистен; 6. Надинституционалните привилегии и суспендирането на Клистеновата конституция при управлението на Ареопага след Персийските войни; 7. Уредбата при Темистокъл и Ефиалт, които от една страна я подобрили чрез ограничаване на правомощията на Ареопага, но и влошили състоянието ѝ, поради много грешки, допускани от народа; 8. Олигархично-военизираната уредба при Съвета на Четирисотинте; 9. Възстановяване на демокрацията, но за кратко; 10. Управлението първо на Тридесетте, а после и на Десетте, което е прототип на всички следващи военни хунти в най-новата история на човечеството; и 11. Сегашната държавна уредба, сиреч десетилетието приблизително в периода 340-330 г. пр. Хр., която се окачествява като повече власт на мнозинството.

В тях е комплектът от критерии, според които се оценява всяка една промяна, онзи набор от основни положения, които познаваме от *Политика*: колкото повече граждани-мъже, независимо от имущественото им състояние, участват във властите, толкова по-добре; колкото повече длъжности се разпределят чрез жребий, толкова по-добре; колкото по-малко са назначените от Ареопага, толкова по-добре; колкото по-кратки са управленските мандати, толкова по-добре; колкото повече се прилагат принципите на ротационността и жребийността, толкова по-добре и пр. Като финална оценка четем:

Явно атиняните постъпили правилно, понеже малцинството по-лесно се покварява и подкупва от мнозинството.

Как е възможна независимостта на съдебната власт

В книга Бета на съчинението от 42 гл. до 69 гл. е направен институционален срез на Атинската полития *днес*, сиреч в десетилетието преди смъртта на Александър Македонски⁸⁴. В заключението на кн. Бета, 63 – 69 гл. се представя проблем, който е болезнен и за нашата актуална реалност тук и сега: как работи съдебната система в Атина; как се провеждат процедурите по избор на съдебни заседатели и съдии; как се спазва принципът на „случайно разпределение на делата“; как съдия може да бъде всеки гражданин, навършил 30 години, с изключение на държавните длъжници и лишените от граждански права.

⁸⁴ Те са много изчерпателно, ясно и недвусмислено представени и не се нуждаят от изясняващ коментар.

Любопитни са последните 6 глави, защото в тях подробно са представени стъпките и няколкостепенността на жребииите при избор на съдебните заседатели и съдиите в съдилищата, както и прилагането на принципа за „случайно разпределение на делата“. Изводът е : *всичко трябва да се прави в деня на самото провеждане на всяко едно дело*. Чрез тези многостепенни ходове, в които случаят и жребият са решавали всичко не по веднъж, а в няколко различни жребия, гражданите са се опитвали да постигнат обективност и безпристрастност на правосъдието и правораздаването: процедурите трябва да се провеждат в същия ден на гледането на делото, а съдии и съдебни заседатели трябвало да бъдат граждани от друга част на политейята. Само при това положение съдебната власт може да бъде независима, неповлияна и точна в преценките си.

Три черти доминират в съчинението: 1. В него има оптимизъм; 2. В него има атиноцентризм, сходен с атиноцентризма на Херодот и Софокъл, и контрастиращ с атиноскепсиса на Тукидид и Платон; 3. В съчинението има усещане за исторически прогрес. Друг въпрос е дали читателят ще се поддаде на Аристотеловите внушения или ще потърси по-голяма фактологическа достоверност и/или идейна убедителност в алтернативното съчинение на аристократа или оратора Ксенофонт⁸⁵. Признаването на по-голямата фактологическа точност не означава изпитване на симпатии към възгледите на олигарха, пропили неговия антидемократически памфлет, както пояснява и Джон Мур в едно от малкото модерни издания, в които редом с двете алтернативни съчинения – Аристотеловото и Ксенофонтовото, читателят може да намери и *Спартанската държавна уредба* на историка Ксенофонт, и откъс от *Беотийската държавна уредба*, открит в Оксирихски папирус⁸⁶. Има модерни автори, наши съвременници, като Джосайя Обер, например, които до такава степен са впечатлени от силата на телеологията в концептуалната рамка на

⁸⁵ Вж. *Об отношении Афинской политики Аристотеля к Ксенофону* (ЖПНП, юли 1904, отд. Классич. Фил. 270-277), фототипно възпроизведена в *Гаврил Кацаров. Избрани съчинения*. Том II, С., 2004, УИ “Св. Климент Охридски”, с. 793-792.

⁸⁶ Moore, J. M. *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*. Translations with Introduction and Commentary by J. M. Moore. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1975.

политическата философия на Аристотел, че са склонни да се усъмнят в още места от *Атинската държавна уредба* като правдоподобен исторически текст⁸⁷.

Целта на Аристотел с това съчинение не е била да напише творба, която е фактологично точна, а още по-малко изчерпателна, по отношение на събитията и процесите, а по отношение на институциите. Точно защото е последовател на метода на Тукидид, той е съвсем конспективен в онова, което читателите са знаели за Атина както от него, така и преди това от Херодот. Впечатляващо е, че историческият конспект става малко по-обилен точно от онзи момент, до който на финала си достига *История на Пелопонеската война*.

Управлението на държавата може да бъде от три различни положителни ейдоса според субекта, който управлява – един, няколко или мнозинството. От тях може да се получат три изродени, отрицателни вида. Но същината на държавното устройство, или на държавната уредба, в превода на проф. Кацаров, е в разделението на властите. То е конститутивното в един или друг полис, определян поради това като една или друга държавна уредба⁸⁸.

Част 2. Антропологията като корелат на етиката: модалната триада, тялото и душата⁸⁹

Една от посоките, към които е насочен този дисертационен текст, е да покаже антропологията на мислителя като фундамент на етиката. Щом

⁸⁷ Ober, Josiah. *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, 1998, 2002, Princeton University Press. Chapter 7: *The Dialectics of Dissent: Criticism as Dialogue*, p. 352-363. Обер се съмнява особено в достоверността на съобщеното за Дракон(т)овата конституция.

⁸⁸ Интерпретациите на *Атинската държавна уредба* са малко и това ги прави още по-ценни. Вж. напр. Mara M., Gerald. *The Culture of Democracy. Aristotle's Athenian Politeia as Political Theory*. In: Tessitore, Aristide (ed.) *Aristotle and Modern Politics*. Op. cit. Jill Frank, S. Sara Monoson. *Lived Excellence in Aristotle's Constitution of Athens. Why the Encomium of Theramenes matters*. In: *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Ed. by Stephen Salkever, 2009.

⁸⁹ Частта за антропологията на Аристотел като корелат на етиката, която е втората основна тематизация в трета глава, очаква публикация на английски език през 2020 г. със заглавие *Aristotle: the Integrity of Life*. В сборник *Lovers of the Soul, Lovers of the Body. Philosophical and Religious Perspectives in Late Antiquity*, съставен от проф. Илария Рамели и проф. Светла Славева-Грифин.

добродетелите са дейност на *душата*, то едно изследване с претенции за принос, макар и скромни, би трябвало да обсъди и това. В случая то е важно, защото не просто разширява контекста на работата, а защото така по-добре ще изясни две основни понятия в мисловността на Философа – тялото и душата, а за още едно, за нуса, ще бъдат изредени аксиоматичните положения, около които през следващите векове се натрупва планина от спорове и коментари. Те са важни и сами по себе си, и с оглед на заявените теоретични намерения.

Най-важно сред метафизичните му начала е схващането за същността - οὐσία, като начала на това начало са постулатите⁹⁰:

Същност (или субстанциално битие) е въплътеният εἶδος⁹¹; безтелесни и умопостижими форми-ейдоси-монади-парадигми не съществуват; само неподвижното движещо, което е алфа и омега на всичко в битието, е изключение; Родът не може да съществува независимо от видовете-ейдоси в него, а напротив: те са му присъщи⁹²;

Понятието за ейдос-вид се дефинира като *λογος*, извлечен от видовите отличия *differentiae*⁹³;

Най-крайната видова отлика *differentia specifica* е същност или субстанциално битие на живото същество⁹⁴;

Същности и субстанциално битие са най-последните видове (“последни” в смисъл, че не се поддават на по-нататъшно деление или обособяване на нова *differentia*)⁹⁵;

Нито един общ предикат, предикамент (но същото се отнася и за *predicabilia*, ако си послужим с по-късните Порфириево-Боециеви разграничения) не може да съществува като същност⁹⁶;

⁹⁰ Различни гледни точки към първата философия на Аристотел вж. в Aquinas 1999, Aubenque 1962, Barnes (ed.) 1995, Brentano 1975 (1862), Burnyeat and others 1979, Burnyeat and others 1984, Burnyeat 2001, Copleston 1976, Elders 1972, Frede and Patzig 1988, студията на Gill в сборника със съставители Gill and Pellegrin 2006, Gilson 1974, Gomperz 1969, Graham 1987, Guthrie 1983, Happ 1971, Hartmann 1941, Heidegger 1978, Johnson 1906, Lloyd 1968, Maritain 1961, Owens 1978, Rapp 2012, Routila 1969, Schmitz 1985, Stenzel 1931, Ross 1960.

⁹¹ ἡ γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνὸν. M, 1037 a 29.

⁹² τὸ γένος ἀπλῶς μὴ ἔστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἶδη. M, 1038 a 5-9.

⁹³ ὁ ὀρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος, M, 1038 a 8-10.

⁹⁴ φανερόν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὀρισμός. M, 1038 a 19-20.

⁹⁵ οὐσίαι μὲν εἰσι τὰ ἔσχατα εἶδη. *За частите на животните*, 644 a 24;

⁹⁶ ἔοικε γὰρ ἀδύνατον εἶναι οὐσίαν εἶναι ὅτιούν τῶν καθόλου λεγομένων. M, 1038 b 9-10.

Платоновата формула: перифразирано „ако се прибави видовата отлика към рода, като сума получаваме търсения ейдос“, се оказва безплодна и/или даваща множество от отговори, а не само един⁹⁷.

Освен най-важните начала на усиологията, във философията на живото и живота на Аристотел, изцяло доминира и хилеморфичната парадигма. Особено ясно това се вижда в обясненията относно възпроизводството на живите същества в *За раждането на животните*⁹⁸.

В биологическите работи и в *За душата* Аристотел отива много по-далеч от Платон: не само при хората, даже не само при животните, но и при растенията желанието да бъде достигнато вечното и божественото води до създаване на потомство, което не е тъждествено с родителите или породилите го организми, но е от същия ейдос. По този начин ейдос-ът на всяко живо същество остава вечен в космоса. Аристотел обяснява как става това във всички животински видове, обхванати от класификацията му, методично и детайлно, група по група в *За раждането на животните*. Радикално онтологичното мислене в парадигмата на хилеморфизма превръща философията на живото на Аристотел във възхитителна онтология на хетеросексуалността. Тя се разпростира не само сред всички животни, птици, риби и влечуги, над насекомите и безкръвните същества, но достига и до едва забележимите организми, които според него се самозараждат. При всички тях се вижда как мъжкото начало дава формата, а женското – материята. То е постулат и в *Метафизика*. Онтологичната хетеросексуалност на живите същества е описана и обяснена по отношение на всички видове без никакъв пропуск в *За раждането на животните*. Не са останали незабелязани и най-малките микроскопични създания, които се появяват в калта, водата, пясъка и скалите. И за тях Аристотел има теория: спонтанно самозараждане. Навсякъде, където се появи нещо живо, колкото и миниатюрно да е то, колкото и да е трудно да се каже какъв е неговият ейдос, или как да бъде назовано, същите предзададености за обясняване на възпроизводството са валидни. Мъжкото начало е това, което е активно действащо-и-действено, а женското е пасивно и търпящо въздействие. Женското в тези случаи е средата, която храни, материалното, в което едва забележимите се самозараждат, а мъжкото е пневмата, която придава своята жизнена сила и психична топлина, съответстваща в тези случаи на носителя-начало на ейдос-а или формата при по-големите животни. Този жизнен принцип, пораждащ живота, е наречен от него

⁹⁷ *History of animals*, 490 b 15.

⁹⁸ Сравнявала съм няколко различни превода на *За душата*, като онези от тях, които са ми повлияли най-много, са цитирани по-нататък в работата. Един от тях е наличен виртуално: преводът на Смит, достъпен във виртуалната библиотека на MIT: <http://classics.mit.edu/Aristotle/soul.html>. Последно посетен на 1 август 2018.

вродена, иманентна или съ-природна пневма, в която работи виталната, наистина точно така наречена *психична топлина*. „Животните и растенията се раждат в земята и във водата, защото и в земята има вода, а във водата има пневма, а в пневмата – душа-топлина, и така по някакъв начин всичко е проникнато от душа.“⁹⁹

В тази подчаст с най-едри щрихи са припомнени основоположения от космологията и философията на живота на Аристотел, като необходима увертюра към разглеждането на проблема за душата и тялото¹⁰⁰.

Проблемът за тялото

Субстанции изглежда, че са предимно телата и измежду тях естествените тела, защото те са началата на другите. От естествените тела едни притежават живот, а други не притежават. Под живот ние разбираме храненето, растенето и упадъка от само себе си. И тъй, всяко естествено тяло, което притежава живот, е субстанция, но в смисъл на съставена субстанция.

Макар и да съществува такъв вид тяло, именно надарено с живот, все пак тялото не може да бъде душа; защото тялото не е нещо, което влиза в състава на един субстрат, а е по-скоро субстрат и материя. Оттук необходимо следва, че душата е субстанция като форма на едно естествено тяло, което във възможност притежава живот. Субстанцията е действеност, именно ентелехия на такова тяло. Ентелехията се разбира в двояк смисъл – или като знание, или като съзерцание... Поради това душата е първото осъществяване на естественото тяло, което притежава живот във възможност. (412 а 11-28, цитирам превода на д-р Марко Марков¹⁰¹)

⁹⁹ За връзката на това схващане с космологията писах в предговора към превода ми на *За небето*.

¹⁰⁰ Много по-подробно те са представени в цели глави от първата ми дисертация и в книгата по нея от 1999 г. Онтологията на хетеросексуалността, мисленето на мъжкото и женското като *противоположения* не само в човешкия род, но и при всички живи същества са обсъдени още по-детайлно в студия на английски и на български език в сборник със съставител Цветина Рачева 2014.

¹⁰¹ Преводът на проф. Бояджиев, редактиран от проф. Христов в току-що излязлото двуезично издание на *За душата* и *Parva naturalia* както на това място, така и в други ключови моменти от трактата се придържа към същата латинизираща стратегия за превод на основните термини и понятия.

Това са аксиомите, които се формулират тук и върху които и по-нататък неотстъпно се развиват разсъжденията в *За душата*:

1. Понятието живот е най-важният критерий, съобразно който има природни тела, надарени с живот, и други, които са лишени от него.
2. Живот е предразположеността на природните тела към хранене, растеж и развала.
3. Храненето, нарастването и загиването са трите качества, чрез които се проявява животът и от които следват другите две аксиоми.
4. Всяко природно тяло, участващо в живота, е съставна същност.
5. От това следва, че в живото съставно същество душата не е тяло.
6. Тялото, според моето тълкуване на фразата, е материалното подлежащо или материя, а не това, което му се казва, приписва или предицира като на подлог в изречение или субект на съждение. Сравнете с два английски превода: *The body is the subject or matter, not what is attributed to it* (това е преводът на Smith) или *“the body is not something predicated of a subject, but exists rather as subject and matter”* (това е преводът на Hamlyn)¹⁰².
7. Необходимо е душата да е несъставна същност като формата или като ейдоса на едно природно тяло, притежаващо живот във възможност.
8. Тази същност е ентелехия.
9. Ентелехия се разбира на това място двояко: една е сравнима със знанието, до което сме достигнали и което притежаваме, но не винаги и непостоянно използваме, както например, когато спим; другата разновидност на ентелехията е действената, когато активно работим чрез знанието си, когато размишляваме и теоретизираме.
10. Поради това душата е първата ентелехия на природното тяло, притежаващо живот във възможност.¹⁰³

При осмислянето на това какво е тялото при всички живи същества, а не само при човека, от всички аксиоми по-горе най-важни са петата и шестата. Петата се противопоставя на редуцирането на душата към тялото, което противопоставя Аристотел на по-голямата част от досократиците. Другата аксиома относно тялото е доста обръкваща и точно около нея в англоезичния аристотелизъм през последните десетилетия се натрупаха много конфликтни метаинтерпретации и метаметаинтерпретации. Има множество, но те могат да бъдат генерализирани до два основни типа преводи и интерпретации на тази енигматична фраза: на Смит и на Хамлин¹⁰⁴. Сходен с него е и френският превод на Барботен: “en effet,

¹⁰² οὐ γὰρ ἐστὶ τῶν καθ’ ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δ’ ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη.

¹⁰³ διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.

¹⁰⁴ Aristotle. *De anima*. Books II and III (with passages from Book I). Clarendon Press, Oxford. 2002 (1993, 1968).

le corps ne compte pas au nombre des attributs d'un sujet, mais il est plutôt lui-même sujet et matière"¹⁰⁵.

Първият тип преводи – на Смит и други, казва на читателя, че Аристотеловото определение за тялото трябва да се чете и разбира в контекста на *Метафизика* и *Физика*, в светлината на първата и втората философия, според които *ὑποκείμενον* е пасивен субстрат, инертно материално начало, върху което активният формален принцип действа и налага върху него формата и структурата си, активизира го и го енергетизира, като привежда онова, върху което действа, до неговата онтологически предзададена цел. В този смисъл са и българските преводи: първият на д-р Марко Марков и току-що излезлият превод на проф. Бояджиев, който във всички ключови места и термини латинизира. Руският превод на С. Попов в четиритомното издание, с което израсна нашето поколение, също е в този смисъл.

Вторият тип преводи - на Хамлин, Барботен и други, подсказва друга насока за мислене за тялото, без експлицитно да го свързва с душата. Това е по-скоро логико-онтолого-лингвистичен подход. Така фразата се полага в кадъра и оптиката на *Категории*. Негативното, дори и като синтактична инверсия определение *οὐ γὰρ ἐστὶ τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δ' ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη* веднага извиква в паметта на познавача на *Корпуса* знаменитото негативно определение за същността (или субстанцията според българския превод на *Органона* на проф. Иван Христов). Тялото *не е сред предикатите, които се предикцират на един субект, то не се (из)казва за подлога, не се приписва, а по-скоро е сравнимо с подлога на изречение и субекта на съждение*¹⁰⁶.

Какво означава това?

Означава, че *тялото като цяло* е много по-избираемо за онтологическото признание, че е същност или субстанциално битие, *отколкото неговите части, органи, системи и функции*. Тялото на живите същества, взето в своята цялост, е много повече същност от своите части, които не могат да съществуват самостоятелно и да бъдат мислени като същности, когато бъдат отделени от цялото, на което принадлежат. Тялото като цяло е много повече същност (или субстанциално битие), отколкото косата или ноктите, ръцете или краката, които съществуват само като негови части. Те не могат без тялото, но то може без тях.

¹⁰⁵ Второто редактирано издание от 1995.

¹⁰⁶ Най-убедително според мен е това: логико-лингвистично „развързване“ на първата част на енигматичното определение за тялото, а на втората част - в онтологическото значение, както е в немския превод на швейцарския аристотелист Willy Theiler. Иначе казано: онези, които държат на латинизирания превод на термините на Аристотел на български, е по-добре да използват „субект“ в първата част на отрицателното определение и „субстрат“ във втората.

Освен геометрично-стереометричния подход към тялото, с който започва *За небето*, и енигматичното определение в началото на книга Бета на *За душата*, в което на два съседни реда ὑποκείμενον има два различни смисъла и значения (на единия ред – логико-синтактичен, а на втория – онтологически) в трактата има още един подстъп към проблема: този път по пътя на елементите. От какво трябва да е съставено едно одушевлено тяло, за да може то да живее и чувства, да възприема и да изпълнява функциите, които отграничават живите тела от лишените от живот? Има три особености, които характеризират живите същества от неодушевените: (само)изхранване, нарастване и упадък (или развала), според втората аксиома от началото на кн. Бета. Те са общото между всички одушевени: растения, животни, хора. Всички живи същества притежават различни сетива и са предразположени към различни сетивни възприятия, но най-низшето сред тях, което е характерно и за растенията и поради това е най-разпространената проява на живост, е сетивото на допира, осезанието ἡ ἄφή. Растенията не могат да виждат и чуват, да разсъждават и да си припомнят, но те са живи, защото имат ἡ ἄφή. Именно в контекста на обсъждането на осезанието (кн. Бета, гл. 11.422b34–423a21, и отново в самия край на трактата, в кн. Гама, 435b4–18), се предлагат следните разсъждения за конституцията на одушевеното тяло: то не може да е съставено само от въздух и вода, защото трябва и да е твърдо; следователно, то трябва да е триизмерно, а не плоско и да има някаква форма. Водата и въздухът са недостатъчни за изграждането на каквото и да е тяло, защото те са нестабилни и лишени от каквато и да е форма. Обратното, те се разтичат, разширяват и разпростират до границите на телата, които ги обхващат. Така остава единствено възможното: плътта е смес от три елемента: вода, въздух и земя. Още по-интересно е следното изречение: ὥστε ἀναγκαῖον τὸ σῶμα εἶναι τὸ μεταξὺ τοῦ ἀπτικού προσπεφυκός, δι' οὗ γίνονται αἱ αἰσθήσεις πλείους οὔσαι. “Hence, the body must be the naturally adhering medium for that which can perceive by touch and its perceptions take place through it, manifold as they are.”¹⁰⁷ „Следователно по необходимост тялото е средата, сраснала с осезателния орган, чрез който стават множество усещания“, в превода на д-р Марко Марков. За да разберем какво точно се има предвид, можем да предложим и разширително-буквалистичен превод: И така, необходимо е тялото да е промеждутъчното/междинното (τὸ μεταξύ) между вътрешното сетиво на допира и докосващите го неща и чрез това междинно – тялото – се получават множество усещания.

Третата книга на *За душата* завършва също така (435b4–18): одушевените тела са съставени от трите стихии вода, въздух и огън, в комбинации от различни пропорции при различните растителни и животински видове. Има пет сетива, но единственото, без което не може нито едно живо същество, е осезанието.

¹⁰⁷ Това е преводът на Hamlyn на редовете 423 a 15- 17.

Одушевеното тяло е междинното, посредничещото, връзката - τὸ μεταξύ - със стихииите на природата.

Душата като принцип на живота

τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτου ἡ ψυχὴ

415b12-14

Битието за живите е живеенето, а причина и начало за него е душата.

В началото на кн. Бета на *За душата* се разгръща концептуалната мощ на триадата δύναμις-ἐνέργεια-ἐντελέχεια. Две от тези понятия се създадени от Аристотел, а δύναμις е била употребявана с множество значения, но без специфичното онтологическо и модално схващане, което той провижда в спектъра от нейните всекидневни и терминологични употреби.

Сред тези особени терминологични употреби като най-важна изпъква геометрично-математическата страна на думата δύναμις, както и ред глаголи в деятелен, страдателен и медиално-пасивен залог, отглаголни съществителни и прочие словоформи със същия корен, с които Платон виртуозно играе в поставянето на трудната математическа задача в *Теетет*. Има три страници, рамкирани в пагинацията между 147c–148e, които са може би най-трудно преводимото и главоболно място сред всички диалози, но и които вдъхновяват мнозина математици и философи: с тази дума-съществително са обозначени както „катет“, така и „хипотенуза“, така и „линия“, „стойност на корен квадратен“ и т.н.¹⁰⁸. В последния диалог на Платон *Епиномис* (986a5), думата е употребена в мн. число и обозначава най-божествените небесни тела – планетите, които според основателя на Академията са самодвижещи се.

Има не малко семена в диалозите на Платон за първото от трите понятия в модалната триада на Аристотел. Другите две са напълно уникални, измислени и словесно облечени от него в неологизми, които не са се харесвали даже на Теофраст. Те са неотнимаема част от концептуалната конституция на аристотелизма – не само в теологиката, но и във философията на природата и психологията, в антропологията и етиката. В теологиката ἐνέργεια изпълнява две важни функции: в книга *Ламбда* (гл. 7.1072b27), непрестанната дейност и вечното одействителностяване на най-висшата първа причина и последна, финална причина, ражда живота. Енергията на нуса е живот, животът се ражда от действителното мислене на мислещата мисъл. Нусът, който е първа алфа и

¹⁰⁸ Вж. превода на Флорънс Маргарет Джейн Левет на диалога и коментара на Майлс Бърниет в изданието *The THEAETETUS*, 1990. p. 266.

последна омега във вечния космос, е бил, непрекъснато е и ще остане завинаги действителен. Животът във вечното цяло-и-всичко е проявление на действието на най-висшата нематериална форма в него, действаща в безкрайния акт на чистото мислене. И не само най-висшето биващо в космоса, но и всяко съществуващо в него, живо или неживо, създадено от изкуството/занаят или естествено породено, е получило съществуване заради превъзходството по битие, а понякога и по време, на ἐνέργεια. Тя е винаги онтологически по-първа от пасивната материалност и от всички възможни, потенциални, вероятни промени и процеси. (Кн. Тета, гл. 8.1049b24-25; гл. 9.1051a4-5).

Съдбата на ἐνέργεια през вековете е любопитна. Като прекалено ексцентрично нововъведение тя никак не се харесала на Теофраст нито на следващите перипатетици, нито на елинистическите философи, а е преоткрита истински чак от Ориген и Плотин, за да стане господстващо понятие при Кападокийските отци на Църквата. Днес тя се използва в хиляди сфери и във всякакви нива на езиците от всички езикови групи, не само в индоевропейските: като се започне от богословието и философията, физиката и точните инженерни науки, изкуствата и технологиите. Думата 'енергия', едно от най-стряскащите езиково-мисловни нововъведения на Аристотел, днес е навсякъде. Но рецепцията на третото понятие в модалната триада през хилядолетията е различна. Много често ἐντελέχεια не е била разбираана и поради това е била редуцирана и отъждествявана с ἐνέργεια. Това се случва най-вече в латиноезичния Запад още при първата вълна на превеждане на Аристотел от преводи, направени от други преводи, най-често от арабски. Но и при втората вълна на превеждане, която се отличава с по-голяма прецизност и превеждане от гръцки на латински, първоначално преводачите, а после и коментаторите бавно, но необратимо заличили разликата между *actus primus* и *actus secundus*.

Можем ли наистина да отменим като ненужна спекулативна дистинкция разликата между тях? *За душата* в оригинал убеждава, че ἐνέργεια в трактата се използва изключително при обясняването на познавателните дейности и епистемичните аспекти в живота на хората и животните, а растенията имат способността да усещат и да възприемат само чрез едно сетиво – сетивото за допир, осезанието. Чрез своите корени, стъбла, листа те получават вода, питателни сокове и светлина. Те усещат топло и студено, сухо и влажно, ветровито и безветрено, дъжд и слана, роса и пек. Животните и хората притежават много по-сложни сетивни възприятия. Особено най-висшите от тях, почти всички от имащите кръв, притежават и четирите останали: слух, зрение, обоняние и вкус. Всички тези *можения*, потенции, сили, възможности и способности, които се изразяват с думата δύναμις, да възприемат и разграничават, да си припомнят старо и да запомнят ново, стават дейни и се одействителностяват при определени условия и обстоятелства. Текстът на *За душата* в кн. Бета и Гама, където Аристотел представя своите тези, недвусмислено показва: с понятието ἐνέργεια той изразява различните *аспекти* на

познавателната и емоционалната дейност на живите същества (и в животинското царство и сред човешкия род), а *ἐντελέχεια* е най-общото и най-висшето метафизическо обозначение на одушевеното тяло, което се радва на живота, на цялостта и на постигнатото съвършенство на живеещата монада¹⁰⁹.

Ἐντελέχεια е онтологически първа с онтологическа важност и значение не само в най-прецизните абстракции на теологиката, но и в психологията и антропологията¹¹⁰.

Мистерията на нуса: божественото в човека

Проблемите, които поражда телеологичното понятие за душата като *ἐντελέχεια* – ейдос и начало на живота са много. Най-малък сред тях е трудността терминът да бъде преведен на много други езици, включително и на латински¹¹¹. В хилядолетната рецепция и развитие на аристотелизма най-фатален е бил изводът, че душата, щом е ентелехия на тялото, не е безсмъртна. Отлично известно е, че за много философи в арабския свят и в латиноезичния Запад това се е оказало голяма съблазън и някои от тях действително са били „заразени“ от тази идея, а на други тя е била приписана от враговете им, макар че те всъщност са се възхищавали от аристотелизма, без да отстъпват от християнската вяра и без да споделят точно това неприемливо схващане.

Според Аристотел душата не може да надживее тялото, което одушевява, защото е осъвършенствяване-осъществяване-завършване на тялото.

¹⁰⁹ Подробна картография на *За душата* би могла да потвърди това, но в този текст включването ѝ е излишно. Ще посоча само най-убедителните места: за *ἐντελέχεια* 413 b 16-20; 414 a 18-19; 414 a 25-27; 414 b 8-15; и много дългият пасаж 417 a 21-417 b 27, където става дума за сетивните възприятия, мисленето и разбирането; вж. също забележителната дефиниция на светлината като *ἐντελέχεια* в 418 b29- 419 a 11; за *ἐνέργεια* вж.: 417 a 13-17; 419 b 3-11; 422 a 17-19; 425 b26-426 a 19;

¹¹⁰ На това място няма как да се тълкуват и схващанията на Аристотел за познанието. Отлични и различни интерпретации за тях вж. в сборниците, съставени от Lloyd and Owen 1978, Nussbaum and Rorty 1995, както и в книгите на Gregorić 2007, Johansen 2012, Polansky 2007, Wijzenbeek-Wijler 1978.

¹¹¹ Според мен е най-добре да не се превежда, а само да се транслитерира, както е направил на някои места д-р Марков и както е навсякъде във второто издание на гръцкия текст, направено от Жанон в библиотека Бюде, където преводът е на Барботен. Вж. A. Jannone, E. Varbotin, 1995. Вече има толкова много гръцки философски термини и понятия, които са осиновени от индоевропейските езици. *Ἐντελέχεια* също може да бъде добавена към тях, вместо да се редуцира до акт, действие, действане и прочие.

Същевременно, очевидно е, че той не е можел да приеме никакъв атеистичен или материалистически начин на мислене и това се вижда в цялата *Метафизика*, където първата философия е наречена единствено и само *теологика*, защото е определена като божествената наука за божествените причини и начала на битието. В антропологията като корелат на теологико-космологическите схващания за вечността, несъздадеността, неунищожимостта и божествеността на космоса и битието, се появява идеята за божественото в човека: това е нусът, който е безсмъртен. С това стигаме до проблем, който е породил множество спорове, тълкувания, благочестиви екзегези и еретични девиации през Средновековието¹¹². На нито едно място нито в трактата, нито в целия *Корпус не ще* намерим отговор на два много важни въпроса: откъде точно идва този действителен нус и къде точно отива след смъртта на човешкото тяло? Има обаче няколко категорични аксиоми, които са постулирани безапелационно:

1. Нусът е по-божествен и остава незасегнат от чувства, страсти/претърпявания и сетивни възприятия, които изпитва всяко съществуващо, съединяващо душа и тяло. Поради това нусът не си спомня и не обича след смъртта на съединеностите от тяло и душа (408b25-29).
2. Нусът е несмесен с тялото-с-душа (429a18).
3. Нусът е това, чрез което душата разсъждава и предполага(429a23).
4. Нусът е безстрастен, не изпитва въздействия и не го засяга нищо, но това е лишениост, различаваща се от пълната липса на чувствителност (429a29-31).
5. Нусът е напълно отделен от душата на човека, от всичките ѝ сетивни възприятия, чувства, фантазии, разсъждения, разбираня, спомени и припомняния. Само благодарение на него душата може да достигне до най-чистото възможно мислене и проникновение.
6. Нусът е умопостижим като всички останали умопостижими; при всички мислими, които са без материя, да мислят и да бъде мислени са тъждествени (430a2-4).
7. Има действителен, действещ, буквално одействяващ нус, *intellectus agens separatus*, който е сравним със светлината, благодарение на която цветовете-въз-възможност стават действително видими цветове. Точно този нус е отделен, недокоснат и чист, а енергията му е действителност. (430a16-19).

¹¹² Аристотел може би е вярвал и в безсмъртието на душата, но докато е бил студент на Платон в Академията. Сложните изменения в теориите му за душата и обратите в интелектуалното му развитие са описани, наименовани и оценени по различни, понякога взаимноизключващи се начини, от Nuyens 1973 (1948), Lefèvre 1971, 1972, Pellegrin 2009; напълно несъвместими са интелектуалните му биографии, написани от Jaeger 1934 и Düring 1966. Подробно ги представих в *В лабиринта на Платон и Аристотел*, 1994.

8. Точно този действен, действащ, букв. одействяващ нус е винаги отделен, и само и единствено тази част от човешкото същество остава безсмъртна и вечна, но напълно безличностна, като не си спомня нищо от предишния единствен човешки живот (430a22-25).
9. Не целият нус, а само това в него, чиято формална причина съответства на същината на битието му като нус, постига истината (430b28-30).
10. Нусът е ейдосът на всички ейдоси (432a1-3).

Схващането за безсмъртието и безличността на нуса поражда много въпроси, а двусмислеността на онтологическия му статус подсилва изтънчената софистицирана терминология, чрез която се изразява модалната концепция за интегритета на живите монади. Може би това обяснява някои епизоди от историческата им съдба: схващането за душата като *ἐντελέχεια* на тялото е било пренебрегвано, разбирано погрешно и/или опростенчески от много последователи, които следвали Философа охотно в разрешаването на други проблеми¹¹³. Възраждането на тази уникална понятийна инвенция, модалната триада, се случва няколко века по-късно в антропологическите текстове на някои от големите гръцки Отци на Църквата, разбира се, без никакво отклонение в нежеланата посока.

Заключение: Човекът трябва да е добродетелен и справедлив, защото има безсмъртен разум. Справедливостта и справедливото са постижими.

Замисълът на това изследване изначално надхвърляше фокусирането върху етическата проблематика. Тя е сърцевина на Аристотеловото мислене, но нейният по-широк контекст е *практическата философия*, която пък е вписана в още по-мощното антропологическо мислене. Поради това задължителни части на изследването и обект на интерпретацията станаха и *Политика*, *Атинската държавна уредба* и *За душата*, но не и *Евдемова етика*. Тя наистина се отличава, но недраматично от основните твърдения на *Никомахова етика*, а в най-стриктния аспект на понятизирането на справедливостта и справедливото текстовете на двата трактата дословно съвпадат: петата, шестата и седмата книга на *Никомахова* съвпадат дума по дума с четвъртата, петата и шестата на *Евдемова етика*.

¹¹³ За късноантичната неоплатоническа рецепция на проблематичното схващане за нуса вж. Van Riel and Destrée 2009. За средновековната дискусия за интелекта - книгата на Евелина Митева *Антропологията на Алберт Велики* 2016.

Обръщането към предшествениците на Аристотел и поставянето на книга Епсилон като финал на едно мисловно движение към справедливото и справедливостта не беше направено от конюнктурни съображения и с оглед на т.нар. дисертабилност. Не само защото този ретроспективно-археологически интерес е малко работен през последните десетилетия, а и изобщо, но най-вече защото търсенето на семената, от които покълват много идеи във философията му съответства напълно на духа и на практическата, и на теоретическата, и на творческата ѝ част. Това направи изследването *Към проблема за справедливото и справедливостта...* интердисциплинарно проследяване на историята на съзряването на няколко идеи, кулминиращо в неговата практическа философия, но също така многократно ме дари с насладата от общуването с вечни образци на световната литература.

Добродетелта като предразположеност. Справедливото, справедливостта
и φρόνησις

Много твърдения в *Никомахова етика* са отлично познати и не бяха обсъждани в работата ми, но има няколко други, които изискват допълнителни пояснения на финала:

1. Добродетелите биват изучавани като най-важното в практическата философия, но не от безпристрастен умозрителен интерес, а заради приложението им на *дело*, в практиката, във всекидневния живот, когато трябва да *избираме*: измежду няколко възможности за действие коя да *предпочетем*. В началото на 2 гл. на кн. Бета, с която започва обсъждането на добродетелите, заемащо две трети от текста, се постулира:

Ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵνα ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἄν ἦν ὄφελος αὐτῆς), ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς... Тъй като настоящото изследване *не е заради теорията*, каквито са останалите, (нали ще обмисляме какво е добродетелта, не просто за да го узнаем, а за да станем добри, защото, ако (само) го научим, от това няма да има полза), поради това ще е необходимо да размишляваме и за действията, как трябва да постъпваме...

Това може да стане емблема на цялата практическа философия на Аристотел.

2. Още по-важно според мен е понятийното уточнение, което следва от анализа, започнат в кн. Бета. Добродетелите откъде са и какво са? Къде е *началото* на добродетелите? В душата на човека, разбира се, но в душата на човека има три рода с многообразни разновидности на ейдосите в тях: способности, предразположености или страсти. Това направи повече от необходимо включването в изследването ми на един подробен анализ на антропологията на Аристотел, разгърната в *За душата*.

В тричастното деление на душата според етиките му трите рода са: *πάθη*, *δυνάμεις*, *ἕξεις*. Страстите или чувствата, способностите или възможностите, и предразположеностите. В умишлено буквализирания превод на кн. Епсилон и в коментара към него посочих, че най-точният и най-съответният превод на *δύναμις* и *ἕξις* е следният: *δύναμις* беше превеждана по-често като „способност“, отколкото като „възможност“, в съответствие с хилядолетната традиция на латиноезичните преводи (в *За душата* и етиките *δύναμις* е много по-често *facultas*, отколкото *possibilitas* или *potentia*), а „хексис“ преведох като „предразположеност“, защото добродетелта е *ἕξις* – даденост-и-предразположеност да се постъпва добродетелно, но от всеки човек зависи дали ще осъществява тази даденост или ще я оставя нереализирана.

3. Още едно важно уточнение, което лесно ще бъде разбрано с пример от глаголната система на българския език: за добродетелите на нито един човек *никога не може да се говори в свършен вид*. Никой не може да бъде само еднократно добродетелен или да е добродетелен до определена възраст, а след това да не е. *Добродетелта е предразположеност-за-осъществяване, а не осъщественост*, която веднъж придобита, може да се запази като морален капитал за целия живот. Не, докато човек е жив, при всяка нова ситуация и житейско обстоятелство, при които *трябва да се направи избор и да бъде предпочетен един от няколко възможни начина на постъпване*, човек трябва да осъществява тази предразположеност - *ἕξις*. Ако сме били добродетелни до определен момент, но след това престанем да осъществяваме тази даденост, ние отпадаме от добродетелността. Тя трябва да се отстоява всеки ден от живота на всеки човек.

Справедливост и *φρόνησις*

В заключението на изследването реферирам накратко непубликуваната дисертация на Галина Иванова, която акцентира върху това разбиране на *φρόνησις*, което предлагат Платон и Аристотел и от което се вдъхновяват и Ницше, и Хайдегер, и Гадамер. В нейната дисертация на фокус е

промислянето на Гадамеровото разбиране за *Verstehen* като особена и несъмнена рожба, породена макар и след повече от две хилядолетия от Платоново-Аристотеловото схващане за *φρόνησις*.

Още по-насочващо е значението на думата, с което тя се употребява в *Метафизика*. В книга А, гл. 1, 982 б 25 похвала получават онези, които обичат митовете и които също в някакъв смисъл са философи, защото *митът* се състои от чудни истории и чрез това *води до разбиране*. Още по-важно е другото място, в което се появява: в книга Мю/ХІІІ, гл. 4, 1078 б 12-16.

Много често когато говори за идеите, диалозите и митовете, чрез които Платон споделя философските си прозрения, Аристотел употребява *точно тази дума* – все едно дали се оставя да бъде повлиян от Платоновото разбиране за *разбирането*, както става в *Никомахова етика*, или не се оставя да бъде повлиян от него, както става в *Метафизика*. *Фронесис* означава не само разбиране, а *разбиране за истинно съществуващото*. Работата на колежата Иванова превъзходно показва това феноменологично и херменевтично осмисляне на най-важната дианоетическа добродетел в практическата философия на Аристотел. Нейното наличие на български език ме освободи от задължението да дискутирам този проблем¹¹⁴.

Последно, но не и по важност.

Аристотел отговаря на въпроса *защо* човекът трябва да бъде добродетелен и справедлив. В края на *Никомахова етика* той обосновава необходимостта от добродетелност с *безсмъртието*. Наистина, в нито едно място от неговите трактати не се вижда и намек за отвъдната справедливост, за която говорят и Херодот, и Софокъл, и Платон. Трима от четиримата негови предшественици, които несъмнено много са повлияли върху неговото понятизиране на справедливото и справедливостта, не само вярват, но и внушават на читателите си: има отвъдно възмездие. Понякога то се стоварва не върху несправедливия, а върху неговото потомство, понякога поколения след сторената несправедливост, както ни предупреждават на много места Херодот и Софокъл. При Платон тази теонерна отвъдна справедливост се представя страховито и вразумяващо в четири различни версии за това какво става с безсмъртната човешка душа след отделянето ѝ от тялото: едната хипотеза

¹¹⁴ Иванова, Галина. Автореферат на дисертация *Литературната рефлексия върху проблема за истината. Истина и разбиране у Ницше, Хайдегер и Гадамер*: https://www.uni-sofia.bg/index.php/bul/universitet_t/fakulteti/fakultet_po_slavyanski_filologii/specialnosti/doktoranti/pridobivane_na_obrazovatelna_i_nauchna_stepen_do_ktor/arhiv/galina_kojcheva_ivanova_fakultet_po_slavyanski_filologii

е във *Федон*, втората – в разказа на Ер в края на *Държавата*, третата – в монолога на Тимей в едноименния диалог, а четвъртата – на последните страници на *Горгий*.

В *Поетиката* се споменава на няколко места за отвъдната теонерна справедливост, която наказва понякога несправедливия, но често и рода, а не виновника-извършител на злодеяние и от това се раждат най-красивите трагедии. Но в етиките и политическите му разсъждения няма и намек за този вид отвъдно въздаяние. Напротив, той е оптимистично убеден, че справедливото и справедливостта са *постижими* в човешките общности.

Също така той не вярва нито в предсъществуването, нито в безсмъртието на душата, защото тя е ентелехия на тялото. Но, тук се появява един важен момент, който убягва на мнозина съвременни интерпретатори в епохата, в която атеизмът или поне агностицизмът преобладава в университетските и хуманитарните среди. Аристотел, макар и да не споделя убедеността на Херодот, Софокъл и Платон за това, че има и отвъдно възмездие, също така е чужд на мизантропията, депресивния песимизъм и атеизма на Тукидид. Напротив, във всички негови трактати, които днес четем като неразделими органични части от мисловното цяло на практическата му философия¹¹⁵, има оптимизъм, убеденост в постижимостта на справедливото и справедливостта, ако се спазват някои условия и се полагат усилия за това *да се избира винаги доброто измежду няколко начина на постъпване*. Тези текстове поразяват със самоупованието на нуса, на разума и със самоосноваващата се в тях рационална вяра в това, че: 1. Развитието и промените в човешките общности не само могат, но и поне в един полис действително са довели до по-добро и после до още по-добро, за което четем в *Атинската държавна уредба*; 2. Добродетелността и добродействането са не само желателни, но и реално постижими, ако умеем да избираме правилно измежду недостатъчните и прекомерните постъпки, както ни убеждават и трите етики; и последно, но не и по важност, 3. *Политеумата* в политиките могат да се създават и усъвършенстват, така че да доведат до добрия живот на повечето граждани в тях, както могат да бъдат прочетени повечето книги в *Политика*.

При Аристотел няма нито едно изречение, в което да доловим страдание поради осъзнаваната неосъществима утопичност на бленувани етико-политически идеали, като в *Утопия* на Томас Мор, или болката по някакъв отдавна съществуващ, но безвъзвратно изгубен блажен ред на

¹¹⁵ Основополагащата идея за неразделимата свързаност на всички текстове, изграждащи корпуса на практическата философия на Аристотел, е концептуалната спойка и в сборника *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Ed. by Stephen Salkever, 2009.

съвместно съществуване на хората и боговете, за които разказват митове и легенди, някои от които са подхранили въображението на Платон. Но това е така, не защото Аристотел е вярвал в автономността и самодостатъчността на мисленето като човешка и само човешка способност, а защото е бил абсолютно убеден в безсмъртието и божествеността на една част от човека – неговият нус. Схващането, което разочароващо-бегло, но непоколебимо-категорично е постулирано в *За душата*, и което е провокирало толкова силни колизии и еретични експлозии в продължение на векове, в протежението на цели исторически епохи от развитието на неговата традиция, днес почти напълно се игнорира от почти всички, които изследват и/или ползват идеи от неговата практическа философия. А нека също да напомним, че теоретичната философия на мислителя в най-висшия си дял е наречена от него единствено и само ἡ θεολογική - теология, божествена наука за божественото в битието.

Едно от изключенията в това отношение е Хана Арент, която в *Човешката ситуация* проникновено напомня на читателите, какъв е времевият хоризонт на човешките действия в класическа Елада: безсмъртието, положено в перспективата на вечността¹¹⁶.

Човекът трябва да е добродетелен *заради* безсмъртния и божествен нус в него, което е казано вдъхновяващо:

Но да не следваме съветите „щом си човек – мисли като човек“, нито „щом си тленен – за тленното“, а доколкото е възможно, да се обезсмъртяваме и да правим всичко така, че да живеем в съответствие с най-висшето в себе си. Дори и да е съвсем мъничко, способността и ценността му надминават всичко. Би могло да се предполага, че всеки от нас е това, понеже то е господстващото и по-доброто. Би било нелепо, ако човек избира не живота на човек, а на някакво друго същество. Казаното преди е в същата сила и сега: това, което на всяко живо същество му е собствено присъщо по природа, то е най-доброто за него и му доставя най-голямо удоволствие. И на човека е присъщ животът в съгласие с нуса, защото чрез него става в най-висша степен човек. А също – и най-щастлив.

οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παλαινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἂν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο ἀλλὰ τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε

¹¹⁶ Хана Арент. *Човешката ситуация*. Превод Константин Янакиев. С., „Критика и хуманизъм“, 1997. Вж. Вечността срещу безсмъртието. с. 38-41.

πρότερον ἀρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος. (1177 b 31-1178 a 8)

...

Приноси на дисертационния труд:

1. Изследването е интердисциплинарно, демонстрира неразривната свързаност на хуманитарните знания за античността и анализира раждането и съзряването на идеите за справедливо и справедливост при Херодот, Тукидид, Софокъл и Платон.
2. Доказва се убедително как Аристотел понятизира идеите, наследени от четиримата негови предшественици чрез модалната триада *δύναμις-ἐνέργεια-ἐντελέχεια*, в която две от понятията са уникални негови езикови и мисловни нововъведения.
3. Демонстрирана е иманентната свързаност на етическите, политическите и конституционно-историческите схващания на Аристотел, формиращи неговата практическа философия.
4. Обоснована е основополагащата функция на антропологията за практическата философия и е изтъкната неопровержимата значимост на концепциите за душата като ентелехия на тялото и за безсмъртието, но и безличността на нуса.
5. Продуктивно е използван методът на картографирането в две от частите на дисертацията: за маркиране и анализ на антилогиите в *История на Пелопонеската война*; и за открояване на местата в *Държавата* на Платон, в които справедливото и справедливостта са онтологически и модално осмислени.
6. Предложен е превод на кн. Епсилон на *Никомахова етика* с паралелен гръцки текст, който стриктно се придържа към терминологичното и понятийно прецизиране на ейдосите на справедливото и справедливостта.

Публикации на частите на изследването:

1-4. Четирите студии, завършени още през 2009 г., *Херодот за справедливото и справедливостта*, *Справедливото и справедливостта според История на Пелопонеската война на Тукидид*, *Онтология на справедливото и справедливостта в Държавата на Платон*, *Олигархията и олигархът според Платон и Аристотел*, са включени в книгата ми *Ποικίλᾱ. Една книга за класическите гръцки мислители*, УИ „Св. Климент Охридски“, научен редактор проф. дфн Анастас Герджиков, 2013.

5. Студията *Онтология на справедливото и справедливостта в Държавата на Платон* е публикувана и в сб. *Онтологични ситуации*¹¹⁷.

6. Студията *Олигархията и олигархът според Платон и Аристотел* освен в книгата ми от 2013 г. е публикувана и в сборника *Политическото мислене на европейското „минало“*¹¹⁸. В изследването промених заглавието ѝ и тук тя е трета част от втора глава, озаглавена *Политическите устройства – решаващото за (не)постигането на справедливото според Платон и Аристотел*.

7. Текстът за отвъдната справедливост в *Антигона* на Софокъл е публикуван като послеслов в електронното и книжното издание на превода на Николай Гочев, издаден с паралелен гръцки текст от „Проектория“ през 2014 г. В изследването е леко разширен.

¹¹⁷ *Онтологични ситуации*. Сборник доклади в чест на 60-годишния юбилей на проф. Александър Андонов. Съст. Веселин Дафов и Цветина Рачева, С., УИ „Св. Климент Охридски“, 2010.

¹¹⁸ Подробности за съдържанието и участниците, които бяха лектори и дискусанти през двата семестъра, както и най-важни разработки по темата на курса: в сб. *Политическата мисъл на европейското „минало“*. Димка Гочева (съст.) Невена Панова и Иглика Милушева, научни редактори., УИ "Св. Климент Охридски", С., текстове от Димка Гочева, Невена Панова, Иглика Милушева, Елена Георгиева, Галина Иванова, Георги Петков, Николай Гочев, 2010.

8. Текстът за персонификацията на добродетелите в „Персийския разказ“ на Сократ в *Алкивиад* на Платон е в сб. *Диалогът Изток-Запад: многопосочност на прочитите*¹¹⁹.

9. Преводът на книга Епсилон на *Никомахова етика* и коментарът към него са в сп. *Философски алтернативи*, 2011, бр. 6.

10. Текстът *Атинската държавна уредба между философията, историята и конституционализма* в съкратен вид е публикуван като послеслов на електронното издание на текста в превода на Гаврил Кацаров: <http://www.booksinprint.bg/Publication/Details/cc998605-c340-4883-9f5e-e837a5bd2e78>. Тук този текст е разширен с аналитично проследяване на конституционната история на Атина в оптиката на Аристотел.

11. Частта за антропологията на Аристотел като корелат на етиката му, която е втората основна тематизация в трета глава, очаква публикация на английски език през 2020 г. със заглавие *Aristotle: the Integrity of Life*. В сборник *Lovers of the Soul, Lovers of the Body*, съставен от проф. Илария Рамели и проф. Светла Славева-Грифин <https://philpapers.org/rec/ERALOT-2>. Тук тази част е разширена.

12. Съкратена версия на текста за Херодот беше представена като доклад на Световния конгрес, посветен на Аристотел и проведен в средата на юли 2016 г. в Атинския Каподистриев Университет. В по-цялостна форма е публикувана тук:

The Influence of Herodotus on the Practical Philosophy of Aristotle, *Labyrinth. An international journal for philosophy, value theory and sociocultural hermeneutics*, том:18, брой:2, 2016, page 104-116.

В по-кратка форма е публикуван и в том IV от избраните доклади от конгреса:

Dimka Gicheva-Gocheva, The Influence of Herodotus on the Practical Philosophy of Aristotle, *The World Congress of Philosophy: The Philosophy of Aristotle. vol. IV*, редактор/и: M. Adam and Sophia Boudouri, издателство: Ionia Publications, 2018, стр.57-67, ISBN:978-960-7670-88-5

¹¹⁹ *Диалогът Изток-Запад: многопосочност на прочитите. Съст. Антоанета Николова. УИ „Неофит Рилски“, Благоевград, 2015. с. 27-35. Със съкращения тя е публикувана и в електронното списание на ФФ на ЮЗУ *Nota bene*: <http://notabene-bg.org/read.php?id=362>. Заглавието там е променено, за да съответства по-добре на концепцията на организаторите на конференцията и съставителката на сборника.*

По-голямата част от дисертацията е публично достъпна и на страницата ми в портала <https://independent.academia.edu/DimkaGocheva>

На това място са достъпни съдържанието, въведението, първа и втора глава, част от трета глава, а също така преводът на кн. Епсилон с паралелния гръцки текст и коментара към него.

Доклади по темите, обсъждани в дисертацията, съм представяла както следва:

1. *Проблемът за тялото в За душата на Аристотел*. 5-7 юни 2019 г. Конференция „Изкуството на философията“. В: СУ „Св. Климент Охридски“.
2. *Еволюцията на институциите на властта според Атинската държавна уредба*. Национална конференция 70 години академична философия в България. 15 и 16 Ноември 2018 г., БАН, София.
3. [*Souls and Bodies in the Epinomis, Plato's Philosophy in interdisciplinary context*](#). International conference, 28-30 May 2018, Тбилиски държавен университет „Иване Джавахишвили“, Грузия.
4. [*The ancient philosophical categories: the translator's solutions in the "Symeon Collection"*](#). Международна конференция Средновековните славянски ръкописи в дигиталната ера: таксономия на термините и реален текст в ръкописите, 26 и 27 октомври 2017, Институт за литература, БАН, София.
5. *За „голямата“, „малката“ и „средната“ Реторика на Аристотел*. Конференция 2400 години Аристотел и Демостен. СУ „Св. Климент Охридски“, 15 октомври 2017.
6. [*The most neglected questions or "Why is the sea salty"*](#). Национална конференция с международно участие Предизвикателството Аристотел, 28-30 ноември 2017 г., СУ „Св. Климент Охридски“.
7. [*The influence of Herodotus on the practical philosophy of Aristotle*](#). World Congress of Philosophy *The Philosophy of Aristotle*. Атински Каподистриев Университет, Атина, Гърция, 10-16 юли 2016.
8. [*Възхищението от политическия ред в Персия според Платоновия диалог "Алкивиад"*](#). Международна конференция [*Диалогът Изток-Запад: философски и политологически прочити*](#), ЮЗУ „Неофит Рилски“, 31 октомври 2015.
9. [*The windings of the souls' destinies in the hermetic text Kore Kosmou \(fr. XXIII in the Anthology of Stobaeus\)*](#) Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 12th Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies,

- Лисабонски университет, Португалия, 17-21 юни 2014.
10. [Нашето място в Космоса според книга Бета на За небето на Аристотел.](#)
Конференция Мястото на човека в космоса. СУ „Св. Климент Охридски“,
16 януари 2014.
 11. [The opposites must be principles, or all originates from the couples.](#)
Aristotle. [Physics. Book Alpha, Institut za filozofiju, Zagreb, 15-17 май 2014](#)
 12. [Антигона на Софокъл, или за отвъдното справедливо.](#) *Нравствеността.*
Конференция в памет на проф. Любомир Драмалиев. СУ „Св. Климент Охридски“,
12 декември 2013.
 13. [Античното и християнското онтологизиране на хетеросексуалността.](#)
[Аристотел и св. Василий Велики.](#) Международна конференция *Философия и християнство в епохата на постмодерн.*
СУ „Св. Климент Охридски“, 3-5 септември 2013.
 14. [Theophrastus Metaphysics. Chapter 28, 29 and 30, Seminar of the SEEAAP](#)
[Theophrastus' Metaphysics,](#) ЦЕУ, Будапеща, 26-28 юни 2008.
 15. *Олигархът и олигархията според Платон, Аристотел и Теофраст.* Заключителна конференция на двусеместриалния интердисциплинарен курс *Актуалната античност.* СУ „Св. Климент Охридски“, 11 юни 2008.
 16. *Херодот за свободата и противостоятелството между Европа и Азия.*
Национална конференция *Евроинтеграцията като философска идея: генезис, принципи, реалност,* СУ „Св. Климент Охридски“, 14 и 15 декември 2007.

