



СУ “Св.Климент Охридски”

Философски факултет
Катедра : „Логика, етика и естетика”

Доброто като принцип на Космоса при Платон и Аристотел

Людмил Пламенов Танев
IV – ти курс Философия
№02375

Научен ръководител : доц. д-р Димка Гичева-Гочева
Гр.София
02.06.2012г.

Съдържание

Въведение.....	3 Стр.
Глава първа : Идеята за Космоса.....	7 Стр.
- Платон.....	10 Стр.
- Аристотел.....	30 Стр.
Глава втора : Идеята за Доброто.....	37 Стр.
- Платон.....	38 Стр.
- Аристотел.....	66 Стр.
Глава трета : Доброто като принцип на Космоса.....	71 Стр.
- Аристотел.....	76 Стр.
- Платон.....	80 Стр.
Заклучение.....	85 Стр.

Въведение

От този ред насетне ще бъде изложена моята дипломна работа на тема „Доброто като принцип на Космоса при Платон и Аристотел”.

„Каквото е добро, е добро за всички, каквото е истина, е истина за мен”¹. Това е цитат от едно писмо на Сенека до Луцилий. Твърдение, върху което ще се спра по-подробно във втора глава на настоящия текст. Тук го споменавам, защото то е един от основните двигатели зад моето начинание да се захвана с тази тема. Ние много често във всекидневието си чуваме определението „добро” прикрепяно било към някакви хора или пък към някакви предмети, често към някакви умения. Но, ако се спрем и се запитаме, а какво всъщност е „доброто”, можем ли да си отговорим, че „доброто” е някакъв определен човек или пък, че е определено умение или предмет. Възпитават ни, че трябва да сме добри ученици, добри синове и дъщери, добри родители, добри работници и т.н., но казва ли ни някой някога какво е доброто? Всеки иска да живее „добър” живот, но нима това е възможно, ако не знае какво е доброто? Ако пък „доброто” е въпрос на гледна точка, тогава как ще е възможно разбирателство между нас. Нима в този случай, ако дойде някой човек и ни учи, че е добро несправедливостта, неблагочестивостта, грозотата и лъжата, и прави това умело чрез словото си, ние ще се съгласим, че е прав?

Това някой „да знае що е добро” и „да е добър” са много проблематични твърдения, и не винаги връзката между тях е ясна за всеки на практика. Но защо трябва да сме добри? Нима не можем да живеем „добре” и без знание?

Отговорът никак не е лесен, но аз ще се опитам да отговоря на тези въпроси в настоящия текст. Макар анализът да е съсредоточен върху произведенията на Платон и Аристотел, моето намерение е не само да оставам при самите текстове, но и да съумея да направя изводи, които са актуални и имат въздействие и днес. По този начин ще се опитам да преодолеем историзирането на философията, когато се обръщаме към минали периоди от нейното съществуване. Искам да кажа, че аз няма да описвам кой какво и кога е казал, а ще си поставя за задача да покажа, че авторите мислят така, защото предметът на тяхното мислене е постоянно актуален и действителен. Според мен те не са твърдели тези неща за доброто, защото са били в такава ситуация, в такъв етап от

¹ Сенека, „Нравствени писма до Луцилий”, София, 2001, изд. РИВА, превод Анна Шелудко

развитието на културата, а са ги твърдели, защото чрез заниманията си те са достигали до нещо повече – до първопричината. И нещо много важно – темата изследва Античността, но не, защото смятам, че само тогава доброто е било поставяно като начало, а защото там най-добре се откроява основният патос на философията – знанието е в изследването на причините как и защо нещо съществува. А отговаряйки си на въпроса като как доброто съществува, ние ще можем да отговорим и на въпроса, кое е доброто в нашия живот и защо то е за предпочитане пред всичко останало.

Въпросите: какво е доброто, какво е добродетелта, кой живот е добър и подобни са били поставяни още от самото начало на философията, защото в античността, за древните гърци това са били основни въпроси, които са били съдържание както на частните обсъждания, така и на политическите. Това е и една от причините текстовете на Платон и Аристотел, наред с другите философски въпроси, да са изпълнени и с питання за доброто, справедливостта и красотата. Друга причина, която смея да изтъкна като основна и предизвикваща появата на тези питання в текстовете е, че философията по това време възниква и се развива не само като школко начинание, а и като начин на живот и то най-вече като търсене на добрия и щастливия живот. За това реших, че ако искам да разбера какво е доброто, трябва да започна изследването от самото му начало.

В никакъв случай не предпоставям, че доброто е причина на Космоса. Това е теза, която следва да бъде доказвана. Една предварителна предпоставка само би затруднила процеса и постоянно би го накланяла в една предизбрана посока. Дипломната ми работа се съсредоточава върху реалността на доброто, представена в античната философия и култура. Ще трябва да покажа не само как Платон и Аристотел са мислили за доброто, но основен акцент на работата ми е, че древните мислители поставят доброто не просто като етическа категория, а като първопричина и основа на съществуването на Света. То е това, което прави всичко останало възможно. След като ще се търси като как нещо съществува, то тогава темата не е само етическа, а и онтологическа. Етиката е възможна едва като следствие на една завършена метафизика, това според мен ще проличи при Платон и Аристотел. В процеса на работа ще трябва да се прави това разграничение, къде минава линията между онтология и етика. Също така ще поставя въпроса за познанието – възможно ли е въобще да имаме познания за основанията на Света, как придобиваме такива знания, как ги предаваме и ако доброто е такъв принцип как го познаваме и можем да твърдим нещо за него. Един от най-

важните моменти е да се покаже, че авторите от Античността не оприличават с доброто този или онзи човек, тази или онази постъпка, а го поставят много по-високо.

Още тук ще се спра върху тази разлика, която прокарвам между етика и онтология, когато става въпрос за търсене на Доброто. (Оттук нататък ще изписвам Доброто с главна буква, за да разгранича философското понятие за Добро от всекидневната дума добро). Етиката в Античността търси знание за това кой начин на живот е добър и води до щастие, какво е справедливостта и как се постига тя в обществото, кои са добродетелите и могат ли да се научават те. Това са основните питання и ние ги срещаме във всяко едно етическо произведение от този период. Онтологията се пита като как нещо съществува или това е търсене на основанията на битието – как и защо нещо съществува. Прилагайки това разграничение върху моята работа, аз я наричам и онтологическа, а не само етическа, защото в нея се търси реалността на Доброто, а не се разглежда вече дадена концепция за морал и нравственост. Всяка една нравствена теория вече работи с определени представи за това що е добро. По този начин „Никомахова етика” започва с думите: „Всяко изкуство и всяко изследване, както и всяка постъпка и съзнателен избор, изглежда се стреми към някакво благо. Затова добре са определили, че благо е това, към което всичко се стреми.”² За мен това твърдение на Аристотел е възможно, след като той вече е изложил някои или по-голямата част от идеите си в „Метафизика”. Още е рано да навлизаме в детайли по този въпрос. Но казвам всичко това, за да подчертая моето убеждение, че етиката е възможна като наука и теория само след метафизиката. И така не е само при античните мислители, но и при автори като Кант и Шопенхауер, където след основните им метафизически построения следва етическа теория, която се базира на вече постигнатото по отношение на познанието и това как възприемаме Света. Така че, ако ние искаме да имаме сериозна и плодотворна етическа концепция, ние първо трябва да сме „метафизици” и да търсим отговор на въпроса що е Доброто. Под „метафизици” имам предвид мислители, които търсят основанията и причините на съществуващото. Погрешно би било да говорим за един добър живот, без да знаем какво е Доброто. А да се знаят тези неща, съвсем не е лека задача и може би за един човешки живот постигане на пълно разбиране по този въпрос не е възможно, но това съвсем не трябва да ни спира, защото самото общуване с тези идеи изпълва душата на стремящия се към

² Аристотел, „Никомахова етика”, София, 1993, изд. ГАЛ-ИКО, превод Теменуга Ангелова, стр.17

познание с добродетел. А под общуване разбирам, да си задаваме въпроси относно съществуващото и да търсим техните отговори в истината.

Ако за Ницше, ние трябва да отхвърлим всяка една концепция за морала, един вид да станем „аморални“ и тогава да се запитаме какво е моралът и каква е неговата роля в живота на човек, то за мен, за да можем да търсим добрия и щастлив живот, ние трябва да отхвърлим всяка една неаргументирана представа за доброто и да се обърнем към изследване на самото Добро. Понеже според мен Платон и Аристотел правят точно това, се насочих към изследване на техните текстове. Написаното от тях трябва да ни служи не като готов отговор, а като начин да водим диалог с тях по въпросите, които ни вълнуват.

За финал на това кратко въведение нека да кажа и няколко думи за това как ще бъде подреден моят текст. Работата ми се състои от три глави – „Идеята за Космоса“, „Идеята за Доброто“, „Доброто като принцип на Космоса“. Използвам понятието за идея в заглавията, като тук нямам предвид Платоновата идея, а по-скоро съвременното разбиране за идея като един вид силно заложен в нас представа, според която ние се ориентираме в Света и подбираме действията си спрямо този Свят. В първа глава се излагат вижданията на авторите за подредеността и устроеността на Космоса. Във втора глава са аргументите за това, че Доброто е повече от определена постъпка или характер. И в трета глава се прави синтез между предходните две и ще се разкрие отговорът на поставения въпрос за изследване – като как съществува Доброто според Платон и Аристотел. Всяка глава ще е придружена и от коментари за това какви методи използват мислителите за достигане до познание, разглеждане и анализиране на изложените аргументи и доказателства.

С това беше казано достатъчно за въведение и е време да преминем към първата част от изследването – какво е Космос според изложеното от Платон и Аристотел.

Идеята за Космоса

Едва ли има някой, който да се е занимавал академично с философия и да не е чувал, че пръв сред хората с името философ бил наречен Талес от Милет, който живял VII-VI в. Пр.Христа. Той пръв поставил въпроса за началото на Света и за произхода на съществуващото. За него казват също, че бил и астроном, а Платон в диалога си „Теетет” казва следното за него: „Както Талес, който изследвал движението на звездите и като гледал нагоре, паднал в кладенец, а една остроумна и мила слугиня тракийка, казват, му се присмяла, че упорствува да разбере небесните работи, но не забелязва, което е отпред пред носа му. Същият присмех важи за всички, които прекарват времето си във философски разговори. Защото действително за ближния и съседа остава неизвестно не само какво върши философът, а насмалко дори дали е човек или някакво друго същество.”³

Същата случка е разказана и от Диоген Лаерции в „Животът на философите”, което ни подсказва, че Платон не си е измислял, а за Талес наистина са се говорили такива неща. След като първият философ е отправил погледа и стремежа си за знание към небето, неминуемо за цялата понататъчна философия е било и тя също да се стреми да познае цялото на Света. Така всеки един от следващите натурфилософи търси отговор на въпроса коя е причината за съществуването на Света, за съществуването на Космоса. Може да се каже, че още със самото си зараждане философията в себе си е съдържала идеята за Космоса. Идея, която е намирала своето разгръщане в работите на мислители както от Античността, така и от по-късни времена. Днес е общоприето да се мисли, че с движението на небесните тела и с това по какви закони те се движат, се занимава физиката. В Елада е била много по-тънка границата между философия, физика и математика. Трите дисциплини често са вървели ръка за ръка, но все пак философията е запазвала водещото си място сред изкуствата, изучаващи природата и човека. В текстовете отразяващи дейността на тогавашните мислители по тези въпроси, за пръв път се среща идеята, че за Космоса се мисли като йерархическа подредба.

От етимологията на думата Космос е лесно да се заключи, че става дума за ред. Но за какъв ред по-точно се говори, защото ред има и в дома ни, ред има и в народното събрание, ред има и на опашката за хранителни стоки. Защо още преди да е постигнато

³. Платон, „Диалози”, том 4, „Теетет”, София, 1990, изд. Наука и изкуство, превод Б. Богданов, 174а-с

знание за небесните тела, съвкупността от тях и това, което се намира между тях, бива наречена ред?

Първото, за което се сещам е, че когато един човек си постави за задача да наблюдава небето с невъоръжено око, това, което неизбежно ще забележи е, че има повтораемост в небесното движение. Денят се сменя с нощта, а след това отново следва ден е тривиално твърдение, което още малките деца разбират. Това, че тази повтораемост трае дълго време и досега не е имало случай да не бъде спазена, ни навежда на мисълта, че цикличната повтораемост е възможна само ако има ред. Ако ние отнесем представата за хаос към представата за Космос, тогава за нас ще остане необяснимо защо има такава стриктна повтораемост в движението на небесните тела. Защото какво е хаосът, ако не липса на ред, а редът се състои в това всяко нещо да е на присъщото му място и да изпълнява присъщите му действия. Така ред в дома има, когато дрехите са окачени в гардероба, чиниите са изсушени на мивката и килимът е на пода, а не на тавана. Ако в дома ни е трудно да има постоянна повтораемост на процесите, то в Космоса, такава една повтораемост е повече от задължителна. Така хаосът е не само противостоящ на реда, но е и нещо, което отсъства от картината на Космоса и е по-скоро присъщо само на микрокосмоса. Дотук следствие от казаното е, че аналитично от понятието за Космос ние извличаме понятието за ред и определяме първото понятие чрез второто. Но казахме, че редът се състои в това всяко нещо да заема присъщото му място и да изпълнява не друга, а само постоянно присъщата му функция. Под функция на небесните тела може да се мисли тяхното движение, а под място – движението по определена траектория. От тук вече започват и философските питання за Универсума, защото човек се учудва що за движение може да е това, което е постоянно и що за тяло може да изпълнява постоянно това движение. Така към идеята за ред се прибавя и тази за предопределеното движение.

Предопределено движение се нарича такова движение, което може да бъде само по един начин и никога по различен. За това Аристотел ще каже, че небесните тела търпят изменение само по място, но не и по същност, но за това малко по-късно. Това, че движението на небесните тела се осъществява по един начин и е постоянно, тоест не търпи изменение във времето, ни насочва към идеята за вечност. Защото какво друго е вечността, освен понятие показващо отсъствие на изменение във времето. Така в реда от понятия, описващи Космоса се нарежда и това за вечност. А вечността, е присъща на Боговете. За древния грък боговете са тези, които определят съдбата му и го насочват в делата му. Омир, който надълго и нашироко пише какво вършат боговете, е много

повече от поет. Той създава идеи за боговете, според които идеи човекът по това време се ориентира, възприема ги като пример и се ръководи в делата си. На Космоса е присъща божествеността и несъмнено за това планетите биват кръщавани с имена на богове. След като боговете са най-висшето в реда на съществуващото и на Космоса е присъщ ред и божественост, то човекът според тази представа се стреми да подражава на небесния ред. Така микро и макрокосмосът си взаимодействат, те правят едно цяло, в което има подредба, в което има движение, в което има живот. Небесните движения са трудни за разбиране, но философът се стреми към тяхното познание, защото това ще му даде достъп и до познание за божественото. А едва ли има нещо по-прекрасно от това, човек да е близо до боговете си.

По този начин според мен става ясно, че никак не е чудно защо философията не изоставя въпроса за Небето и макар, че Сократ променя насоката и като казва и учи, че е по-важно да се разбере какво е човекът и какъв живот следва да изберем и практикуваме, а не да се занимаваме само с небесните движения, които са толкова далеч от нас, неговият ученик Платон нито за миг не подценява връзката между микро- и макрокосмос, между човешкото съществуване и небесното съществуване. Така идеята за Космоса се превръща в образец за ред, неизменност и божественост. За философа от Античността е немислимо да разбереш себе си, без да разбираш поне част от Универсума.

„Амбиции на политически групировки за държавни длъжности, събрания, угощения и шествия с флейтистки, в такива неща (на философите – моя бел.) дори не им се присънва, че участват. Нещо добро или лошо станало в града или някой си е навлякъл лошо име от предците по мъжка или женска линия, от подобни въпроси този човек се интересува по-малко, отколкото колко вода има в морето. И за всичко това той дори не знае и се държи настрана от тези работи не за добро име, а защото в действителност единствено тялото му е тук и пребивава в града, а мисълта му смята всичко подобно за дребно и нищожно и като го пренебрегва, облита навред, както казва Пиндар, измервайки и земната повърхност, и „висините над земята”, наблюдавайки и движението на звездите „отвъд небето”, и като изследва всякак природата на съществуващото поотделно и в цялост, не се установява при никое от непосредствено близките неща”⁴

⁴. Пак там, 173d-174

Този абзац накратко предава какви са едни от заниманията на философите по времето на Сократ и Платон. И понеже моята цел е да открия, кое е в основата на Космоса според двамата древногръцки философи, а щом Космосът е ред и божественост, то неминуемо и това, което му дава начало и го причинява трябва да е нещо съдържащо ред и божественост само по себе си. Затова и в тази първа част на моя текст ще разгледам възгледите на Платон и Аристотел за подредбата на небесните тела, как те са устроени и какво представляват те. Започвайки по този начин се сещам, че може би донякъде приличам на Бъркли, когато той казва – огледай се наоколо и си представи мащаба на заобикалящата те природа, след това се издигни по-нависоко при невероятната красота на звездите, тяхното сияние и необятността на Вселената и се запитай възможно ли е всичко това да е твоя представа, когато сетивата стигат да видят само едно малко ограничено пространство от цялото. („Европейска философия XVII-XVIIIв. Антология”, т.1, София, 1994, съст. Е. Панова и колектив, УИ ”Св.Климент Охридски”, „Три диалога...”, стр.346-349). С други думи казано, ще изследваме причината, като първо се запознаем колкото е възможно с причиненото.

Ще започна с разглеждане текстовете на Платон, в които откривам, че става дума за космическата подредба и устройство. В диалозите думите са предадени от различни участници – в повечето от тях говори Сократ, в най-важния диалог по темата говори Тимей, но няма да засягам историко-философски въпроси като този на кого принадлежат твърденията, а ще приема, че щом Платон е автор на тези текстове и щом в тях не се посочва, че информацията идва от друг, то тогава това са негови твърдения. И ще построя текста си по следния начин: Според Платон Космосът е създаден по вечно тъждествен на себе си образец....Това е пример как ще предавам твърденията от диалозите. При Аристотел този проблем не съществува, защото той пише трактати от свое лице.

В диалога „Федон”, който ще разгледам подробно във втора глава, се описва една картина за света, сякаш някой го гледа отгоре и вижда повърхността му, а ние не живеем на тази повърхност, ами в една от вдлъбнатините на Земята. Текстът се предава от Сократ в края на диалога, когато вече са изяснени аргументите за безсмъртието на душата. Именно убеждението, че душата е безсмъртна и, че след като напусне тялото тя се отправя към отреденото ѝ място, предполага диалогът да завърши с изказвания относно това място. В този диалог според мен са преплетени онтология, космология и етика. За онтологията на идеите и свързаността им със сетивния свят ще говоря по-късно. Етичката част тук изхожда от доказателствата за безсмъртието на душата: „Но

все пак в правото си сме, приятели, да се замислим над следното. Ако душата е безсмъртна, нужно е човек да прояви грижа не само за тази част от време, докато трае това, което наричаме живеене, но и за цялото време. В момента излиза, че този, който се отнася немарливо към тая грижа, може да се окаже в крайна опасност. Защото, ако смъртта се състоеше в отървяване от всичко, „добре дошло” щеше да е за лошите хора, ако при смъртта си ведно с тялото се отърваха заедно с душата си от своята лошавина. А при това положение, понеже душата очевидно е безсмъртна, тя не би имала никакво друго убежище и спасение от своята лошавина освен да стане възможно най-добра и разумна. Защото при Хадес(богът отговарящ за душите след като напуснат тления си живот – моя бел.) душата отива без нищо друго, единствено с привичките и знанията си, за които в същност се говори, че ставали крайно полезни или вредни за умрелия веднага от началото на неговия път нататък.”⁵

Това е етичкото послание на приведенния абзац: мисли за този живот не като за последното, през което ще минеш и това, че знанията ни помагат не само в този живот, но и в отвъдния и за това ние следва да се стремим към разумност и добродетел, което почива върху метафизическите убеждения на автора за безсмъртието на душата. Както споменах и във въведението, според мен при античните мислителни на много места личи как етиката следва метафизиката.

Това, което вижда душата по пътя си към Хадес, е предадено в текста с типичната за Сократ доза ирония. Разказът е за това, че на повърхността на Земята има четири големи реки, които я опасват цялата в най-различни форми. Освен реките там има и острови и земя, населявана от хора далеч по-разумни и красиви от тукашните. Всичко там расте и съществува с мярка и това му придава невероятна красота, която е немислима в нашия свят, който се намира под небето. Това небе, което виждаме, ни се струва, че е крайт на Земята, а всъщност въздухът само прикрива, че ние сме в една вдлъбнатина. Понеже сме бавни и слаби, ние сме неспособни да надникнем над въздуха и да видим истинската земя и небе. Това „разделение на световете” е присъщо за Платон. Той винаги поставя сетивния свят по-долу от истинския свят, който бива описван с красота, мяра и вечно съществуване. В случая не става дума за света на идеите, а за един свят подобен на нашия, който обаче съществува незасегнат от развалата. Тамошната земя е изцяло украсена със злато и сребро и има множество скъпоценни камъни. Самият разказ ми прилича на описание на един свят, към който

⁵. Платон, „Диалози”, том 2, „Федон”, София, 1982, изд. Наука и изкуство, превод Б. Богданов, 107b-d

добродетелният човек следва да се стреми и, в който да вярва. Твърденията, които Сократ изрежда за този свят, след това сам ги нарича неща, с които човек да „бае един вид на себе си”. А иронията се състои в това, че човек със здрав разум не бива да настоява, че предадените от Сократ неща стоят точно по този начин. Определено тук етиката взема връх над физиката и твърденията за един прекрасен свят на повърхността на земята, в който отива добродетелната душа, са с цел не да се опише Светът, а да се насочи мисълта към това, което ще я изпълни с добрина и ще направи възможно човек да се откаже от лошите си навици и действия.⁶

Платон излага възгледите си за строежа и уредбата на Космоса най-вече в диалога „Тимей”, но и тук в този текст има нещо интересно, което не заслужава да бъде пренебрегнато. Освен по-горе предадената етически насочена концепция в текста намира място и следното твърдение: „Та най-напред съм убеден, продължи Сократ, че ако земята е кръгла и се намира наред небето, не ѝ е нужно, за да не падне, нито въздух, нито някаква друга опора. Достатъчни са, за да я държат, еднаквостта на небето във всички негови посоки и уравновесеността на самата земя. Защото, ако нещо равновесно бъде поставено наред друго еднородно, то ни най-малко не ще се наклони на никоя страна. Бидейки еднородно, ще остане ненаклонено.”⁷

Поставя се под съмнение твърдението, че Земята е в центъра на Небето, защото, ако това е така и всичко останало се движи около нея, а тя не се движи около нищо, тогава как така тя успява да остане неподвижна и да не „падне”? Платон привежда чисто спекулативни аргументи, почиващи върху анализ на понятията. Първият аргумент е еднородния състав на Небето (като тук под „небе” от нашата позиция можем да мислим тъмната материя изпълваща цялото пространство около планетите и звездите) – то има еднакъв състав и това означава, че Небето няма части, защото в самото него не се открива различеност. Небето (Космосът) е един. Вторият аргумент е уравновесеността на Земята – че Земята не е наклонена, явно е факт, който всеки може да извлече от сетивния си опит. Следва синтез на двата аргумента – равновесно стоящата Земя, не може да се наклони или да пропада, защото е разположена в еднородно пространство. Според мен това еднородно пространство не е празно, ако беше празно, то Земята щеше безкрайно да пропада. Напред еднородното, равновесно стоящата Земя е без опора, но тя е заобиколена от плътност. И с всички небесни тела следва да е така, но те имат своето движение около Земята. Движение, което е стриктно само по един път, отново

⁶. Пак там, 109b-115

⁷. Пак там, 108e-109b

опасан отвсякъде от тази плътност. Да си представим следното – насред морето има лодка, която седи равновесно, без да натежава в нито една от страните си. Морето също е без абсолютно никакво вълнение. Следователно няма нищо, което да оказва въздействие на лодката и тя ще остане непокътната на мястото си, докато не се появи външна сила, която да я задвижи. Лодката в този случай също така няма и да потъне. Този трети аргумент е в подкрепа на твърдението, че Земята е в центъра на небето. Така Платон остава верен на античната концепция за подредеността на небесните тела около Земята. Също така е изказана позицията, че Земята е кръгла, а не плоска. Достатъчно казахме що се отнася до тази тема от диалога „Федон“.

Сега ще разгледам диалога „Федър“. В него, подобно на казаното във „Федон“, за наднебесния свят се говори не чрез това, което сетивата ни виждат, а чрез метафори. В предаването на тези неща разумът ръководи и само той е способен да достигне до някаква истина за това, което се случва отвъд небето, за реалността, която е недостижима за сетивата. Метафората в случая е тази, че душата прилича на колесничар, ръководещ крилат впряг от два коня, като единият кон е добър и прекрасен, а другият е противоположен на това. Имайки крила душата е способна, когато е отделена от тялото, да се издига над небето и да следва божествата в техния път. На божествата е присъщо да са добри, красиви, знаещи и всички други неща от този род. За да поддържат тези си качества, те се хранят с тези неща като доброто, красивото и знанието, а от грозното, лошото и останалите противоположности душите отслабват и загиват.

Отправени в търсене на тази своя храна, душите се насочват към върха на поднебесния свод. Веднъж достигнали върха, безсмъртните души излизат навън и застават върху гърба на небето. Така е продължена мисълта от „Федон“, че отвъд това, което ние наричаме небе, има друг свят, който е далеч по-прекрасен от тукашния. „Отвъднебесната област нито е възпята от някой тукашен поет, нито някога ще бъде възпята по достоен начин. Ето как стоят нещата. Човек трябва да е готов да каже истината, особено когато става дума за самата истина. Онова място се заема от реалност, която действително е без цвят и без форма, и към която неосезаема и видима единствено за кормчията на душата, за ума, е насочено истинското знание.“ На тези редове Платон говори за света на идеите, ноетическият космос, където съществуват самата справедливост, самата разумност, красота и добрина. Наблюдавайки идеите, душата се храни от тяхното сияние, възприема знание и става причастна на божественото, което пребива вечно в този свят. Това е светът на истината, а нашият

сетивен свят е само подобие на реалността. Така в подредбата на Космоса най-ниско стои подобие, а на горното равнище е образецът. Можем да заключим, че в тази подредба има йерархия и по-високо място в йерархията заема това, което има повече действителност и реалност. А в Платоновата онтология, повече действителност има това, което е идея, от това, което е вещь, това, което е нематериално от това, което е материално, това, което прави възможно наличието на много вещи, от това, което е една конкретна вещь. Реалността следователно е познаваема не чрез очите и ушите, а чрез ума и правилното разсъждение. Сетивата служат, за да можем наблюдавайки подобията и изследвайки ги, ние да си припомним видяното в света на идеите и да се издигнем от множеството неща до единния им образец. Това е познавателен процес, започващ от сетивността и намиращ осъществяването си в мисловната дейност. На тези редове откриваме връзката, която Платон прави между реалност и познание. Знанието се отнася до това, което е само по себе си действително и, което е способно да прави и други неща действителни, като им бъде образец. Твърденията за този свят тук отново са подкрепени с метафизическия възглед за безсмъртието на душата и за това, че тя след като напусне земния си живот, ще бъде съдена и ще ѝ бъде отреден живот според делата, които е вършила в човешката си форма. „Във всеки случай душа, която никога не е виждала истината, не може да придобие човешка форма. Не може, защото човек трябва да разбира нещата въз основа на съответна идея, която, тръгвайки от много възприятия, се свързва в едно с процеса на мислене. А това става с припомняне на ония работи, които някога е видяла душата, пътувайки ведно с бога, съзирайки там отгоре онова, за което твърдим сега, че съществува, и отправяйки поглед нагоре към истинската реалност.” Светът на идеите намира мястото си в онтологията на Космоса отвъд небето.⁸

Разгледаният от мен откъс от диалога буди много въпроси, но аз смятам да добавя само още нещо, за да останем по темата, а не да разпиляваме мисленето си и да забравим за какво иде реч. Ако в диалога „Парменид” се казва, че има идеи за всичко в сетивния свят, тук във „Федър” се говори с далеч по-голяма страст за този свят на идеите, като той бива описван с неизменна красота и сияние. Освен това му се дава място не само в ума на човек, но и в реда на Космоса, като бива поставен върху гърба на Небето. Лесно, последното твърдение може да ни се стори просто като красива метафора, насочваща вниманието ни към това, че знанието е един вид изкачване от

⁸. Платон, „Диалози”, том 2, „Федър”, 246d – 249c

тукашния свят към тамошния свят на реалността, но аз мисля, че в този диалог, подобно на казаното във „Федон”, Платон наистина мисли, че светът на идеите заема място в подредбата на Космоса. Написаното е с присъщия за по-ранните диалози художествен стил, но все пак този стил не бива да ни заблуждава, че под него не стоят твърдения, които биват аргументирани. Аргументът, че този свят има своето място, е следствие на положението за безсмъртието на душата. Душата напуска тялото след смъртта му и тъй като е безсмъртна, тя продължава да „живее” някъде, защото е немислим живот в нищото. Това „някъде” в Платоновите диалози е описвано чрез митове и препратки най-вече към Омир. С други думи казано, философията не заема позиция директно срещу културата на тогавашна Гърция, но се стреми да използва каквото може от поетите, за да придаде сила на думите си и те да станат достъпни и за други хора. Така „животът” на душата, след смъртта на тялото, бива описван като пребиваване било то в красиви и прекрасни места, ако душата е била справедлива и добра, или пък пребиваване в мъки и на ужасни места, ако душата е била несправедлива и вършила злини. И тези места имат своята позиция в подредбата на Универсума, според Платон. Или поне това е, което аз откривам в диалога.

Стигаме и до „Тимей”, в който са изложени основните възгледи на автора за начина на съществуване, състава и изграждането на цялото на света. На това място от своя текст аз ще предам части от диалога, като ще прибавя и свои коментари към тях. Целта е да се представи схващането на Платон относно възникването и начина на съществуване на Вселената.

Самият диалог започва сякаш е продължение на казаното в „Държавата”; търси се дали е възможно да съществува описаната там идеална държавна уредба. Този въпрос остава за по-късно и на преден план излиза въпросът за устройството на Космоса. Интерес буди структурата на диалога – една държава ще бъде идеална, когато е изградена в съответствие със структурата на Вселената, чиято красота и ред служат като образец за подражание. Едни и същи управляващи принципи трябва да ръководят и в двете. Това е според мен възможната връзка между двата диалога „Тимей” и „Държавата”.

Тимей, който е един от четиримата участници в диалога, наред със Сократ, Критий и Хермократ, ще изнесе реч, която започва с въпросите за създаването на Света и завършва с изследване природата на човека. Той ще направи това, защото е най-добър познавач на астрономията и е направил свой основен предмет на познание природата на всяко нещо. С това текстът преминава в монолог, а Платон изразява своите тези,

подбирайки за герой на своя диалог един тогавашен авторитет в държавническото изкуство, математиката и астрономията като Тимей.

Ще изследвам текста, започвайки от началото и следвайки неговата последователност. Започва се с образците и демиургът. Две ключови понятия за разбирането на Платоновата онтология на Космоса. Първостоящият въпрос е „какво е вечно и несътворено битие и какво е вечно сътворяваното, но никога несъществуващо?“ (27d). Поставянето на този въпрос предполага виждането за йерархия в реда на съществуващото. „Първото се схваща чрез мисъл с разсъждаване и е винаги тъждествено със себе си; второто е преценимо чрез мнение с неразумно чувство, сътворява се и загиба, а всъщност никога не съществува.“ По този начин още в самото начало е представено едно фундаментално разграничение в тази онтология – между несътворено и сътворено. Като на първото е присъщо действителност и с това истинност, а на второто е присъщо подражание и стремеж към действителност и истинност, които обаче остават недостижими поради преходната му природа. Тук не мога да се спра подробно на това разделение, защото то изисква да се разгледа отделно и включва анализ и на други диалози, затова ще се върна към въпросите, свързани с него, по-късно. Затова ще продължа и в хода на разсъжденията, нуждата от едно такова разделение в реда на битието, надявам се, че ще проличи. След като дава посочения по-горе отговор, Платон продължава с още едно основополагащо философията му твърдение : „Освен това всяко сътворявано нещо се сътворява поради някаква причина и не е възможно да има сътворяване без причина.“ От казаното следва, че докато сътвореното се нуждае от причина за съществуването си, то несътвореното битие е именно тази негова причина, като същевременно то е и тъждествено на себе си, което означава, че то е и причина на самото себе си. Изразено формално, това съждение има вида : ако $A = \text{несътворено битие}$ и $A = \text{причина}$, ($A = A$), следователно несътвореното битие не може да има за причина нещо друго, различно от себе си. В този ред на мисли се включва и понятието за демиург, създател. Гледайки тъждественото, той взема неговата форма и същност като образец. След като тъждественото е умопостигаемо, то тогава и демиургът е един вид ум и разум, за да може той да достига до несътвореното.

Още в началото на текста се вижда, че три са основните понятия в Космологията на Платон – несътворено битие, което е умопостигаемо и е образец, това са идеите; демиург, който е способен да схваща, да постига идеите и по този начин твори Вселената според образа; сътворено битие, което има преходна природа и носи

имената на образеца, това е сетивният свят. Къде е мястото на Доброто в тази трикомпонентна структура, предстои да разберем.

Вторият въпрос, който си поставя авторът, е дали Светът е съществувал винаги, без да е имало никакво начало на създаването му или е бил създаден, като е започнал от някакво начало? Отговорът на Платон е, че Светът е създаден, понеже е видим, осезаем и има тяло, а всички такива неща(създадените) са осезаеми; осезаемите неща схващани чрез мисъл и разсъждаване се създават и са сътворени. „Но за всяко създавано нещо ние твърдим, че е необходимо да се сътвори поради някаква причина. Но да се намери творецът и бащата на тази Вселена е тежка задача и ако го намерим, не е възможно да го разкажем на всички.” Речта на Тимей ни представя разсъждения, чиято цел е да достигнат колкото е възможно по-близо до причината за съществуването на Космоса. Нужно е да вмъкна една забележка, че в текста думите Космос, Вселена и Небе се използват с едно и също значение, а под Свят се разбират най-малко две неща – осезаем свят и свят на идеи, по чийто образ е създадено осезаемото.

Още нещо, горният цитат показва, че Платон си дава сметка за трудността при разглеждането на въпросите свързани с възникването на Вселената. Това, че не е възможно да се разкаже на всички за причината на възникването, според мен означава, че Платоновото учение не е завършена теория, готов отговор, който да замести липсващите части, а дава по-скоро посока за размисъл на всеки един, който реши да се заеме с тези въпроси. Тази посока сочи към това, че за да има създаване и създадено, то има причина. И тази причина надхвърля по действителност и истинност всичко, което е нейно следствие. Несътвореният образец и сътвореният му образ си противостоят и учението би съдържало противоречие; синтезът между тях се открива в лицето на творецът.

Какво е значението на сътворения образ в това учение? Осезаемият свят не е нещо, което да бъде пренебрегвано, само защото е на дъното на йерархията на Вселената. Платон бива наричан идеалист, който отправя погледа си нагоре и търси там вечното и истинното, което е неосезаемо, но той нито за миг не подценява значението на осезаемото във Вселената. Тя притежава красота, защото добрият демиург я е създавал по подобие на това, което се схваща с мисъл и разум, и е тъждествено на себе си. Така Светът е образ на нещо, той е израз на това нещо и препраща към него. Трябва да се познае това нещо, образеца, за да можем, ако нещо в нашия свят му измени и не му съответства на време да го поправим, ако е по силите ни. Това е и теоретичната част на една такава философия – да се познае образецът, идеята, а практическата ѝ част е да се

направи подражанието, колкото е възможно по-близко до образа му. Така, за да може една държава да е справедлива и с добро управление, тя трябва да се гради в съответствие с идеята за държава, която ни представя един идеал, към който трябва да се стремим. Същото е и с живота на човек. Стреми ли се той към блажен живот, това е стремеж към познание на всичко що е добро, красиво и справедливо, за да направи живота си в съответствие с тези идеи. По-късно ще видим и от какво значение е да има съответствие между микро- и макрокосмос, между човек и Вселена.

Тъй като във въведението казах, че ще обърна внимание и на начините, по които двамата автори стигат до твърдения относно устройството на Космоса, е нужно да вмъкна следния цитат от „Тимей“ : „Относно разграничаването на образа от образа му трябва да приемем следното : разсъжденията, които обясняват нещата, са сродни с тези неща; за това, което е трайно, устойчиво и очевидно мислимо, те са трайни и неизменни – доколкото е възможно те да бъдат неопровержими и непобедими, не трябва нищо от тези качества да им липсва. А разсъжденията отнасящи се до това, което възпроизвежда първообраза, понеже то е образ, те са правдоподобни, доколкото са правдоподобни на първите; както битието се отнася към сътворяването; така се отнася истината към вярата.”⁹

Последното го интерпретирам така : твърденията ни за сетивния свят ще са толкова по-истинни, колкото са по-устойчиви и неопровержими. За да ги направим такива, е нужно да ги подкрепим с аргументация и доказателствата ни да почиват на разумни основания, а не на сетивно обосновано мнение. Както има разделение между сътворения и несътворения свят, така има разделение между мнение и знание. Битието изразява действително съществуващото и прави възможно да има нещо подражаващо му, което е сътвореното. Истината изразява тази действителност, битието е истина (с други думи казано – колкото повече действителност има едно нещо, толкова по истинно е то), и прави възможно ние да се отнасяме към нея. Наличието на истина, пък макар и трудно постижима, прави възможно наличието на вяра. Няма вяра, без да има истина, както няма сътворено, без да има действително съществуващо. Това е колкото методологически подход на автора, толкова и онтологически аргумент. Опитът ни да придобием знание за възникването и устройството на Вселената, е опит да превърнем вярването в истина, подбираме възможно най-вероятните твърдения и търсим аргументи, за да ги докажем като трайни и неизменни твърдения. Постигнем ли това, те

⁹ Платон, „Диалози“, том 4, „Тимей“, София, 1990, изд. Наука и изкуство, превод Г. Михайлов, 27d – 29d

вече описват едно действително съществуващо. А цел на философията е именно описание и обяснение на реалността, на битието. Познавателният метод е: от възприятието на много сетивни предмети, които са преходни и променими във времето, да се издигнем чрез размишления към съзерцание на едната им идея, която е непреходна и непроменима във времето, устойчива и трайна, и която прави възможно съществуването на тези предмети. Това, за което нямаме, или не е възможно да имаме понятие, не съществува.

След това кратко отклонение се връщаме към диалога, където откриваме отговор на поставения по-горе от мен въпрос за Доброто: „Да кажем по каква причина този, който е създал възникването и тази Вселена, ги е създал. Той е бил добър, а у добрия никога за нищо не се поражда никаква завист. Лишен от нея, той е поискал всички неща да станат колкото се може най-подобни на него самия. Приемайки твърдението на разумни мъже, ние бихме приели с най-голямо право, че това е основният принцип на създаването и на Света. В желанието си всички неща да са добри и по възможност да няма нищо лошо, богът, вземайки всичко видимо, което не е стояло в покой, но се е движило неритмично и безредно, го е докарал от безредието в ред, като сметнал, че редът е положително по-добро от безредието. Не е било и не е възможно най-добрият да върши нещо друго освен най-красивото. И така, като разсъждавал, той намерил, че от всички неща, видими по своята природа, никое, което е лишено от ум, няма да бъде като цяло по-красиво от надареното с ум като цяло и освен това, че не е възможно умът да се яви в нещо друго освен в душата. Вследствие на това разсъждение той устроил Вселената, като вложил ум в душата, а душата в тялото, като създал едно творение, което по-природа да бъде най-красиво и най-добро. И тъй именно според това правдоподобно разсъждение трябва да кажем, че този Свят е създаден като същество живо, одушевено и наистина разумно чрез божествен промисъл.”¹⁰

От тези думи придобиваме по-ясна представа за това как Платон разсъждава. Употребената в последното изречение от цитата дума – Свят, означава осезаемия свят, но тук се взема предвид не светът, който всекидневно възприемаме и се мени постоянно, а Светът отвъд това възприятие – това, което наричаме Космос. За античния мислител, Космосът не е неподвижна съвкупност от предмети, а е жив и има тяло и душа. Не може да се каже, че той има антропоморфен характер, защото първото в реда на съществуващото е Космосът и едва после идва ред на сътворяването на човека,

¹⁰ Пак там, 29e – 30c

който също ще бъде създаден като живо същество, съставляващо единство на тяло и душа. А, за да има красота в Небето, в неговата душа е вложен ум, защото умът и правилното разсъждение придават красота. Така цялото на света е пропито с ум, с логос, защото душата го обгръща отвсякъде. Самият Свят е логос, защото нещо лишено от смисъл не би могло да бъде красиво и добро. Мисля, че е редно да се определи за тази философия, че не тя създава смисъл, а тя го открива и, когато го открие, се стреми да приведе осезаемото съгласно с този смисъл, да го вложи в него, ако той отсъства. Стремещт към основните ценности за елинския философ – добрина и красота, е стремеж към смисъл, да се открие той в творението. И още нещо към идеята за Космоса, която разглеждам в тази глава, се прибавя и идеята за живо същество.

Това твърдение повдига въпроса: на кое от живите същества творецът е направил подобен Света?. – „Образецът е обхванал и има в себе си всички мислими живи същества, както този свят обхваща нас и всички други видими създания. Пожелал да направи света подобен по-възможност на най-красивото и напълно съвършеното от мислимите неща, богът го е създал като същество единно, видимо, обхващащо в себе си всички живи, сродни нему по природа същества.” Следователно Светът представлява самата идея за живот и съдържа всичко присъщо на живота и на живите същества. Това заключение повдига още един въпрос : дали има едно Небе или са много небеса? – Небето е едно, защото е създадено според образец, който обхваща всички мислими живи същества. Като такъв образец той не би могъл да има друг образец до себе си. Този образец не е нещо частно, а е цялост и пълнота. „За да бъде този свят подобен в своята единственост на съвършеното живо същество, създателят не е сътворил нито два, нито неизброимо много светове и затова това еднородно Небе е сътворено едно и едно ще бъде.”¹¹

Трябва да се обърне внимание на това, че единицата се повтаря три пъти в даденото от Платон описание : демиургът е един; образецът е един и сътвореното според него е едно. Трикомпонетната структура е постоянно присъстваща в диалога. Множествеността на сътвореното ще се прояви вътре в него; множествеността на образа също е вътре в него(,т.е. множеството от идеи). Не може да има две небеса според един образец, защото в такъв случай те биха били зле направени, защото нито едно от тях не би било най-подобно на първообраза. Няма и два образа за Небето, защото, ако това беше така, то нито един от тях не би бил съвършен и красив щом не е

¹¹ Пак там, 30с – 31b

цял и не съдържа напълно възможността да бъде образец за нещо красиво и добро. Идеята за Космоса изключва възможността за много космоси. Както всеки може да се убеди и самият език ни се съпротивлява, при опита ни да изкажем твърдение за такава множественост. От тук мога да заключа и защо творецът е един : ако имаше повече от един, то всеки от тях би сътворявал, защото това е определението на природата му, но има само един образец и само един негов образ, затова и демиургът, който създава този образ според образца и с това прави синтез между двата свята, е един и един ще бъде.

За да бъде Светът телесен, видим и осезаем, той бива създаден от огън, за да е осезаем и от земя, за да е твърд. Полагането на елементите в началото е съвсем в границите на натурфилософската традиция от това време. Това, което добавя Платон обаче, е важността на съотношението. То прави възможно свързването на четирите елемента по такъв начин, че се получава триизмерен свят, а не равнина. Математиката започва да играе роля в разсъжденията, защото съотношението, което се явява свързващо понятие, е оприличено на отношението между три кубически или квадратни числа(например 3,9,18 или 2,4,8). Тази тройка – огън, земя и съотношение, образува единство, като всяко от участващите може да изпълнява ролята и на другите две (3 се отнася към 9, както 9 към 18, т.е. всяко умножено по 3; обратният ред също важи и така средното число става начало и край, а другите са средни и т.н.). От съотношението произлиза Любовта, защото, където има единство, има и силна свързаност, която е любовта. Така Светът става тъждествен на себе си, т.е. той вече веднъж задвижен не се нуждае от друго за съществуването си и също така е неразложим от нищо друго. Тук Светът все още не е описан като вече създаден, но основите са положени и те са четирите елемента и съотношението, от което произлиза Любовта.¹²

По-нататък, за да може осезаемият Свят като живо същество да обхваща в себе си всички живи същества, той се нуждае от подходяща форма. За това демиургът го изгражда сферичен, с еднакво разстояние от центъра до всички точки – „най-съвършената от всички форми и най-подобната на себе си, смятайки, че подобното е безкрайно по-красиво от неподобното.” Извън Света не остава нищо и той има едно единствено еднообразно движение на едно и също място в него самия. Това е кръговото движение. С това твърдение се затваря и връзката Космос – живо същество, последният не би бил „жив”, ако не притежаваше движение и то вътрешно произведено движение, ненуждаещо се от различна от него задвижваща причина.¹³

¹² Пак там, 31b – 32c

¹³ Пак там, 33a – 34a

Понятието за съотношение в теорията на Платон се оказва от решително значение. То изпълнява също, както понятието за демиург, синтезираща функция. Чрез него се преодолява противоречието между елементите, за да могат те да се свържат в устойчиви връзки, а не да се унищожават взаимно. Съотношението също така е посочено като начална точка за Любовта, която е вече създадената, трайна и силна връзка вътре в самия Космос. С понятието за любов в случая се определя и самотъждествеността на цялото. То е в пълно съзвучие и хармония със себе си. Ролята на понятието за съотношение ще проличи и на следващите редове, където ще хвърлим поглед към това като как съществува душата на Света. Не бива да забравяме, че в тази онтология Космосът е единство на душа и тяло.

Смятам, че в „Тимей“ е застъпено твърдението, че Световната душа е една, а не е множество от отделни души. Душата се разпростира навсякъде и обвива тялото отвън, защото поради своето съвършенство, то не се нуждае от нищо друго, а общува и познава само себе си. Колкото до душата, тя е била създадена преди тялото, за да му бъде господарка и управница. От сложните математически построения, които Платон прави, за да предаде как е създадена Душата, става ясно, че нейното движение определя и движението на Света. Душата бива изградена от Тъждественото и от Другото. Тъждественото е равносилно на неделима и вечна същност, а Другото представлява делимата и променима същност, която съставя телата. На това място текстът е много труден за интерпретиране, защото не става съвсем ясно как устроеността на Душата се отразява директно на устроеността на Тялото. Платон мисли две противоположни си същности, смесени в едно цяло, които имат и противоположни движения, като тези движения са вътре в сферата, която е Светът. (Противоположни движения не на Тялото и Душата, защото Тялото се движи само от Душата, с което се запазва смисълът на понятието за душа като за движещо се от само себе си, а противоположни движения на двете същности включени в състава на Душата). Така тъждественост и непреходност се срещат с различието и преходността в сложната картина на Вселената. Диалектическият подход на автора му позволява да мисли състава на Душата по следния начин : в него участват Тъждественото, Другото и една Трета същност, която е смес от предните две. Намесата на нещо трето, но не абсолютно трето, а съставено от предходните две, е ход, с който се цели преодоляване на закона за непротиворечието. Не може две противоположни си същности да изградят едно съществуващо нещо, затова се включва трета същност, която да снесе противоречието и да осъществи синтеза. Според мен тази част от теорията няма да удовлетвори Платон,

тук просто диалектиката не може да преодолее и да заобиколи логиката и с това тезата да остане истинна. Формално това би имало вида : A =неделима същност; $-A$ =делима същност; $A(-A)$ =съотношение между двете същности; $A.-A$ – неистинно, но как тогава Третата същност $A(-A)$ е възможна? Дори и да не съм прав и да не мога да покажа грешката на Платон чрез логически средства, то той самият по-късно в диалога си предприема нов подход за обяснение на тази част от космологията си, което е още една подсказка за мен, че той не е удовлетворен от абстрактния синтез на Тъждественост и Друго.(Обратът в речта на Тимей започва от 48d)

На този етап от теорията Платон задълбочава твърдението си за две противоположащи си движения в цялото на Света. Те имат връзка и с възникването на познание. Тук не става въпрос за човешкото познание, а според мен за един вид познание обитаващо самото мироздание. Все пак пред нас авторът представя един свят, пропит от логос, а едва ли е мислим смисъл, без да има в него познавателен характер. Така движението на Душата е свързано с появата на истински мнения и знание в зависимост от това дали тя влиза в съприкосновение с нещо, което има делима или неделима същност. Понеже Душата навсякъде пронизва тялото на света, за това само в нея се раждат мненията и знанията, защото тя съдържайки и трите съставки, е способна да различи кое от нещата влизащи в съприкосновение с нея има една или друга същност за природа, било то делима или неделима и спрямо какво, кога и как се случва едно творение да търпи влияние от друго творение. (познанието на смисъла минава през категории – отношение, време, начин; моя бележка). Като че ли в текста разсъждение и движение на душата са оприличени и се получава така че, когато едно разсъждение срещне осезаемото и кръгът на Другото(еклиптика), то в Душата се пораждат истински мнения и убеждения, а когато разсъждението се отнесе към нещо, което изисква чиста мисъл(в превода – смятане) и кръгът на Тъждественото, то произлизат ум и знание.¹⁴

Четейки „Тимей”, в текста не се намират метафори или примери от сетивния опит, което подсказва, че диалогът е изключително натоварен и изпълнен с метафизически построения, подплътени и аргументирани от математически изчисления и чертежи. Чертежите не намират място в текста, но достатъчна част от думите показват, че Платон мисли възникването и структурата на Света през геометрическите понятия. Обръщам внимание на това, защото четейки диалога по този начин, той не бива четен като представящ една теория, която отдавна да е загубила силата и значението си, той

¹⁴ Пак там, 34b – 37c

не бива четен като история, а като подтикващ размисъл относно срещата на диалектиката и математиката във философията на днешното време.

„Тимей” също така се различава от повечето Платонов диалози (но пък в това отношение много си прилича с „Парменид”) по това, че няма типичните за по-ранните диалози художествени метафори, текстът е монолог, говори Тимей, а не Сократ, което според мен означава, че тук Платон дава своя собствен отговор на философските питання за Света, независимо от наученото покрай своя учител. И този отговор не е някакъв хаос от смисли, а стройно подредена система от аргументи, надграждащи се един друг. Няма ги и честите в други диалози препратки към Омир и Хезиод.

Когато една теория разглежда възникването и съществуването на Вселената, тя не може да подмине въпроса за времето. Платон си задава въпроса : какъв произход има трайността? – За да може творението да бъде най-подобно на образа, който е вечно живо същество, демиургът направил движещо се подражание на вечността. Този вечен образ подражание на вечността, който се движи според закона на числата е Време. „ И така Времето е възникнало с Небето(осезаемия свят), та като са възникнали заедно, да се разрушат заедно, ако някога трябва да се появи разрушаване, и то е възникнало по образа на вечната природа, за да бъде колкото се може най-подобно на този образец. Понеже образецът е това, което съществува вечно, а Небето от своя страна винаги през цялото време е било, е и ще бъде.”¹⁵

Според Платон с възникването на Времето, били създадени с цел разграничаването му и спазването му планетите. Авторът ги нарича числа на Времето. Сред планетите са Слънцето, Луната, Зорницата и Хермес. Общо са седем, но останалите не се назовават, тъй като не играят съществена роля. Всичките се движат в орбити около Земята, като Луната е най-близо, а на второ място е Слънцето. Негова е задачата да осветява цялото Небе и живите същества, за да има правилно съотношение между движението на планетите по техните орбити. Така възникват деня и нощта – когато Луната обходи собствения си кръг и настигне Слънцето, а годината – когато Слънцето обходи собствения си кръг.¹⁶

Кратко обобщение на казаното дотук : правя анализ главно на диалога „Тимей”, като се опитвам да разбера как Платон си представя възникването и съществуването на Космоса, или това, което наричам идея за Космоса. Към тази идея се числят понятията за ред, за живо същество, а сега и за време. Наред с това бе обосновано чрез аргументи,

¹⁵ Пак там, 37d – 38c

¹⁶ Пак там, 38c – 39e

че структурата на тази космологична теория е с три компонента, които са преплетени чрез диалектическия метод – образец, негов образ и демиург. Дотук това, което служи на моето изследване – да открия Доброто като принцип на Космоса е понятието за демиург, който твори без никаква завист и прави възможно най-добър образа или това е сетивният свят, а причината не може да се различава от следствието си, следователно този, който създава нещо красиво и добро, също е красив и добър. Така „мястото” на Доброто в тази теория е при демиурга, който осъществява синтезиращата дейност по снемане на противоречието между несътворен свят(образец) и сътворен свят(негов образ). Също така Доброто е и там, където откриваме причастност към образа и демиурга, защото той е негов идеал, а идеалът е нещо, към което се причислява и, чрез което съществува всичко преходно, стремящо се към него. Но все още сме далеч, от разглеждане на понятието за принцип.

Обръщам внимание на Платоновото твърдение, че творецът не твори от нищо. Той има образец, по чиито образ той създава. Светът е немислим като нещо само по себе си, възникнало от нищото. Възможността на Света се осъществява диалектически, като се срещупологат вечно и несътворено битие с променящо се и сътворено битие. Първото е идеал на съществуването и е самото съществуване, а второто е негово подражание, което никога не достига до пълно съществуване, защото има своята причина от другаде и е в преход към несъществуване.

Демиургът, основна фигура в речта на Тимей, не е някой от гръцките богове. „И така, доколкото умът забелязва съществуващите видове в живото същество(образца), какви и колко са, такива и толкова творецът сметнал, че трябва и Светът да има. Те са четири : единият е небесният род на боговете, вторият е хвъркатиият и движещият се по небето вид, третият е водният вид, а четвъртият – който живее и се движи на сушата.” Боговете съответстват на тези от звездите, които не се променят, а остават тъждествени и се обръщат на едно и също място. Земята, която е разположена около оста на Вселената, е най-древна от боговете. Творецът заръчва на създадените от него богове да сътворят останалите три вида живи същества, като му подражават и използват дадените им сили. Аргументът на Платон е следният : ако демиургът бе създал и тези три вида, то те биха носили част от природата му и също щяха да се безсмъртни богове, но така Вселената не би била подобие на образа, защото щеше да липсва

разнообразие. Вселената се мисли като съдържаща вечно и сътворено, т.е. съдържание на противоположности.¹⁷

Стигаме и до споменатия от мен по-горе обрат в теорията на Платон. Той започва с въпроса за природата на четирите елемента преди създаването на Космоса и с това се търси сякаш ново начало за обяснение на възникването на Вселената. Намесва се понятието за необходимост и нещо, което авторът нарича скитаща причина: Сътвореното е станало възможно поради смесването на ума с необходимостта. Умът заема централно място и направлява необходимостта, за да бъдат създаваните неща възможно най-добри. Това съчетание в теорията между ум и необходимост може според мен да се чете и като съчетание между свободната воля на твореца и необходимостта, произтичаща от образа. Умът не създава нищо в безредие и за това каквото създава, той го създава в границите на необходимостта, тоест според образа. В тази наречена от мен втора част на диалога понятието за демиург бива заместено с понятието за Ум. Което показва, че синтезиращата причина не е просто теологична притурка, а че без нея е невъзможен какъвто и да било смисъл в творението. Без нея образът не би могъл да възникне, понеже винаги си остава противоположен на необходимостта на образа, но Умът притежаващ свободна воля, я влага, доколкото е възможно в творението и така прави съотношението и с необходимостта. Така, ако в света на идеите цари необходимостта, защото те винаги остават тъждествени на себе си, то в осезаемия свят наред с необходимостта от подражание на образа съществува и свободната воля, която може да избира дали да подражава на истински съществуващото или да се отклонява от него, като последното довежда до нейната гибел. Остава въпросът какво е мястото на скитащата причина и защо Платон след като е изложил своето схващане за възникването на Космоса, обяснявайки го чрез понятията за образец и подражание на образа, търси нов начин и подход, нов тип аргументация и с това поставя наново търсенето на началата и причините?¹⁸

„И така това начало за Вселената нека бъде по-различно, отколкото предходното. Тогава ние разграничихме два вида, а сега трябва да разкрием и един трети. За предишното ни изложение двата вида бяха достатъчни : предположихме, че единият е образецът, който се схваща с мисъл и е винаги тъждествен със себе си, а вторият е подражание на образа и има рождение и е зрим. Тогава не разграничихме трети вид, понеже сметнахме, че двата са достатъчни. А сега изглежда, че разговорът ни ни

¹⁷ Пак там, 40a – 41d

¹⁸ Пак там, 48a – 48d

принуждава да се заемем да изясним с думи този труден и тъмен за разбиране вид. Каква същност трябва да приемем, че той има по природа. Предимно от следния вид : приемаща всяко рождение подобно на кърмачка.”¹⁹ Според мен включването в теорията на тази трета същност е продиктувано от факта, че ако е вярно, че демиургът създава свят, подражание на един тъждествен на себе си свят, образец, то дотук не е изяснено къде, или може също да се попита, в какво този свят се създава. Нали умът не създава от нищо, то може ли да се твърди правдоподобно, че той създава в нищо? Нали тогава нищото също ще влезе в реда от причините, а това е твърдение, лишено от логическа аргументация и смисъл. Също така трябва да се има предвид, че Платон сам споменава в друг текст, че е привърженик донякъде на Парменидовата идея – съществува само Едното, нищото не съществува(само битието Е, а небитието НЕ Е). Е може ли несъществуващо да приема съществуващо?

В горния цитат абзац от „Тимей”, Платон разсъждава над това как трябва да се образуват *твърдения за същности и твърдения за качества*. Първите са непроменими и се обозначават чрез : „това”, „онова”, „нещо си”; докато за нещата, които търпят промяна, пък макар и тази промяна да е вечна, то за тях трябва да се изказваме с изреча „такова нещо е...”. Във втория вид попадат и четирите елемента, защото те постоянно прехождат един в друг. Това, в което отделните неща се появяват винаги като сътворявани и отново след това загиват, само то следва да се означава с изразите – „това” и „онова”. А нещата, определяни чрез някакво качество, не следва да се означават с „това”, а с „такова”. Така авторът прави разграничение между същност и качество. Същността прилича на форма – това, в което качества биват сътворени и съчетани по един или друг начин и след това загиват, без формата да изчезва заедно с тях. Това твърдение се потвърждава и от самия Платон: „Същото може да се каже и за природата, която приема всички тела. Тя винаги трябва да се назовава с едно и също име, понеже изобщо не загубва своята същност: тя винаги приема всички неща, но никога по никакъв начин не получава форма, подобна на формата на някое от нещата, които влизат в нея. Понеже по своята същност тя приема отпечатъка на всяко нещо, привеждана е в движение и получава форма от влизащите в нея неща и поради тях тя се показва веднъж една, друг път друга. А нещата, които влизат и излизат, са подражание на вечните същности, приели тяхната форма по някакъв мъчно изразим и чуден начин, към който ние ще се върнем. И така понастоящем трябва да си представим мислено три

¹⁹ Пак там, 49a – 49b

рода: това, което се ражда; това, в което се ражда; това, по чийто образец се създава раждащото се.”²⁰

Трикомпонентната диалектическа структура се запазва, но буди учудване, че демиургът, който до този момент от речта на Тимей заемаше централно място, вече не присъства в изброяването на родовете. Дали Платон не започва да мисли, че образецът сам поради това, че е съвършен не започва да дава възможност за битие и на неговия образ? Според мен понятието за демиург не напуска тук разглежданата онтология, защото по-късно, когато ще се говори за устройството на живото тяло, отново Платон ще твърди, че то е създадено чрез замисъла на един творец, който го създава, за да бъде то добро и красиво. Но при обясняването на връзката между образец и негов образ, той се натъква на изключително много затруднения. И за това по-късно Аристотел ще каже, че не е станало ясно в учението на неговия учител по какъв начин сетивният свят е причастен на идеите. А това именно е ключовото, за цялата Платонова онтология. Според мен Аристотел се справя далеч по-добре при обяснението на причините и ние ще видим това, когато стигнем до разглеждане на „Метафизика”.

След като идеята за Космоса включва три компонента, то следва всеки един от тях да бъде разгледан. За това идва ред на образца или това са идеите, вече в Платоновия смисъл на тази дума. (Колкото до това какво е идея при Платон има изписани хиляди страници и казаното по - надолу въобще няма да е достатъчно. Ще се опитам да дам своя интерпретация във втора глава). Отново размишленията започват с поставяне на въпрос : „Съществува ли нещо, което е огън само по себе си и така ли стои въпросът с всяко от тези неща, за които говорим като съществуващи сами по себе си или само тези неща, които виждаме и каквито други схващаме чрез телесните си сетива, притежават такава истина, а освен тях не съществуват никъде по никакъв начин други?” Виждаме как и в поставения от самия автор въпрос съществуващото се определя чрез истина; истината е съществуване или с други думи – битието е истина. Така въпросът се перефразираща в следния вид: Всяко битие ли е познаваемо чрез сетивата и само отнесено към тях или има и битие независимо от сетивата, познаваемо само чрез мисълта? Този въпрос е в основата на цялата Платонова философия. За детайлното му разглеждане е необходима отделна работа, за това тук само ще приведа дадения от самия Платон отговор, публикуван в „Тимей”:

²⁰ Пак там, 49b – 50d

„Ако умът и истинното мнение са два отделни рода, тези неща(например огънят сам по себе си) непременно съществуват сами по себе си – те са несхващани с чувствата, а единствено чрез ума идеи. Но ако, както смятат някои, истинното мнение в нищо не се различава от ума, то всичко, което схващаме с телесните си сетива, е най-сигурното. Разбира се трябва да приемем, че те са два различни рода, понеже са родени поотделно и се проявяват различно. Първото – умът – се ражда у нас чрез учение, а второто – мнението – чрез убеждаване; първото винаги си дава правилна сметка, второто не може; първото не може да се промени с убеждаване, второто може. И трябва да кажем, че всеки човек притежава истинно мнение, а ум – боговете и един малък вид от хората.

Ако това е така, следва да признаем, че съществува едно нещо – идея, която е винаги една и съща, неродена и незагиваща, неприемаща в себе си от другаде нищо друго, нито самата тя влизаща в нещо друго, не може да се схване със зрение или с друго някакво сетиво, а е дадена само на мисълта да я наблюдава; едно второ нещо е подобно на тази идея и носи същото име, но е схващано чрез сетивата, родено е, винаги е в движение, възникващо в някакво място и след това изчезващо оттам, възприемано е чрез мнение заедно със сетивност; третият род е пространството, вечно, неполучаващо загиване и доставящо място на всяко нещо, което има рождение, но самото то се схваща чрез някакво разсъждение, което не е законосъобразно и не е придружено с телесно усещане и мъчно може да се повярва в него : ние го виждаме именно като че ли насън и твърдим, че всяко съществуващо нещо се намира непременно на някакво място и заема някакво пространство, а което не се намира нито някъде на земята, нито на небето, не съществува... Понеже образът именно затова, че не е притежател на това, според което е създаден, а е призрак на нещо друго, трябва поради тази причина да се роди в нещо друго, придържайки се по някакъв начин към същността, или в противен случай той изобщо не може да съществува.”²¹

С този цитат приключва и моето изложение за трите структурни компонента на Платоновата онтология. Видяхме, че неговото разбиране за Космоса се гради на диалектическия метод – съвършено и вечно съществуващ, тъждествен на себе си свят на идеи се явява като образец, спрямо който демиургът, ум способен да схваща идеите, твори подобие на образца, сътворен и променлив свят, в който нещата да имат същите имена и да са в постоянна насоченост към техните образци, посредством което те имат

²¹ Пак там, 51d – 52d

съществуване. Моят въпрос, отправен към това разбиране с цел откриване на Доброто, е – като как Доброто съществува в реда на тази трикомпонентна структура?

Преди да стигнем до разсъждения по този въпрос е редно да разгледаме и текстовете на Аристотел. Ако изпълним това, ще можем да придобием представа за вижданията на двамата автори и да затворим главата, съдържаща идеята за Космоса.

При Стагирит някои от нещата, казани вече от мен за Вселената във връзка с Платоновото учение, се запазват, но и много тези се усъвършенстват, преработват, а има и съвсем нови доказателства и аргументации. Остават идеите за ред и йерархия в космическата подредба. Но отпада ядрото на Платоновата теория, за самостоятелното съществуване на свят на идеи, който се проявява като образец за създаването на осезаемия свят. Въобще въпросите, изникващи при сравнение на двете учения са много и изискват да им се отдели специално внимание. Това не е обект на настоящата ми работа. За това от Аристотел ще разгледам само отделни откъси, които разглеждат вече поставени и от Платон въпроси. Първият от тях е – дали Космосът е един или съществуват повече от един?

Размишленията по този въпрос, публикувани в книга Алфа на „За небето” минават през понятията за същина и същност. Във всички неща, които имат възникване и съществуване, формата сама по себе си (същината) е нещо различно от формата (същността), обвързана с материя. „Така например ейдосът на едно кълбо е нещо различно от златното или бронзовото кълбо, а също и формата на един кръг е нещо различно от бронзовия или дървен кръг. Защото, когато казваме каква е същината на кълбото или кръга, ние няма да включим в определението и златото или бронза, тъй като те не принадлежат на същността.” В този случай материята ще се явява като акцидентално свойство и няма да има необходим характер. „Ако обаче определяме бронзовата или златната сфера, ще ги включим.” Не бихме могли да определим една сфера като златна, ако от нея отсъства златото като материал; в този случай материята се явява същностно свойство; но една сфера изобщо би могла да бъде както златна, така и бронзова и дървена и т.н., т.е. за определението на сферата изобщо материалът, от който ще бъде в последствие изработена тя е само акцидентално свойство, но не и същностно. „Такова включване се получава, когато не можем да мислим, нито да схванем нещо, което е отделно съществуващо от извън налично дадения предмет.” Методологическото следствие е, че определението взето отделно от материята и определението на формата в материята са различни неща. „И все пак няма никаква необходимост световите да бъдат повече, нито пък да е възможно да бъдат повече, в

случай че този свят е изграден от цялата съществуваща материя – както е и в действителност.” Така това небе и небето изобщо съвпадат, защото е невъзможно да се мисли небето изобщо като понятие обхващащо две или повече небеса, тъй като цялата материя е в състава на едно небе и само то попада в обема на понятието. В определението на небето не се съдържа само неговата форма, но и материята му. Например, ако от цялото съществуващо злато на Света бе направена една сфера, то би било погрешно да мислим съществуване на друга златна сфера, защото няма наличие на съответната материя, от която тя би могла да бъде изградена. Небето обхваща цялото естествено и сетивно тяло, поради това нито има някакво тяло извън небето, нито пък е възможно да възникне някакво тяло. Освен значението на Вселена, Аристотел посочва и още едно значение на думата „небе”, което е – непрекъснатото тяло в най-крайната периферия на Вселената, в което се намират Луната, Слънцето и някои от звездите. Според автора това значение е най-разпространеното и за тези неща се казва, че са „на небето” и, че те са най-горе, където се счита, че е установено всичко божествено. От елинската култура идва традицията планетите да се кръщават с имена на богове.²²

Обърнах внимание на въпроса относно единството и съвършенството на Света и, че има само един Свят и не са възможни много светове, защото той заема важно място в двете антични онтологии. Докато в по ново време, например при Лайбниц, ще се заговори за това, че възможността има далеч по-голям обем от действителността, и затова Светът е само една реализирана от многото възможни действителности.

Видяхме, че Платон мисли осезаемия свят като създаден, той е създаден от демиурга като подобие на един вечен и тъждествен на себе си свят на неунищожими същности. Веднъж задвижен от Световната душа, този свят имайки единствено кръговото движение, също започва да съществува вечно, защото е създаден с пълнота и съвършенство. При Аристотел тази идея за възникване на Света не намира почва. Централна тема на дебати в Средновековието е било учението на Стагирит за вечността на Света и за това, че той не е създаден, а е съществувал, съществува и ще продължава да съществува. Тази негова теза е аргументира чрез учението му за движението. Това учение е ключът за разбирането на неговата метафизика. Ще започна разглеждането малко по отдалеч. Видяхме, че Платоновата онтология има три компонента – образец, демиург, подражание на образца. Демиургът изгражда сетивния свят чрез четирите

²² Аристотел, „За небето”, София, 2006, изд. СОНМ, превод Димка Гочева, 277b30 – 279a1

стихии, а обясненията на Платон затова са подплътени от геометрия. Как стоят нещата при Аристотел?

При него елементите също запазват своята градивна функция, също така те имат свои места в Космоса. Но вече няма демиург, който да твори, защото няма абсолютно възникване и загиване, а само изменение (*изменение* е думата, която по-добре предава смисъла на движение при Аристотел). Така излиза, че за да има такова постоянно прехождане от една противоположност в друга, то трябва да има и съществуващи неща, които да подлежат на това изменение. Това вече не са, а и не могат да бъдат Платоновите идеи. За Аристотел същностите са в самите предмети, а не отделно от тях. Но с понятието същност, се бележи нещо, което има трайност, устойчивост и прави възможен един предмет да бъде такъв какъвто е, т.е. позволява му той да има съществуване като вече определен предмет, а не само като цветно петно в пространството. Същността на стола например, ни позволява да маркираме част от наличните предмети в Света като столове. И макар частния, единичен стол да се разрушава и в един момент да спира да съществува, то столовостта не изчезва. Така при Аристотел подлежащото на промяна не е ейдосът, формата, а материята. Той нарича същност съставното от ейдос и материя, а същина това, за което аз току що говорех. Но тези думи, са изключително близки по значение, защото, за да можем да отделим един предмет от всички останали и да го посочим като съществуващ, то ние издирваме неговата същност – какъв е този предмет? Като какво той съществува? И ще добавя, че няма съществуване без същност, а от това следва, че същността е истина, защото битието, както по-горе при Платон видяхме, е истина. А битието означава възможността за съществуване на дадено нещо. За да можем да предицираме за някакъв обект никакви свойства, ние поставяме „Е” между субекта и предиката, с което битието неизменно присъства. То е основанието да можем да определяме един обект като отделен от всички останали и с това съществуващ като „ето такъв обект”. За това същността е истина, защото, ако понятието за обекта, което понятие съдържа същностните характеристики и отстранява акциденталните, случайни качества, съответства на реалността на един обект, то ние стигаме до познание за реално съществуващ обект или за обекта такъв какъвто е, ако ние се лъжем, то ние не възприемаме нещо реално съществуващо, защото в заблудата си ние стигаме до обекта такъв какъвто не е.

Направих тази кратка интерпретация, за да покажа как аз осмислям ключовото за метафизиката понятие за същност, а сега е ред да видим как това понятие, наред с

понятието за материя играе роля в космологията. В цитатите на Аристотел има по-детайлно разграничение от моето, тъй като той борави и с понятията за форма и ейдос. С форма и ейдос се бележи същината на предмета или това е същността му, взета абстрактно и съдържаща се в дефиницията. А под същност, се разбират най-малко три неща.

„Прочее съществуват три същности. Една от тях е материята, която е нещо обособено на външен вид: и всички неща, при които може да се говори за допир, а не за срастване, са материя и подлежащо – като например огън, плът, глава. Всички те са материя, като последната е материя на същността в най-тесен смисъл. От друга страна, природа (форма/ейдос) е „ето това нещо”(формата/ейдоса; може да се каже и това, под чието понятие попада нещото, което му дава определение) и тя е някакво състояние, към което материята се стреми. Третата пък е резултат от съчетанието на другите две и е всяко обособено, отделно съществуващо нещо, както например са отделно съществуващи Сократ или Калий. В някои случаи „ето това нещо” не съществува независимо от съставната същност (материята). Така е, да кажем, с ейдоса за къща, освен ако нямаме предвид изкуството за строене на къщи : за тези неща няма възникване и унищожение, а е различен начинът, по който съществува или не съществува къща без материя, здраве и всяко нещо, което има отношение към някое изкуство.”²³

Тъй като тук Аристотел говори за същности изобщо, аз смятам, че тези трите посочени по-горе са и три структурни компонента на Космоса. Да, определено съчетание на елементите може да изгражда някакъв предмет и те да се явяват негова материя, но за такива описания ще става въпрос едва в трактатите по физика. Както и при Платон, отначало се говори абстрактно за структурата на Вселената и едва после се говори за начина на съществуване на отделни предмети(като например някои течности и твърдите тела: 53с – 58с „Тимей”), така и тук под материя не бива да мислим някаква определена материя, а взета абстрактно същност, която подлежи на преобразуване в обособени тела. Следователно идеята за Космоса на Аристотел включва съществуването на форма/ейдос, материя и на трето, което е съчетание от предните две. Това обаче не е повторение на диалектичката структура, която отбелязахме в „Тимей”. Материята е във възможност да приема форма и макар никога едното да не става друго, тоест материята форма и обратното, те не са крайно противоположни

²³ Аристотел, „Метафизика”, София, 2000, изд. СОНМ, превод Николай Гочев (за разгледаните от мен части) и Иван Христов, 1070a10 – 1070a20

същности, а такива, че да са във възможност за тяхното смесване. Материята само приема, затова авторът я нарича „подлежаща“; тя не се съпротивлява на формата и още повече той определя, че тя се стреми към своята форма. Никъде в сетивния свят ние не се натъкваме на чиста форма и на чиста материя, а само на образуваното от тяхното смесване, обособено като същност нещо.

Остава въпросът дали Светът е възникнал или е съществувал винаги? В следващия цитат е и първата конкретизация на понятието за същност, докато в горния цитат за него се говореше в най-общ смисъл.

„Щом като има три същности и две от тях са природните (сетивно възприемаемите – моя бележка), а една е неподвижната, трябва да поговорим за нея(връзката на това изречение е в първа глава от дванадесета книга – „И така същностите са три. Едната от тях е сетивна, тя се дели на вечна – небесните тела и на преходна – възникващите и загиващи неща; друга същност е неподвижната и нея някои я наричат отделно съществуваща.” – 1069a30-35). : и първото, което трябва да се покаже, е, че е необходимо да има някаква вечна и неподвижна същност. Същностите са първи от съществуващите неща(първи само по битийна значимост – бел.преводача) и ако всички те са унищожими, това значи, че всичко е унищожимо. Но да възникне или да бъде унищожено движението е невъзможно – тъй като то винаги е било, нито пък времето, защото не може да има предишно и следващо, ако няма време. Движението е също така непрекъснато, както и времето, а то или е нещо, което съвпада с движението, или е някакво негово свойство. Непрекъснато движение освен преместването няма, а сред видовете преместване такова е единствено кръговото движение.”²⁴

Ако при Платон трайността и устойчивостта на образа му придаваха по-голяма битийна стойност в реда на Вселената, то при Аристотел това, което задвижва има по-голяма ценност в онтологичната йерархия от задвиженото. Идеята за Космоса на Стагирит включва идеята за непрекъснато движение, а за да има движение трябва да има задвижващо. Това задвижващо обаче не трябва от своя страна също да бъде задвижвано, защото тогава се отива към безкрайност. А да не могат да се посочват причините в една теория и да се бяга към безкрайност, е признак за слабост на тази теория. Аристотел преодолява тази слабост по превъзходен начин – първодвигателят движи, без самият той да бъде движен, защото той е цел, която предизвиква стремеж, а

²⁴ Пак там, 1071b1-10

стрежежът е движение. Ще разгледам по-детайлно този момент, когато говоря за четирите причини, а сега се връщаме към текста на дванадесета книга.

„Но ако има нещо, което да е способно да задвижва или произвежда и все пак не е действащо, тогава няма да има движение: тъй като е допустимо онова, което притежава възможност, да не я одействителностява.” Така се поставя въпросът дали възможността превъзхожда действителността. Ако първодвигателят е само във възможност движещ, то няма да стане ясно, докога той ще движи, защото нещо, което е във възможност, може да е съществуващо, но може и да не е съществуващо по даден начин. Освен това нещо, за да премине от съществуване във възможност към съществуване в действителност, трябва да бъде задвижено от нещо друго, тъй като това преминаване е изменение, а изменението е движение от една противоположност към друга. Така, ако сметнем, че първодвигателят съществува във възможност пак ще отидем към безкрайност и няма с право да го наричаме първодвигател. Именно за това той не е възможност, а е действителност – „Следователно трябва да има такова начало, чиято същност е действителността. И при това тези същности трябва да са без материя(понеже материята запазва характера си на „във възможност”, тоест е преходна) – те трябва да се вечни, ако изобщо има нещо вечно. Следователно същностите, за които говорим, ще са действителност.”

Нека продължим още малко със самия текст, за да си дадем отговор на горе поставения въпрос :

„И все пак тук има затруднения: изглежда, че всяко нещо в действителност е и във възможност, но не всяко, което е във възможност, е и в действителност и в такъв случай възможността е първична (теза, която бива опровергана – моя бел.). Но ако е така, никое от съществуващите неща няма да е : защото е допустимо то да може да съществува, но все още да не съществува. И дори и да е вярно това, което казват теолозите, които говорят за пораждаване от Нощта (Хезиод), или физиците, според които „всички неща бяха заедно”(Анаксагор), пак се получава същата невъзможност. Защото как ще се задвижи всичко това, ако няма нищо в действителност, което да бъде причина?” Със самия този въпрос и с отговора му, който дава, Аристотел поставя основите на учение, което ще доминира в следващите близо 2000 години. Тук идеята за Космоса се определя от това, че Светът би бил немислим, като възникнал от нищото и немислим, ако нямаше една действителност, която чрез вечното си движение вътре в себе си да не задвижваше и цялото останало мироздание, което се стреми към нея. Идеята за Космоса е положена върху твърдението, че всичко възниква от нещо вече

съществуващо, само че под съществуващо Аристотел мисли съществуващо във възможност и съществуващо в действителност. Движението е вечно и това, което вечно движи е чиста форма, докато материята е тази, която прехождат между противоположностите. Понятието за демиург(, който създава тялото и душата на Космоса), отпада и на негово място е първодвигател, който непрекъснато създава движение, а където има движение има съществуване. Затова Светът е бил, е и ще бъде, защото няма абсолютно възникване и абсолютно унищожение, защото има вечно движение – „Така че не е имало хаос или нош в продължение на безкрайното време, а напротив, едни и същи неща винаги са съществували : и това е било или в цикличен период, или по друг начин, шом като действителността все пак предхожда възможността.”²⁵

Изводът, който правя аз е, че първото движещо не е просто мислима същност, която Аристотел добавя в реда на Космоса, за да си обясни движението, а е действителност, която неизменно съществува, както е неизменно и движението. Защото със сигурност това, което съществува и в мисленето и извън мисленето, има повече действителност от това, което съществува само в мисленето, следователно първодвигателят трябва да съществува и в действителност, за да има движение. Знаем, че казаното току що много прилича на Анселмовото онтологическо доказателство за съществуването на Бога. Така според мен онтологическо доказателство има още в страниците на тази дванадесета книга на „Метафизика” и на тези страници Аристотел създава философското понятие за Бог.

Кратко обобщение: Аристотеловата представа за Космоса е представа за един свят, който е вечен, невъзникнал и неунищожим, който е в постоянно движение предизвикано от действителен неподвижен двигател. Структурните компоненти на този свят са абстрактно взетите – форма/ейдос, материя и съчетание на форма и материя, като последното е сетивният свят, който се дели на вечни същности – планетите и преходни същности – осезаемите вещи. Сега въпросът, който предстои да разгледам е като как съществува Доброто в тази онтология?

Нека засега да се задоволим с казаното относно идеята за Космоса при Платон и при Аристотел.

²⁵ 1071b10 – 1072a10

Идеята за Доброто

Искам още в началото на тази глава да подчертая, че в нея няма да изследвам обособено етическите концепции на Платон и Аристотел, а ще търся онтологическите основания за Доброто. Дали то съществува като дадена постъпка или пък като даден предмет? Дали то е само в мисленето ни или е и в действителността? Възможно ли е да бъде познато то само по себе си или е винаги относително спрямо нещо? Според мен тези въпроси са преди въпросите на етиката, които вече търсят коя постъпка е добра, кой начин на живот е добър и щастлив и т.н. Но преди тях, са метафизическите въпроси за реалността на доброто. Като категория, то заема централно място в интелектуалния живот на древния грък. Поети и съставители на трагедии, философи и софисти, политици и военачалници изразяват твърдения за доброто както в частния, така и в публичния живот. Кой е щастливият живот и как да го постигнем е въпрос, който движи напред практическата философия. Решението му не е лесно. Софисти като Протагор твърдят, че „човек е мяра на всички неща”, следователно доброто би трябвало да се преценява според индивидуалното усещане (тема, обсъждана в Платоновия диалог „Теетет”); поети като Хезиод твърдят, че добрият живот се познава по началото и краят му; за Омир пък боговете са образец за добър живот и в същото време ги описва като гневливи и извършващи неправда; за Симонид пък справедливостта била в това да наказваш враговете и да даваш полагащото им се на своите.....

Така във вихъра от твърдения за доброто целта на един изследовател е да отстрани лъжливите от истинните мнения, да общува с идеята за доброто, постоянно задавайки си въпроси за нейното съществуване и ако успее, един ден да се доближи най-плътно до нея, да почерпи от нейното сияние и да се върне сред останалите самият той по-добър. А който е добър, неизбежно е той да не бъде щастлив, защото е немислимо щастието да е нещо лошо.

За начало на изследването нека се върнем към вече цитирания от мен Сенека – „Каквото е истина, е истина за мен; каквото е добро, е добро за всички.” Ако анализираме казаното, следва да приемем, че доброто няма частен характер, а общ характер. С това то заприличва на нещо, което не е нечие притежание, а е нещо, до което може да се отнася всеки. За да бъде такова нещо доброто, то не трябва да има характеристиките на частното – преходна ценност и възможност за несъществуване,

защото на всичко частно му е отредена един ден гибел, както Сократ е загинал, докато не е загинал човекът изобщо. А човекът изобщо е нещо, което се отнася за всички хора. Ако доброто прилича на човека изобщо, то следва да е понятие, а не конкретна реалност, попадаща под дадено понятие, както Сократ попада под понятието за човек и философ. Ако доброто е понятие, то не е представа, защото понятията са общодостъпни, а представите са лични и само изпитващият ги има достъп до тях. А понятието е истината за един предмет, защото докато предметът мени своите случайни свойства, прехожда от едно състояние в друго и накрая изчезва, то понятието запазва знанието за неговите съществени свойства и така чрез него ние можем да познаваме и други освен единичния предмет. Всяко понятие има обем и съдържание; съдържанието е това, чрез което се определя и отграничава от всички останали едно понятие от друго; а обемът се определя от всички обекти влизащи в обсега на едно понятие. И щом доброто е понятието и ние искаме да се доберем до него, следователно ние трябва да открием неговият обем и съдържание. И щом е понятие, следователно изследването ще бъде теоретично, а вече практично ще стане, когато започнем да прилагаме наученото към отделните конкретни обекти и да търсим дали в тях има нещо от същината на доброто.

С труден въпрос се заемаме, защото е трудна материя да се открие и познае доброто в Света и в нас самите, но ако е вярна поговорката, че трудни са красивите неща, то начинанието си заслужава, защото едва ли има нещо друго, което да ни привлича толкова силно, колкото красивото. А дали красиво и добро са близки по природа, ще разберем, изследвайки текстовете на Платон и Аристотел.

Методът, приложен от мен, ще бъде същият като в първа глава. Ще започна с Платон и ще разгледам негови диалози от ранния до късния период. Ще привеждам негови твърдения, като ще добавям и свои коментари към тях. Ще следвам подредбата на диалозите в българското издание, което е разделено на четири тома. Тук отново няма да се спирам на това, кое е Сократова и кое е Платонова позиция. Целта ми е да открива как авторът мисли Доброто и по какви методи стига до твърдения за него. Дали го открива като причина или като следствие, дали като умопостигаемо или като сетивновъзприемаемо.

Философията на Платон е пропита от учението за самостоятелното съществуване на идеите; за това, когато търсим идеята за Доброто е неминуемо да не се сблъскаме и с разглеждане на това учение. Всъщност според мен именно благодарение на това учение Платон поставя най-високо в йерархията на Цялото Благото и макар с тази дума да се

индентифицира Единното при този автор, това, което е извор и основание на всичко съществуващо, то на много места в текстовете за него се говори като за бащата или за доброто. Видяхме, че в диалога „Тимей” демиургът беше характеризиран като съвършено добър, който влага във всяко негово творение добро, но там не намери място концепцията за четвъртия структурен компонент на Космоса, а именно Единното/Благото. Този момент е важен да се открие, но още е рано за него. Сега да започнем от самото начало с диалога „Апология”.

В този диалог се представя защитата на Сократ в съда. Защита, оказала се неуспешна и философът бива осъден на смърт. В текста се открива следния въпрос : Можем ли да вярваме в демонски неща, но да смятаме, че няма демони?¹ Нека читателят не се заблуждава, че това е питане за някакви окултни неща. Под демон древните гърци не са мислили нищо лошо. Въпросът е интересен с това, не че поставя под въпрос демоните, с които сега няма да се занимаваме, а негов обект е дали е възможно познанието чрез абстракция. Ако познанието е винаги знание за нещо съществуващо, то вярно ли ще бъде, че когато от множество обекти открием в тях общо свойство и го извлечем от тях и го обособим в понятие, това понятие има действителност? Още е рано Платон да е развил своята концепция за идеите, затова и въпросът в този диалог е поставен изцяло иронично с цел Сократ да изобличи в несъстоятелност обвиненията на Мелет. Но този въпрос позволява да бъде поставен по много различни начини. Например : можем ли да вярваме, че има добри неща, но да смятаме, че няма добро? Въпросът е дали същностните качества имат отделно съществуване и дали ние на базата на реалността класифицираме предметите или само на базата на някаква наша прищявка – например с цел по-лесното им разпознаване в многообразната картина на Света? Отговор, разбира се, в този диалог не е даден, но ние виждаме как Сократовата философия е обръщала внимание на определенията, на понятията и, че това неизбежно е повлияло на Платон. Възможните отговори са два – доброто е реалност, която е условието за възможност на многото добри неща; доброто съществува само в нашето мислене и е образец, с който сравняваме дали едно нещо е добро или не, този образец служи за отделяне в познанието ни на един предмет от друг. Няма да бързаме с отговора, защото той не е толкова лесен, колкото изглежда на пръв поглед, а ще продължим с изследването на диалозите.

¹ Платон, „Диалози” том 1-ви, „Апология”, гр.София 1979г., изд.Наука и изкуство, превели Георги Михайлов и Богдан Богданов

В „Критон”, докато едноименият участник в разговора се опитва да убеди Сократ да избяга от затвора, се натъкваме на следното разграничение: тъй като Сократ се подчинява само на онова основание, което в процеса на обмисляне се окаже най-доброто, то първо се подлага на съмнение дали мнението на мнозинството трябва да ни тласка към едно или друго решение. (А мнението на мнозинството в случая е, че ако имаш възможност, трябва да се измъкнеш от една несправедлива присъда, а не да я изтърпиш.) От всички тези мнения едни трябва да се зачитат, а други не. В една дейност ние следва да постъпваме така, както ни съветва вещият в нея (лекарят, учителят), а не според мнението на тълпата. Това е особено важно и при въпросите, отнасящи се до справедливи и несправедливи неща, до красиви и грозни, до добри и лоши. Това разделение на мненията преминава и в едно разграничение, отнасящо се до живота – „не трябва да ценим най-много живота, но добрия живот.” В същия текст е публикувано и едно от основополагащите за елинската култура твърдения – „добро, хубаво и справедливо са едно и също.” Така ние виждаме, че още в ранните диалози, за доброто се мисли не според това, което тълпата казва, а според знанието, което можем да придобием. А в тази философия е от съществено значение разделението между мнение и знание. За това ставаше въпрос и в „Тимей”. Мнението е променливо, свързано е със сетивно възприемане и не се отнася до истински съществуващото, защото познава само неговото следствие; знанието е трайно и устойчиво, то е умопостигаемо и е винаги за нещо съществуващо, което е тъждествено на себе си, т.е. непроменимо. Щом добрият живот не е този, за който мнението на тълпата говори, следователно до него се достига чрез познание на вещия в тези неща, т.е. този, който изследва природата на доброто. Още тук мога да кажа, че идеята за Добро при Платон неизменно е свързана с идеята за знание. Щом е така, то следва да разгледаме и как се постига това познание, нужно ни е по-детайлно разбиране на това разграничение между мнение и знание.

Откривам методологическата обосновка за това разделение в диалога „Големият Хипий”, където се поставя въпросът за това какво е красивото. Някои от занимаващите се с антична философия четат диалога като естетически, но аз откривам в него корените на методологията на Платон и въобще там се открива една обосновка на това що е философско питане и как философията се различава от другите дейности като софистиката например. И след като в „Критон” добро и хубаво са определени като едно и също, то търсим ли доброто, няма как да не си зададем въпроса и за красивото.

Основната тема на диалога се поставя чрез въпроса : откъде знаем кое е красиво и кое грозно и какво представлява красотата?. Философският въпрос се отличава от другите питання за красотата по това, че отговорът му не се получава чрез посочване на красиви неща, а чрез откриване на самото красиво. Това, че Сократ търси самото красиво и по - точно красивото, а не кое е красиво, ще се повтори няколко пъти в диалога. Според мен това е питане за същността и това питане се осъществява по определен метод. В „Големият Хипий” диалектиката не намира прояви, но прави впечатление, че особено се следи да се спазва логическият закон за непротиворечието – не може да се твърди, че нещо красиво в същото време и не е красиво. За да се изясни горният въпрос се поставя още един – дали справедливите са справедливи поради справедливостта и дали също поради знанието са знаещи тия, които знаят? – Отговорът на Платон и разбира се на Хипий е положителен и така е с всички прекрасни неща. Те са такива поради красивото, следователно то трябва да се определи. Ето защо според мен това е питане за същността, защото тя е това, което прави възможно определението на даден обект, отграничаването му от всички останали и познанието му като „ето такъв обект”.²

Какво е красивото? Първият отговор на Хипий е – красивото е красиво момиче. Този отговор, разбира се, е повече от незадоволителен. Оборва се чрез серия от сравнения : Красивата делва не може да се мери по красота с красивото момиче. Но пък то от своя страна, изглежда грозно в сравнение с боговете. Така Хипий не отговаря на въпроса що е красивото, а все едно, че отговаря на въпроса що е красиво и грозно едновременно. След като даденият отговор не е издържал на проверката, първоначалният въпрос се перефразира : „смяташ ли, че самото красиво, посредством което се разкрояват и започват да изглеждат всички други неща, когато идеята за красиво се присъедини към тях, смяташ ли, че то е девойка, кон или лира”? В този въпрос запознатият с философията на Платон може да открие наченките на неговото учение за идеите. Идеята се присъединява към предмета и му дава не само определение, но и съществуване. Разбира се и ние като Аристотел можем да попитаме по какъв начин става това присъединяване? В този диалог отговор не е даден, но на перефразирания въпрос Хипий отговаря със златото, защото където се прибави то, дори и мястото преди това да е изглеждало грозно, става красиво, ако се разкраси със злато. Тоест софистът разбира красивото като добавка към нещата и все още като вещ. Този отговор също

² Пак там, „Големият Хипий”, 286d – 288e

отпада, защото, според Сократ за да се нарече нещо красиво, към него трябва да се добави нещо подходящо му, а не във всички случаи златото прави една вещь красива, защото не и подхожда.³

Трети отговор – красивото е нещо такова, което никога никъде никому не изглежда грозно. Тук преводачът (Богдан Богданов) е отбелязал, че тройното отрицание било често срещан похват при софистите. Според мен този отговор е много по-интересен с друго: на мен ми прилича на аргумент за онтологическо доказателство – Бог е нещо толкова голямо, от което не може да се мисли по-голямо, следователно никога никъде никому не може да хрумне, че има нещо по-голямо от Бог. За да е нещо толкова голямо, той със сигурност трябва да съществува и в действителност, защото нещо съществуващо и в действителност и в мисленето, е по-голямо, отколкото съществуващото само в мисленето (Анселм). Същата форма може да се приложи и към красивото, според дадения от Хипий отговор. Ако красивото беше такова само в нашето мислене, то би ни се сторило грозно, ако не съществуваше и в действителност, защото за древния грък е немислимо красотата да няма телесна проява, както и доброто да няма проява в личния и обществен живот. При Платон самите красиво и добро може да са умопостигаеми същности, но те са съществуващи и то съществуващи в много по-голяма степен, отколкото отделните сетивни вещи, които са само техни подражания. Говорихме и в първата част за това, че колкото повече истина има едно нещо, толкова повече действителност има то. А повече истина има това, което е тъждествено на себе си, от това, което допуска различие и преходност. Едно онтологическо доказателство е възможно чрез метода на допускане на противното. Такъв вид доказателство за съществуването на умопостигаеми същности има и при двамата велики философи от Античността.

Към своя отговор Хипий добавя и прокламираната от Хезиод теза, че най-красиво за всеки човек и във всяко време е да бъде богат, здрав и радващ се на почит; да устрои прекрасно погребение на своите родители след смъртта им и той също да бъде погребан прекрасно от своите питомци. Това е и тезата на поета за щастлив живот. По времето на Сократ това е широко разпространено мнение и той не може да се обърне директно срещу неговото оборване, затова и диалогът в тази част на мен ми се стори малко объркан. И все пак този отговор също отпада, защото води до противоречие – не за всички божествени герои може да се каже, че смъртта им е била красива и поради това

³ Пак там, 288e – 291c

даденото определение за красиво не може да се приложи към всички красиви неща. Въпросът остава – какво е красивото, което, като се прибави към нещо, има свойството да го прави красиво независимо дали е камък, дърво, човек, бог, някакво действие или знание?⁴

Диалогът продължава и този път самият Сократ дава отговор – нека красивото да бъде мислено като подходящото. Пример : златото е красиво в предметите, на които подхожда. Този отговор обаче буди нов въпрос – това ли наричаме подходящо, чието присъствие кара нещата, в които присъства, да изглеждат красиви, или това, което ги прави красиви? С поставянето на този въпрос Платон прави още една решителна крачка за обособяването на философията и разграничението между мнение и знание. С този въпрос се откроява разделението между същност и явление. Нещо да ни се струва красиво е различно от нещо да е красиво. Това, което прави нещата да изглеждат красиви, е само привидност, подражание на една същност, която прави нещата да са красиви. От тук ще тръгнат много следствия за Платоновата философия и ние ще се запознаем с тях при изследването и на останалите диалози. За това „Големият Хипий” е толкова важен диалог, защото в него можем да открием какво прави философията и философското знание различни от софистиката и мнението на тълпата. И когато темата е за Доброто и за Космоса, две от централните теми за елинската философия, то не мога да пропусна и да не кажа някои неща за тази философия. Доброто и Космоса биха останали неразбираеми за нас, ако не ги разгледаме на фона на философското развитие и философстването на двамата автори. И макар в тази си работа да не мога да се впускам нашироко в размисления за философията на Платон и Аристотел, то поне мога да си позволя да хвърля бегъл поглед. Още нещо много важно, което аз извличам от този диалог и, което се потвърждава и от други текстове – тези учения се крепят на понятието за същност, за същностни качества. Така, когато ние си поставяме въпроса що е Доброто, като как съществува то, ние търсим същност, ние търсим едната идея, която може да прави много неща добри и в същото време да не е нито едно от тези неща. И тази причастност на веща или действието към идеята за Доброто трябва необходимо да присъства, за да може вещта или действието да носи името на тази идея.

Примерът за есенциално свойство, даден от самия Сократ – всички големи неща са големи благодарение на превъзходството си. На него се дължи, че са големи. И дори да не изглеждат големи, превъзходството им е налице и те са големи по необходимост.

⁴ Пак там, 291d – 293c

Подходящото също не се оказва задоволителен отговор, защото законите и традициите също са красиви, но не на всички изглеждат такива, а подходящото с присъствието си прави нещата да изглеждат красиви. Следователно подходящото не съвпада с красивото, защото първото е само явление и променя мнението за един предмет, докато второто е същност и дава знание за един предмет. Знанието е свързано с необходимост, а не със случайно възприятие.⁵

Следващото определение, на което се натъкваме в диалога е, че красивото е това, което е пригодно. Като се взима предвид как нещо е пригодно, съобразно каква цел и кога е пригодно. Сократ счита пригодното за равносилно на способност за действие, но не всяка способност е красива, понеже още от деца вършим много повече лоши неща, отколкото добри. За това той предлага, че красивото е способност или пригодност да се произведе някакво благо или това е полезното и заключава – „Значи красивото е причинител на благо.” Този отговор също пропада поради следното разсъждение, направено от Сократ : причинителят и това, което той причинява, са различни неща. Нито причинителят е резултат, нито пък резултатът е причинител, следователно нито красивото е благо, нито благо е красиво. А за философа от античността, красивото не може да не бъде добро и доброто да не бъде красиво. Следователно красивото не е пригодното, както и пригодното не е благо. От своя страна ще добавя, че тук в този уж естетически диалог имаме намеса на метафизически аргумент – създаващо и създадено не са едно и също, причината е нещо различно от нейното следствие. Този аргумент наричам метафизически, защото надхвърля непосредственото възприятие за идентичност между красиво и полезно, което е било широко разпространена представа в Древна Гърция. Тази представа не е оборена от Платон с друга представа, а чрез анализ на понятията. Аналитично от понятието за причина следва, че едно нещо, което е причина, не е същото като резултатът. Ние видяхме, че в „Тимей” се запазва същата линия на разсъждение, защото създаденият от demiурга свят е само подобен на образеца, но не и идентичен на него. Така причинителят заема по-високо място в йерархията на Космоса, както е и при Аристотел.⁶

Стигаме и до последното определение, дадено в диалога – красивото, това е удоволствието, получено посредством зрението и слуха. По повод аргументацията относно този отговор ще обърна внимание на следното, казано от Сократ : слуховото удоволствие е красиво, не поради слуха, защото тогава зрителното удоволствие не би

⁵ Пак там, 293e – 294d

⁶ Пак там, 295c – 297d

било красиво. Двете удоволствия трябва да имат нещо общо, което да ги прави красиви, но това общо свойство нито едно от двете го няма поотделно. (Има ли такова качество, което да не притежава обект А, нито обект Б, но двата обекта заедно да го притежават?). Ако зрителното и слуховото удоволствие са красиви и заедно и поотделно, това, което ги прави красиви, трябва да се отнася и до двете заедно и до всяко едно поотделно. Изводът, който авторът прави е, че есенциалните свойства, ако са присъщи на две неща заедно, присъщи са и на всяко едно поотделно, и ако са присъщи на всяко поотделно, присъщи са и на двете неща заедно. Логически това има следния вид : нека А и Б да са два различни обекта, а с Π ще отбележим някакво свойство – $A(\Pi).B(\Pi) > AB(\Pi) = AB(\Pi) > A(\Pi).B(\Pi)$. За да могат две неща в комбинация да са красиви, то те и поотделно трябва да са красиви, иначе няма как тази им същност да се прояви при сбора им. За това даденото като последно от Хипий определение за красивото отпада, защото излиза, че слуховото и зрителното удоволствие заедно са красиви, а поотделно не.⁷

Диалогът „Големият Хипий” не завършва с определение на красивото. Сократ изказва упрека, че не можем да говорим истинно за това дали някой е съставил красива реч или вещь, дали е извършил нещо красиво, защото не познаваме красивото, тоест тази същност, която прави отделните неща красиви. И така може би е вярно това, което казва Карл Ясперс, че въпросът във философията е много по-важен от отговора. А въпросът, който видяхме да се поставя в този Платонов диалог, според мен стои в основата на всяка философия – тя търси същността; това, което съществува истинно и което прави възможно ние да възприемаме определени предмети, а не цветни петна. А дали тази същност има съществуване отделно от предмета или е само в предмета, е въпрос, по който още се спори. Имайки това в предвид, когато ние се питаме какво е доброто, следва също да търсим същност, а не отделен предмет или постъпка.

Последният диалог, на който ще обърна внимание от българското издание том първи на творбите на Платон, е „Протагор”. И по - точно на края на разговора между Сократ и Протагор. Несъмнено тези, които са могли да наблюдават един разговор между двамата, са наблюдавали една среща на титани на мисълта. Макар, че изразявам възхищението си пред един такъв диалог, в този си текст няма да разглеждам същината му, защото според мен тя вече се отнася много повече до етиката и много повече до сблъсъка между философия и софистика. Основен въпрос в диалога е може ли

⁷ Пак там, 298a – 303d

добродетелта да се преподава, но покрай този въпрос изникват и много други, като например този за анализа на понятието добродетел; дали разумност, благочестие и справедливост попадат под него като негови части или те всичките именува едно и също нещо. Аз издирвам идеята за Доброто, тоест като как то съществува във философията на Платон и за това от „Протагор” избрах да разгледам само следния пасаж:

Диалогът завършва с нещо като определение на добродетелта(казвам нещо като определение, защото Платон избягва да дава крайни определения за изследваните от него обекти) – тя е знание и като такова тя може да се преподава; тя е знание кое е по-голямо удоволствие и как да се избягва страдание.⁸

Тук още не мога да дам своята теза за това що е добродетел, а и не разглеждам това понятие при Платон и Аристотел, но приведох тази част от текста, защото тя е още едно потвърждение на идеята ми за свързаност между добро и знание, тоест за добродетелта се изисква познание на това що е добро. Този пасаж не бива да ни заблуждава, че за Сократ доброто е в изпитването на голямо сетивно удоволствие, защото ще стигнем и до диалога „Филеб”, където понятието за удоволствие ще бъде щателно разгледано и ще се окаже, че то заема много малка част от щастливия живот.

Кратко обобщение: Дотук издирвах как Платон мисли за доброто в ранните си диалози. Едно от водещите неща е, че има отъждествяване на добро, красиво и справедливо, което е в традицията на Древна Гърция. Също така се откроява идеята, че от живота ние следва да ценим не просто живота, а добрият живот. За да направим това разграничение между тези две страни на живота ни е нужно знание за това що е добро и това знание е нещо различно от мнението на тълпата. Знание и мнение се разграничават и по това, че първото търси същността, това, което прави една вещь или постъпка добра, а второто остава при сетивното възприятие – сиреч дали една вещь или постъпка изглежда добра. Също така изведохме, че задавайки си въпроса що е доброто, ние не търсим определена постъпка или вещь, защото частното, конкретното не може да задоволи истината и не може да постигне действителността, която има същността или това е самото Добро. Следва да продължа с разглеждане на диалозите от втория том на българското издание.

Първият текст, на който ще обърна внимание е „Горгий”. Той представя, подобно на „Протагор”, сблъсъка между философия и софистика, сблъсъка между това, кое е

⁸ Пак там, „Протагор”, 361a – 361e

определящо за знанието – дали това, което е угодно да чува тълпата или това, което е истина, пък макар и да е трудно достижима. Също така този диалог представя една своеобразна защита на делото на Сократ. Начинът на аргументиране, начинът на представяне на противниковата теза на Горгий, Пол и Каликъл, и начинът, по който Сократ им отвръща, показва къде грешат и после дава свое решение, е повече от брилянтен и този текст за мен е като образцова философия. Да можеш в един текст да събереш двете противоречиви тези – тази, че добродетелта е в изпитване на възможно най-много удоволствия и че справедливостта е на страната на по-силния в едно общество и тази, че справедливостта е в равенството и в уважението пред вътрешния и външен закон на разума и, че добродетелта е в знанието и в умерения живот, когато на душата не ѝ е присъщо нищо лошо – показва, че Платон не просто не е харесвал софистите, а много добре е знаел с какво се занимават те и какво преподават. За да може да се изгради една солидна критика, от която да пусне корени едно по-добро учение, то трябва хубаво да се познава ответната страна. Несъмнено борбата между философия и софистика е била не само на полето на епистемологията, но и на полето на етиката и на онтологията. И казвам, че това е борба, а не спор, защото само една борба може да завърши със смърт – осъждането на Сократ. А и със сигурност, това е било и борба за политическо надмощие. Платон не е спирал да прави една философия, която да има приложение в държавата – затова е и връзката на „Тимей” и „Държавата”, Космосът е съвършенство и ред, той е една самодостатъчна и тъждествена на себе си система, за да можем да имаме идеална държава, то трябва да я изградим по образеца на Космоса, в който Умът властва и определя движението. А Умът е знание и то е нещо различно от истинното мнение, както видяхме при разглеждането на този диалог в първата част. Сега нека се насочим към „Горгий” и да видим какво можем да открием в този текст за Доброто.

Участници в диалога са: Горгий – един от най-известните софисти, популярен във философията с критиката си на Парменидовата теза за Единното. В текста той е представен от Платон с умерен характер като човек, който защитава преподаването на реторика с това, че то учи на добродетел. Вторият участник е Пол, който е представен като ученик на Горгий. Той е млад и готов да прави прибързани заключения, държи на това да убеждава, независимо дали убеждава с истина или с лъжа. Третият участник е Каликъл – той е представен като изключително краен в представите си за управление и е привърженик на идеята, че за да си щастлив трябва да можеш да даваш на желанията си всичко, което поискат те; ръководи се от мнението, че справедливостта е на страната

на силния, а законът е изработка на слабите, за да подтиска силните. Съвременният читател, който е запознат донякъде с историята, може да открие повторение на тези образи през епохите. Четвъртият участник е разбира се Сократ, за неговия образ в текста сега не е нужно да говорим.

Диалогът започва с поставяне на въпроса що е реторика или изкуството за речи. За Горгий предмет на реториката са най-големите и най-добрите от човешките работи. Това най-голямо благо на реториката е умението да убеждаваш и чрез това да подчиняваш другите, а ти да си свободен. Така се стига до въпроса какъв е характерът на създаваното от реториката убеждение. За Горгий това е убеждаване в съдилищата и се занимава с това, което е справедливо и което е несправедливо. На това място Сократ поставя въпроса за разликата между вяра и знание, които биват различени чрез сравнение на противоположностите им : има лъжлива вяра и истинска вяра, но няма лъжливо знание и истинско знание. Така също има два вида убеждаване – едно, което създава вяра без знание, и друго, което създава знание. За Сократ реториката създава вяра, а не знание.⁹

Горгий не би се съгласил, че реториката не притежава знание, защото нали именно софистите смятат себе си за „учители по мъдрост”. За това Сократ поставя въпроса – познава ли реторът що е добро и зло, красиво и грозно, справедливо и несправедливо, или само изглежда, че ги знае в един кръг от хора, които са незнаещи и той има силата да ги убеди? Виждаме как в този ключов за философията въпрос намират място трите най-висши ценности за свободния и образован грък – доброто, красивото и справедливото. Не случайно в няколко от диалозите те биват оприличавани едно на друго. На това място от текста се появява следното Сократово твърдение: „който каквото знае, е такъв, какъвто го прави това знание”; този, който знае справедливите неща, е справедлив, а справедливият постъпва справедливо. Ако реториката даваше знание за справедливостта, както твърди Горгий, то щеше да е невъзможно с нея да се злоупотребява и да онеправдава. Тази част от текста подчертава, че знанието превръща човека в някакъв човек, тоест придава му характеристика. В този аргумент има и немалка част онтология, защото, когато ние придобиваме знание за даден предмет, този предмет започва да става някакъв определен предмет за нас и заема свое място в реда на нещата; сиреч знанието е сякаш елемент на съществуващото, защото, за което нямаме знание, то седи като напълно неопределено за нас и заедно с това неразлично,

⁹ Платон, „Диалози”, том 2, „Горгий”, София, 1982, изд. Наука и изкуство, превод Г. Михайлов и 453а – 454е

а което е неопределено и неразлично, то няма статут на съществуващо в действителност. Аргументът е важен и с това, че показва съществена идея на Платон – познанието на доброто, красивото и справедливото ни прави добри, красиви и справедливи. За това и патосът на неговата философия е човек да общува с тези идеи, да ги търси и колкото повече се приближава до тях, макар и никога да не успее да ги притежава, то толкова повече той ще изпълва живота си с тях. А това общуване, се състои в задаването на въпроси за природата на същностите и търсенето на отговорите на тези въпроси. Тук ще отворя една скоба, за да кажа, че според мен затова Платон пише диалози, защото за него търсенето на истината е едно непрестанно общуване с тази истина, а диалогът е формата на човешкото общуване. Повече по този въпрос може да се намери в „Седмото писмо на Платон”, което тук не е предмет на изследване.

За Сократ реториката, дава се пример и с готварството, не е изкуство, а опитност, понеже не може да даде никакво логическо обяснение на този, който предлага неща, какви са тези неща по природа, така че не може да обясни причината на всяко едно свое действие. Не е изкуство това, което не би било логично. Едно изкуство трябва да е способно да обясни природата на обекта, с който се занимава и причината за своите действия. Например : готвачеството се преструва, че знае най-добрите ястия за тялото, но за разлика от медицината, то не се грижи за висшето благо, а се старее да впримчи глупостта и така я заблуждава чрез най-приятните неща. Сократ е на позицията, че софистиката, реториката, готвачеството и украсяването на тялото не са изкуства и не се грижат за душата и тялото да постигат благо, а се използват само, за да присвояват чужда красота – тоест те правят тялото и душата да изглеждат красиви, без да ги правят в действителност такива.¹⁰

Виждаме как линията на разсъждения, която срещнахме и в „Големият Хипий” се запазва. Разликата между същност и явление – едното прави предмета или човека да е красив и добър, а другото само прави предмета или човека да изглежда красив и добър, без в действителност да е. Действителността представлява много по-голяма ценност от подобие. За това и понятието за изкуство на Платон е разбираемо на фона на неговата онтология и епистемология. Важно с оглед на темата ми е, че се откроява виждането на Сократ, че една дейност, за да се нарече изкуство, тя трябва да се грижи за доброто, красивото и справедливото в душата и тялото на човек.

¹⁰ Пак там, 464c – 465d

Когато Горгий се отдръпва от разговора и в него се намесва Пол, то тогава диалогът разглежда тезата на Сократ, че реторите и тираните са нещастни и нямат сила, те не вършат това, което желаят, а само това, което им е угодно. Това е извод на Сократ, защото според него ние не желаем да убиваме, да пращаме в изгнание или да отнемаме имущество просто ей така, но ние вършим тези неща, ако биха били полезни, ако са вредни не ги желаем. Така реторът и тиранът убиват, пращат в изгнание или отнемат имущество с мисълта, че е по-добре за тях, а пък то е по-лошо, така те вършат само това, което им е угодно. В тази част на текста е изказано и едно от основните твърдения на Сократ, че най-голямо зло е да вършиш несправедливост и това зло е по-голямо от друго зло – това да търпиш несправедливост. На това твърдение Пол противопоставя случаи, в които много хора, които вършат неправди са щастливи. (Тъй като в случая Пол се позовава на примери от политическия живот, посочва тираните, които са завоювали властта, като са убили баща си и братята си, според мен той изразява и мнението на тълпата, което често може да се срещне и в нашия век.) Сократ не би се съгласил с това, за него един справедлив човек – мъж или жена – би бил щастлив, но, ако този човек е несправедлив и лош, то той би бил нещастен.¹¹

Много критици на философията сигурно веднага биха казали, че горната теза е по-скоро литературна, сиреч среща се в много романи и въобще в произведения на изкуството. Те биха казали, че това е само някакъв идеален модел, възможен в изкуството, но неприложим в действителността. На тези хора аз бих отговорил, че философията никога не е изследвала и няма да изследва какво би било възможно, тя се стреми да познае действителността, тоест това, което е. И дали тя ще се опитва да го познае като самостоятелно съществуващо, дали като неизменно обвързано с нашите познавателни способности или като обвързано в отношение с нашия език, то това са различни пътища за достигане до едно – истината, а както не малко пъти вече споменах истината е действителност, тя е битие. Това, което не съществува, не е истина и който говори за нещо съществуващо, че не съществува, той греши и също така греши този, който оприличава несъществуващото на съществуващо. Така, когато Сократ говори, че несправедливият не може да бъде щастлив, той не изказва това като някакво художествено хрумване. За да защити своето твърдение, той не дава примери от всекидневния живот, защото за него този живот е лишен от истина, той е толкова преходен, че за него нищо не може да се твърди със сигурност. Той аргументира своето

¹¹ Пак там, 468d – 471a

твърдение не с примери, а с понятия, чрез диалог той прави анализ на това какво е щастие, какво е несправедливост и стига до извода, че те са несъвместими понятия. За разлика от тях справедливият може да бъде щастлив, защото несъмнено за всекиго щастieto е нещо добро, а справедливият е добър. И така, на която идея човек се посвети и, за която идея човек придобива знание, съгласно тази идея такъв става и животът му.

За Сократ лошотата на душата, а това са несправедливостта, необуздаността и останалите пороци, е най-голямото зло, а правосъдието е изкуството, което освобождава от тях. Най - щастлив е този, който няма в душата си лошота; на второ място по щастие идва този, който се стреми да се освободи от злото в душата си; а най - зле живее този, който притежава лошота и не се освобождава от нея. Това твърдение предизвиква такова учудване, че Каликъл възкликва: „Каж ми, Сократе, да смятаме ли, че сега говориш сериозно или се шегуваш. Понеже, ако си сериозен и това, което казваш, е истина, целият живот на нас, хората, би се преобърнал с главата надолу и ние постъпваме, както изглежда, напълно противоположно на това, което трябва.”¹²

Каликъл се показва като ловък софист и си служи с мнимото противопоставяне между природа и закон. Той не е съгласен с горните изводи на Сократ, защото според него по-грозно по природа е всичко, което е и по-лошо, а това е да се понася неправда, докато по закон по-лошо е да се върши неправда. За него тези, които създават законите, са слабите хора и те са мнозинството. За да защитят своя интерес, те си създават закони, и определят похвали и упреци. „За да сплашват по-силните и способни да имат надмощие над другите и за да им пречат да се издигнат над тях, те казват, че човек да има надмощие е грозно и несправедливо, и че това е то несправедливостта – да се стремиш да си над другите.” Така по-неспособните са доволни, когато има равенство. „Поради тази причина човек да се стреми да е над другите се провъзгласява за несправедливо и грозно по закон и то се нарича вършене на неправда. Но самата природа ни показва, мисля, че е справедливо по-добрият да бъде над по-неспособния и по-силният над по-слабия.” Цялата реч на Каликъл в диалога от 482с до 486d е не просто реакция срещу тезата на Сократ за справедливостта, а е и един вид атака срещу философията; той я намира за безполезно занимание в зряла възраст.

¹² Пак там, 480с, а тезата на Сократ е разгърната от 474с до 479а

В „Горгий” Сократ представя справедливостта като равенство, което е далеч по-различно от казаното в „Държавата”, но сега ще пропуснем това изследване на справедливостта, защото то не е цел на настоящия текст.

Тезата на Каликъл е, че е справедливо по природа по-добрият и по-разумният да управлява по-неспособните от него и да има предимство пред тях. За него по-добрите са по-разумните в държавните дела, като с това са и по-силните, следователно справедливо е те да имат предимства като управници над управляваните. „...това е по природа хубаво и справедливо, което сега ще ти кажа съвсем прямо : който иска да живее правилно, трябва да даде пълна воля на желанията си, а не да ги подтиска, и колкото и те да са големи, да бъде годен да им служи, с мъжество и разумност да изпълнява всичко, към което би му се явило желание....разкош, своеволие и необузdana свобода – ако обстоятелствата подпомогнат, - това е то добродетел и щастие.” За Каликъл желанията не трябва да се подтискат, а да ги оставим да стават по възможност най-големи и да ги задоволяваме с каквито средства можем и, че това е добродетел. Така ненуждаещите се от нищо не биха могли да са щастливи.¹³ Според мен в този диалог чрез Каликъл се изразява не само мнението на тирана, но и мнението на гълпата – всеки желае повече пари, имущество, жени, власт и т.н., сляпо вярвайки, че в опита си да задоволи безкрайните си желания с външни облаги, той ще постигне щастие. И малцина са тези, които в това преследване на външното и преходното, се спират да погледнат навътре в себе си и там да потърсят щастие.

Следва Сократ да покаже несъстоятелността на това мнение и че то не издържа на проверка, когато се проведе анализ на понятията. Каликъл говори за ненаситните удоволствия и подчиняването на тях като за добродетел. Има ли разлика между удоволствията обаче и дали приятно и добро са едно и също? Не може да не направи впечатление, че аргументацията на Платон в диалозите почти винаги започва с въпрос, докато тази на неговите опоненти започва сякаш от някакви наготово взети предпоставки, без да си задава въпроса за тяхната истинност. В диалога Сократ разсъждава по следния начин : Благата и щастие, и техните противоположности, човек по ред ги получава и по ред ги загубва, т.е. той ги няма едновременно. Жаждата, гладът и останалите нужди са мъчителни, когато ги изпитваме; ако ги задоволяваме, това ни носи удоволствие. Когато сме жадни и прием, изпитваме нещо мъчително и същевременно изпитваме удоволствие. Невъзможно е човек едновременно да е добре и

¹³ Пак там, 491b – 492c

зле, но изглежда, че е възможно човек, който изпитва мъка, да изпитва и удоволствие, следователно да изпитваме удоволствие не означава да сме добре, нито да изпитваме мъка означава да сме зле, следователно приятното е различно от доброто. Сократ поставя въпроса: „нали посредством пиенето всеки от нас е престанал да изпитва едновременно и жажда, и удоволствие?“. Приятното има двойствена природа – колкото по-силно изпитваме едно желание, толкова по-голяма мъка търпим и заедно с това, колкото е по-голяма тази мъка, когато задоволяваме това желание, ние изпитваме по-голямо удоволствие. Така, когато я няма мъката, го няма и удоволствието. Ето защо приятното е различно от доброто, защото последното е това, към което се стремим във всяко време, а първото е това, към което се стремим, само когато сме в нужда. Освен това тази нужда винаги се поражда от някакъв външен спрямо нас обект, докато доброто е в това нищо да не ни липсва, тоест то е един вид самодостатъчност. А кога едно нещо ще спре да ни липсва, ако ние оставим ръководната функция в нас на желанията? Сега да видим и как Сократ отговаря на своя въпрос : следва, че добро не е тъждествено с приятно, нито лошо с неприятно. „Едните(приятното и неприятното) престават едновременно, а другите (доброто и лошото) – не, понеже това са различни неща – как следователно приятно би било тъждествено с добро или неприятно с лошо?“

Чрез анализ на противоположностите на добро и приятно се открива, че последните имат качества, които също така са противоположни – приятното и неприятното престават и започват едновременно, докато добро и зло следват едно подир друго. От това следва, че добро и приятно не са едно и също, защото във всяко едно от тях се съдържа характеристика, чиято противоположност е в другото. Тук проведеният от Платон анализ на понятията обхваща противоположностите. Нямахме да можем да стигнем до извода на Сократ, само ако бяха сравнявали добро с приятно.¹⁴

Аргументирайки се срещу твърдението на Каликъл, Сократ стига до следния много важен за разбирането на идеята за Доброто извод: „Следователно заради доброто трябва да вършим и приятното, и всичко останало, а не доброто заради приятното.“

Пример за това положение се дава и в разговора с Пол – болният бива лекуван с хапчета или по-друг начин, което е неприятно, но той го върши заради здравето, което е добро. Целта на всички действия е доброто и всичко трябва да се върши заради него, а не то да се върши заради друго.¹⁵ Този момент е общ и за Платон, и за Аристотел. Това може да се види в началото на „Никомахова етика“. Това твърдение обаче, че доброто е

¹⁴ Пак там, 495a – 497d

¹⁵ Пак там, 499c – 500a

цел, има не само етически, но и метафизически измерения и последните са тези, които са водещи. Още е рано да говорим за доброто като цел, но затова диалогът „Горгий” е толкова важен и за това му обръщам такова внимание, защото покрай етическите въпроси за справедливостта, влиятелно присъствие в изложението правят и редица епистемологически и онтологически аргументи. Борбата със софистите не може да бъде спечелена само на сцената на етиката, защото тя самата като дисциплина не е способна да обоснове главните си понятия и така попада лесно под ударите на реториката, които изкарват на преден план твърдението – „Човек е мяра на всички неща”. Ако се намери метафизическа обосновка на понятията за добро, красиво и справедливо, тогава вече етиката ще добие статут на наука и ще бъдат преодоляни софизмите в нея.

Защо казах по-горе, че според мен този диалог представлява истински образец за всяка една философия, защото не едно и две са основните питання на философията, изразени на тези страници. Въпросът, който поставя Сократ е – по какъв начин трябва да се живее; дали по този, по който твърди Каликъл – да върша това, което било присъщо на един мъж, да говоря пред народа, да се занимавам с реторика, да се занимавам с политика по начина, по който софистите се занимават, или пък да водя този живот, който водя сега, посветен на философията? В какво е разликата в двата начина на живот се показва от непоколебимата дори и пред смъртта фигура на философа, станал образец и за редица други философи напред през времето – Сократ. Въпросът, който писмено поставя Платон, не е въпрос на античността, това не е въпрос на някаква определена епоха, защото във всяка епоха има политика, има софистика, има несправедливост, това е въпросът на всеки един философстващ – кой начин на живот е по-добрия. Ще видим този въпрос на страниците на „Нравствени писма до Луцилий”, ще го видим и на страниците, написани от Августин, ще го открием и сред текстовете на Кант и Витгенщайн. За да можем да отговорим на този въпрос, трябва да имаме образец, критерий, по който да разграничаваме добрия от недобрия живот и до този критерий можем да достигнем само ако изследваме що е това Добро. Така Доброто се превръща в идея, ориентир, образец, към която се стреми този, който търси истината. И дори и когато не я намира и бива обиждан от останалите и упрекван, че си губи времето и че трябва да се заема с обществени дела, да гони материално богатство и телесни удоволствия, той нито за миг не се засяга, защото самото общуване с тази идея прави живота му да придобие вкус, който винаги ще остане непознат за мнението на тълпата. И когато върши тези дейности – да си осигурява материално състояние и почит, то такъв човек ги върши винаги само като средство и никога като цел.

В диалога се обсъжда и какво е изкуство. В този ред на мисли се появява и връзката между микрокосмос и макрокосмос. Видяхме от речта на Тимей, че идеята за Космоса включва ред и йерархия, също така много важно беше понятието за съотношение, а правилното съотношение е хармония. За Сократ в изкуството ред и хармония са това, към което се стреми майсторът. Също така една душа е добра при известен ред и хармония, а не при безредие. Ето защо Космосът е образец за човека и защо познанието за Вселената е важно за воденето на добър живот. Сократ продължава с това, че името на реда в тялото е здравословност, а на реда и хармонията в душата името е закон (вътрешният закон, който по-късно ще бъде наречен морал). Законът и редът в човека са справедливост и разумност. По аналогия с тялото, което, когато е болно бива възпирано от лекарите да задоволява своеволно желанията си, защото това по-скоро би му навредило, така и при душата, докато тя е порочна, поради глупост, своеволие, несправедливост или неблагочестие, трябва да я въздържа от желанията ѝ, и да позволяваме да върши само това, от което тя ще стане по-добра. Да я възпираме от това, което желае, означава да я наказваме, следователно за душата (порочната) по-добро е наказанието, отколкото своеволието. С това Сократ още веднъж доказва тезата си, че да се търпи наказание е по-добре, отколкото да се извършва несправедливост без наказание и, че добродетелта не е своеволно желание, т.е. не е свързана с това да желаем всякакви удоволствия в колкото се може по-големи количества, което беше твърдението на Каликъл.¹⁶

Връзката между микро- и макрокосмос се подчертава и от следното: „Това ли е приятно, от чието присъствие изпитваме удоволствие, а добро, при чието присъствие сме добри? – Да.” На това място от текста Сократ сам продължава диалога, защото Каликъл се отказва. Ставаме добри, поради присъствието на някакво добро качество; доброто качество на всяко едно нещо не се появява в него произволно, но се появява поради някакъв ред, правилност и изкуство, което е присъщо на всяко едно от добрите качества. Следователно, доброто качество на всяко нещо е подредено и създадено хармонично поради някакъв ред. От това пък следва, че хармонията, вложена във всяко нещо и която му е присъща, прави съответното нещо добро, така че и една душа, която притежава хармония, която ѝ е присъща (тоест, трайно присъства в нея), е по-добра от една душа без хармония; но която душа притежава хармония, е хармонична, а хармоничната душа е разумна, (защото разумът е способността да привежда в

¹⁶ Пак там, 505a – 505c

съответствие – както нашите възприятия, така и нашите душа и тяло), следователно една разумна душа е добра. Желаетият да бъде щастлив трябва да преследва и обича разумността и да бяга от своеволието. Разумният човек би вършил подобаващото и спрямо богове, и спрямо хора. Така той спрямо хората е справедлив, а спрямо боговете – благочестив.¹⁷

Ще завърша настоящото изследване на „Горгий” със следните думи на Сократ: „Затова аз съм пренебрегнал онова, което ценят повечето хора, и с поглед към истината се опитвам да живея действително като най-добър човек, доколкото мога, и когато умра, да умра като такъв.”(526e) „И така нека ни ръководи този принцип, който сега ни се разкри и който ни показва, че този начин на живот е най-добрият – да култивираме справедливостта и всяка друга добродетел и в живота, и в смъртта.”(527e)

Това, което извличам с оглед на темата ми от диалога „Горгий”, е много важното различие между приятно и добро. В идеята за Доброто удоволствието заема второстепенна роля; водещи в тази идея са знанието, разумността, редът и хармонията. А тези свойства бяха присъщи и на Космоса, както видяхме от речта на Тимей. Доброто е нещо, към което се стремим заради самото него, а не заради нещо друго. В този диалог Доброто бе представено чрез две главни свои характеристики – справедливост и благочестие. Те са качества на душата и присъствието им прави една душа добра, а отсъствието им прави душата зла и грозна.

Открилият се дотук момент, че присъствието на дадена идея в душата или в тялото, прави подобни на нея съответната душа или тяло, е ключова за Платоновата философия и онтология, и ние ще видим неговата проява и в предстоящото разглеждане на диалога „Федон”.

Този диалог буди много въпроси, като например – по какъв начин сетивните неща са причастни на идеите, но с оглед на темата не мога да обърна внимание на тях. Тези въпроси следва да се разглеждат отделно в самостоятелен текст. Изследвам диалога главно заради Платоновата позиция, че идеите имат самостоятелно съществуване. Така доброто, красивото, справедливото и т.н. са действителности. А на действителността в речта на Тимей, съответстваше образецът. В началото на тази глава казах, че доброто е умопостигаема същност, за да може то да се отнася до всички, а не само до частното. И понеже има много същности, аз търся коя от всички тях е доброто. Сега ще проследя текста на Платон, за да открия аргументи за това положение.

¹⁷ Пак там, 506d – 507d

Както обикновено началото на диалога ни въвежда в сюжетната рамка. Става въпрос за последния разговор на Сократ с неговите ученици, малко преди да му бъде наложена за изпълнение присъдата. Темата на разговора се поставя от следните думи на философа: „Сега искам вече да ви дам сметка на вас, съдиите, защо смятам, че човек, който цял живот действително се е занимавал с философия, е естествено да посрещне спокойно смъртта и да бъде изпълнен с надежда, че когато умре, ще се сдобие там с най-значителните блага.”¹⁸

Какви ще да са тези блага? Действителните занимания с философия са посветени на търсене на истината, на стремеж към познание на действителността. Така смъртта не е страшна за философстващия, а е един вид благо за него, защото ще му позволи да се докосне до дълго търсената истина. Тези думи не са подкрепящи някакъв култ към смъртта; Сократ е изключително против самоубийството, защото то е голямо зло, а да не забравяме, че който върши зло ще остане далеч от щастливия живот в този или в който и да е друг свят. Това безстрашие пред смъртта е подкрепено от следната епистемологическа теза: Истината се постига чрез мисленето, а мислим най-добре, когато не сме зависими от телесните усещания; когато мисълта се стреми към съществуващото (to on от ст.гр.; битието), без да е приобщена и свързана с тялото. Справедливото, красивото и доброто съществуват самостоятелно; те са същности и познание за тях се постига чрез размишление, а не чрез сетивно възприемане.¹⁹

Смея да твърдя, че в тези няколко реда е изразена една от основните идеи на Платоновата философия, а именно тази за реализма или с други думи казано, че същностите имат отделно, самостоятелно съществуване и че именно те са действителни, защото са истинни, докато сетивните обекти нямат такава степен на действителност, защото нямат тази истинност, те са променливи и нетъждествени на себе си, а истината винаги е тъждествена на себе си. Оттук в диалога тръгват две основни линии на разсъждение – тази за безсмъртието на душата и тази за причастността на вещите към идеите. В този диалог идея, същност и понятие са с едно и също значение.

Защо понятието е по-истинно от сетивния предмет? За Платон съществува такава неща като еднаквост. Как достигаме до знание за него? – посредством случаи на еднаквост; две еднакви дървета или два еднакви камъка и т.н. „Като сме видели дървета, камъни и други еднакви предмети, достигнали сме на тази основа до

¹⁸ Пак там, „Федон”, 63e

¹⁹ Пак там, 65b – 66a

представата, че еднаквото е нещо различно от тия случаи на еднаквост.” Тази разлика се потвърждава от следното съображение – понякога еднакви камъни и едни и същи дървета на един човек изглеждат еднакви, а на друг – различни, но самото еднакво не може никому някой път да се стори нееднакво, т.е. не може еднаквостта да е нееднаквост. Този аргумент е свързан и с тезата на Платон, че ученето е припомняне. Когато видим едно нещо и гледайки го си представяме друго нещо, независимо дали то им е подобно или различно, това е припомняне. Еднаквите неща не са като самото еднакво: „Необходимо е да сме познавали самото еднакво преди времето, когато за пръв път видим еднакви неща и заключим, че всички те се стремят да станат като еднаквото, но че все не успяват.”²⁰ Платон описва същностите като образци, към които сетивните вещи се стремят и по този начин заприличват в някаква степен на самата същност. Според мен задачата по доказването на безсмъртието на душата също е с епистемологична цел. Ако душата ни е съществувала и преди това, и през това си съществуване е съзерцавала част от идеите, то така се преодолява трудността на реализма, която и Пиер Абелар по-късно ще посочи – ако до същностите се стига чрез абстракция на съществени качества от едно множество от предмети, тогава на базата на какъв признак ние събираме това множество от предмети? За Платон душата „носи” в себе си спомена за този признак и заниманията със сетивната вещь са начин тя да си припомни видяното. За това, когато видим две еднакви неща, ние можем да ги обявим за еднакви, т.е. ние не извличаме еднаквостта от предметите, защото тя не е в тях. Две еднакви неща са такива, защото наподобяват идеята за еднакво. Разбира се тук аз се разграничавам от това да давам изчерпателно мнение за философията на Платон. Но е важно да разберем, по какъв начин този автор мисли идеята за доброто като съществуваща в действителност.

„Защото нашето разсъждение в момента е толкова за еднаквото, колкото и за самото красиво, самото добро, справедливо и свято, и именно за това, което казвам, за всички тия неща, с които бележим като с печат „самото съществуващо”, и във въпросите, които задаваме, и в отговорите които даваме” (75c). Според мен казаното от Платон е решително за начина, по който той разбира идеите: Идеите (понятията) са определения или предикати на сетивно съществуващото, но тук „самото съществуващо” е в кавички, тоест то е една степен по-малко съществуващо, отколкото са самите предикати или това са идеите; те – бележат като с печат – тоест маркират и отделят едно от друго

²⁰ Пак там, 74a – 75a

сетивно съществуващото и освен това служат за съставяне на въпросите и отговорите, т.е. служат за съставяне на изречения. В този диалог според мен под идея Платон определено мисли предикат. И освен това, знание за споменатите идеи ние сме имали и преди да се родим като обособени индивиди, тоест носител на това знание е душата, а не телесното възприятие, но последното е необходимо за припомняне на знанието. Срещаме се с йерархия в познавателните процеси. Интересно е, че диалогът се заема с темата за съществуването на идеите в контекста на аргументирането, че душата ни е съществувала и преди да бъде в тялото, тоест докато се търси доказателство за безсмъртието на душата. Може би във „Федон” четем две основни тези на Платон, а може би и едната да има приоритет над другата; става въпрос за теорията на реализма и теорията за безсмъртието на душата. Едновременно се доказва както това, че душата е съществувала преди тялото и ще съществува и след неговата смърт, така и това, че същностите съществуват самостоятелно. „Ако тия неща, за които говорим постоянно – красивото, доброто и всички подобни същности, съществуват и ако към тях отнасяме всички данни, получавани от възприятията, откривайки, че същностите съществуват много време преди да станат наше достояние, и ако на тях оприличаваме данните от възприятията, нужно е тъй като съществуват тия същности, тъй и душата ни да е съществувала, преди да сме се родили.”(76e – 77a)

Аргументацията продължава: Същностите – красивото, еднаквото и т.н., всяко действително съществуващо, винаги са в едно и също състояние и никога при никакви обстоятелства не претърпяват промяна. За разлика от тях многото красиви неща например претърпяват промени и не са тъждествени на себе си. Другата разлика е, че до нетъждествените на себе си неща – сетивните вещи, ние можем да се докоснем чрез възприятията си, докато тъждествените неща са постижими единствено с ум и разсъдък, защото са невидими и недостъпни за погледа. Платон прокарва това деление на два вида съществуващи неща: видими и невидими. Това е също деление и на сетивно възприемаемо и умопостигаемо. Невидимите неща са винаги в едно и също състояние, а видимите не са. Тялото и душата също спадат към това деление. Душата в по-висока степен прилича на нещо невидимо, а тялото на нещо видимо. Така душата е подобна на същностите и следователно тя е тъждествена на себе си, непроменима и безсмъртна, каквито характеристики имат и идеите. От тук и обосновката на началните за диалога думи на Сократ – философията и заниманията с нея са стремеж на душата да се отдели от тялото и да се отправи към подобното на нея – невидимото, божественото, безсмъртното и разумното, където ще намери щастие, защото ще се отърве от

блуждаене и глупост, от страхове и необуздани любовни страсти, от всички човешки злини и ще бъде в истинско общение с боговете. Във „Федон” са противопоставени философското знание и сетивният опит. Първото само може да се нарече знание и то е познание на действително съществуващото, което душата постига самостоятелно; това е познание на идеите. Знанието, постигано с очите и другите възприятия е заблуждаващо и обременяващо душата, то не е истинно, защото в едни случаи има един вид, а в други друг.²¹

Търсейки идеята за Доброто при Платон виждаме как той мисли идеите – като действително съществуващи, тъждествени на себе си и безсмъртни същности. В „Тимей” те ще бъдат наречени образец, по който демиурга създава негов образ – сетивния свят. Доброто, красивото и справедливото не са в предмети и не са в телата изобщо, те са умопостигаеми същности и колкото душата е по-близко до истината за тях, толкова повече тя става съставена от тях. Защото може ли мисленето да е нещо различно от това, което мисли?

Трябва да се обърне внимание на понятието за причина, което Платон разглежда във „Федон”. То се появява, за да се обясни разликата между тяло и душа. „Ако някой каже, че без да притежавам подобни неща – кости, сухожилия и другите от този вид, няма да съм в състояние да изпълнявам намеренията си, ще каже истината. Но че върша, каквото върша и го върша с ума си поради това (кости, сухожилия и другите от този вид), а не поради избора на най-доброто (т.е. умът действа според цел), това би означавало човек да проявява голямо и крайно лекомислие в речта си, да не е в състояние да различи, че едно е какво представлява причината в действителност, а друго е това, без което причината не би могла да бъде причина.” Тук намирам едно много ценно разграничение между цел и средство, към което ще се върна отново и по-късно. Но сега да продължим още малко със самия текст, за да уловим връзката между причина и същност : Истинската причина е причастие към дадена идея. Основното положение на Платон е, че идеите съществуват. А, ако съществува нещо друго красиво, освен самото красиво, то е красиво не поради друго, а поради това, че е причастно към самото красиво.²² За да постигнем знание за тези идеи, ние се абстрахираме от сетивното възприятие и се насочваме към изучаване на идеята и което е в съгласие с нея, ние го приемаме за вярно. Определенията на Платон и Аристотел за истината се разминават в един много важен момент и този момент е изразен във „Федон”. За

²¹ Пак там, 78с – 83б

²² Пак там, 99а – 100а

Аристотел истината е в съответствието на дадено понятие с обекта на това понятие. Ключовото тук е СЪОТВЕТСТВИЕ, баланс между двете – който твърди, че нещо съществуващо съществува, говори вярно, а който твърди, че нещо съществуващо не съществува, греша. В това съответствие неминуемо присъства и сетивният опит, иначе няма как ние да разберем дали предметите съответстват на нашите понятия. И точно заради това понятие за истина според Аристотел същностите са в обектите; само по този начин предметите могат да съответстват на понятието. Съответствие може да има, когато има подобие – понятието обозначава съществените характеристики на предмета, а тези характеристики се съдържат в предмет; така наличието на едни и същи характеристики и в понятието, и в предмета ги прави подобни, съответстващи си. Каква е разликата с неговия учител, за който също истината е обект на познание? Аз откривам разликата в това, че за Платон сетивните вещи нямат истина, те са такива, каквито са, само доколкото са причастни към дадена идея. Сетивната вещь е преходна, тя е променима и за нея не може да се изкаже нищо сигурно, докато идеята, понятието е твърдо на себе си, то е непроменимо и поради това само за него може да има знание и истина. Така за Платон не може да има съответствие между понятието и предмета на това понятие, защото това са различни неща. Истината е само в понятието и то е това, което трябва да се изследва, за това опита остава на заден план. Сетивното възприятие не дава истина, то служи само като един вид подстрекател за това ние да насочим усилията си към умопостижимото. По-късно Хегел ще възприеме тази линия на разсъждение и затова ще каже, че ако нещо в предмета противоречи на понятието за него, то не е грешно понятието, а е сбъркан предметът.

Крайт на „Федон“ е посветен на учението за идеите. Там се посочва, че едно нещо не може да приеме неговото противоположно (това, което се казва да бъде две, е нужно да стане причастно към двойката, а към единиците това, което се казва да стане едно; но също така – какво се явява в числото, за да стане нечетно – явява се не нечетност, а единица). Това, че противоположностите не могат да прехождат една в друга е основен момент и в метафизиката на Аристотел, така той ще изведе, че подлежащото на изменение е материята и тя е една от причините. Казвам това, за да дам завършек и на двете теми, изследвани в диалога. Видяхме ролята на идеите като причини и възможността на един предмет да съществува бе причастията към дадена идея. Идеята е истинна и даваща съществуване; с това истината е битие. С оглед на моето търсене на идеята за Доброто при Платон показвах, че той я мисли като действително съществуваща и това е плод на неговото епистемологическо и онтологическо учение за

идеите. И още веднъж се потвърди казаното в „Горгий”, че кой каквото знание притежава, такъв става. Казано с други думи - душата става причастна на дадена идея. Завършвам разглеждането си на този диалог и със завършека на другата основна тема – тази за безсмъртието на душата: Душата не би могла да приеме смъртта, защото тя не може да приеме противоположното на това, което тя винаги носи в себе си – живото. Следователно тя е това, което не приема смъртта – безсмъртна.

Намирам диалогът „Пирът” като своеобразно продължение на казаното във „Федон”. Отново централна тема е учението за идеите. И двата диалога са написани във висок художествен стил и за това епистемологията в тях не е изказана експлицитно. Това все пак не са трактати по теория на познанието. Аз ще приведа само малка част от смисловото богатство, изложено в „Пирът”, за да можем да продължим търсенето на доброто и да оставим щателното изследване на понятието за познание при Платон за друг път.

Участниците в диалога разговарят за любовта. Какво е любовта? В речта си Сократ прави следното – той определя обема на понятието любов, кои неща се включват в него, по пример с такова определяне за творчеството. Отговорът на въпроса е не това, което изобщо се нарича любов и обич – търсенето на своята интимна половинка(, което е по един или друг начин присъщо в речите на другите участници). Прави се качествено ново определение за обекта на любовта и то се съдържа в думите на още една участничка в този диалог – пророчицата Диотима : „хората не обичат нищо друго освен доброто” и „любовта е насочена към това да притежаваме доброто вечно”. След като се дава определение за любовта, следва да се провери в какъв вид дейност се проявява тя. Тази дейност се изразява в раждане на красота и в телесно, и в духовно отношение. Вечното съществуване и безсмъртието за смъртния е раждането. Така щом като любовта е стремеж завинаги да притежаваме доброто, то по необходимост следва, че заедно с доброто тя е стремеж и към безсмъртие. Раждането е и в духовно отношение – мисъл и добродетел. Който е плодовит на тях, търси да общува с други хора, в които може да зачене тази плодовитост и мисълта му и добродетелта му да продължат да съществуват, създадени и развити в другия човек, който му е любим.²³

Идеята за доброто неминуемо включва и идеята за любовта, защото доброто като такова ни привлича. Всеки се стреми към него, а този, който иска да го познава и иска истински да общува с него, той го и обича. Любовта е не само телесното отношение

²³ Пак там, „Пирът”, 205a – 207a

между двама души, тя е и духовно отношение, което се изразява в раждането на добродетел. А за Сократ, това е законът на етиката – който се стреми към знание за доброто, красивото и справедливото и който го постига, доколкото това е възможно за човека, той може да бъде добродетелен, а само добродетелният може да бъде щастлив. Така виждаме, че философията представя пътя към щастливия живот като необходимо преминаващ и съпроводен от знанието. И в следващите думи, които ще цитирам от Платон, се говори за красивото, но след като самият той в няколко диалога поставя като равни красивото, доброто и справедливото, то следващият цитат може да се чете и като представящ познавателния процес към идеята за Доброто.

„Това е именно правилният път към областта на любовта, по който човек върви сам или под ръководството на някого, започвайки от отделните красиви неща с оглед към онова красиво, да се издига постоянно като по стъпала от едно красиво тяло към две и от две към всички красиви тела, от красивите тела към красивите занимания, от заниманията към красивите знания, докато от знанията достигне накрая до онова знание, което не е знание за друго, а за самото онова красиво и научи най-после какво е красиво само по себе си.”²⁴

С тези думи приключвам своето дирене на идеята за Доброто в Платоновите диалози от втори том на българското издание. В тях се открие тезата, че ако искаме да познаем що е добро при Платон, то трябва да изследваме и неговото учение за идеите. От това учение установих, че за този философ същностите имат самостоятелно съществуване; тези същности са самото красиво, самото добро или това са идеи; и тези идеи имат действително съществуване, защото имат истина, докато сетивните неща са съществуващи, доколкото са причастни на тези идеи и понеже нямат истина, тъй като са преходни и негъждествени на себе си, те нямат действително съществуване и са по-скоро подражание на съществуващото. Сред тези идеи доброто се открие като цел; цел не на какво да е, а на любовта. Любовта за Платон това е познавателен процес, който се издига от сетивното възприятие до съзерцанието на самото съществуващо. Любовта е и търсене на съответствие и истина, защото душата прилича много повече на невидимите, гъждествени на себе си неща и тя се стреми да отиде и да съзерцава подобното и – гъждествените, неунищожими идеи. Заедно с това се открие и виждането, че знанието за една идея ни прави сходни с нея. Така, който търси и изучава доброто и притежава знание за него, той става сходен с тази идея, става добър. В тези

²⁴ Пак там, 211с

диалози бе продължена линията на разсъждение от по-ранните текстове – тази за разликата между мнение и знание. Първото почива на сетивното възприятие и то е несигурно, защото понякога има един вид, а понякога друг. Знанието почива на съзерцанието на умопостигаемите същности, то се осъществява аналитично чрез диалектическия метод, който обхваща противоположностите и е сякаш „гледане” в естеството на едното и на множеството, както е казано във „Федър”(266с). Познанието на доброто е и критерият, чрез който да различим щастливия от нещастния живот.

От казаното дотук мога да заключа, че идеята за Доброто в Платоновата философия заема централно място: първо, като образец за щастливия живот, и второ, като действително съществуваща идея. Заниманията с философия, търсенето на знание е връзката между щастливия живот и неговата същност – Доброто.

На всичко, което казах дотук за Платон, намирам своеобразна еволюция в диалога „Филеб”, който е публикуван в четвърти том на българското издание. В този текст има много епистемология – първата част на диалога е изцяло върху метода, който Платон използва за достигане до знание; много онтология – отново се потвърждават тезите за самостоятелното и истинно съществуване на умопостигаемото, на идеите и се посочва несъстоятелното подражателно съществуване на сетивното и мнението за него като за несигурно; много етика – приятно и добро не съвпадат, макар в блажения живот да има и от двете, то ръководната функция в него има разумът, а истински наслади са знанието и любовта към съществуващото. Диалогът може да се чете, като се дава приоритет на една от тези три насоки. Това, което за мен беше важно, четейки този диалог с оглед на темата, бе – по какъв начин представата за доброто при Платон еволюира в късните му текстове. Ще оставя настрана въпроса за трудностите при превода, но не може да не ни направи впечатление, че във „Филеб” понятието за добро е заменено с понятието за благо. И според мен Платон прави тази промяна по следната причина – той иска да разграничи това, което прави нашия живот щастлив – доброто, от това, което е по самото си съществуване най-прекрасно и най-добро, най-истинно и причина за всичко подобно в Света – благото. Това е важно разграничение – доброто в живота ни се постига чрез занимания с философия и наука, то е нещо различно от приятното, което се опира на сетивните преживявания и е също толкова неистинно и противоречиво в себе си, колкото са и сетивните възприятия. Философията се стреми да познае действителността или това, което Е; с това тя е любов към съществуващото, а съществуващо е това, което е тъждествено на себе си, несъздадено и непогиващо, истинно и красиво – идеите. За идеите можем да имаме знание, защото те са устойчиви,

докато за сетивните вещи не можем да кажем нищо сигурно, тъй като те подлежат на постоянно изменение. Понятията за трайност и устойчивост са много важни за разбирането на Платоновата епистемология. И щом като заниманията с философия са път към добрия живот, то следователно само познание на това какво е добро и справедливо, красиво и благочестиво, могат да ни осигурят щастие, защото чрез причастие на душата ни към тези идеи, тя става подобна на тях.

Казаното се отнася за доброто и то е една от идеите – образец за щастливия живот. Благото не е равносилно на това. Ако доброто в живота ни се постига чрез разум и знание, то следователно не всеки достига до него, защото не всеки избира този път на живот и дори и да го избира, въобще не е лесно да постига това знание. И понеже доброто и справедливото в живота ни са въпрос на избор и на знание, то би съществувала възможност те да не намират проява. Следователно, трябва да има едно нещо, което да е постоянен причинител на добро и справедливо в Света, за да можем ние да ставаме по-възможност най-причастни на него и с това да приемаме и отглеждаме доброто в нашия собствен живот. Немислимо е това, което позволява съществуване и е причина за неговото възникване, да е нещо лошо. И дори и създаденото в последствие да измени на своята природа, това не засяга създаващия, защото тази философия държи на разликата между причина и причинено; последните никога не съвпадат по време и следователно са различни. Един човешки живот става добър и щастлив, когато е причастен на идеята за Доброто. За Платон тези характеристики – добро, красиво и справедливо, са присъщи на целия Космос. И понеже човек става добър чрез знание за доброто, то трябва да има начин за осъществяване на връзка и между Космоса и доброто, не може да се каже, че Космосът има знание за доброто, това би било повече от глупаво, затова философът оставя идеята за доброто да се отнася до човешкия живот и установява едно по-висше добро – Благото, което да се отнася до всичко съществуващо и по този начин да се обоснове редът и логосът във Вселената. На това основание според мен е разграничението между добро и благо. Благото не обозначава идеята за Доброто, последната е наистина най-близка до Благото и е най-ценна в човешкия живот, но тя е осъществима в зависимост от свободната воля на всяка душа, няма никаква необходимост някой да е добър, докато Благото е независимо от избора на душата, то е условието за възможност на всяко едно съществуване, на всяко едно добро, красиво и справедливо в нашия свят, но също така то е и условие за съществуването на всичко сетивно, защото несъмнено съществуването

е по-добро от несъществуването и тогава това, което ще прави възможно съществуването, е добро.

В човешкия живот, колкото и да е изпълнена със знание за съществуващото душата ни и с това тя да става добра, все пак тя винаги си остава окована от тялото. Тялото има своите нужди и те са безкрайни, докато трае животът ни. За това и щастливият живот се нуждае от възможността ние да осигуряваме всичко нужно на тялото ни. И дори, когато подчиним тялото си на това, което следва да управлява в живота ни – разумът, то пак оставаме зависими от телесната ни природа. За това и щастието в живота ни никога не е напълно завършено, защото там, където има нужда, има недостиг, а там, където има недостиг, има лишеност, а лишеността е нещо лошо, докато щастието е там, където свършва нуждата.

Във „Филеб“ материалът за горните ми разсъждения е предаден по следния начин : В диалога се търси кой е блаженият живот – дали този изпълнен с наслади, както е според Филеб или този, който е подчинен на разума и изпълнен със знания, както е според Сократ. За да се открие този живот е нужно да се определи какво е благо, защото в който живот присъства то, този ще носи и неговото име.

Няколко са ключовите въпроси, поставени от Сократ: „Трябва ли непременно да е съвършено онова, чийто жребий е да представлява благото, или не трябва?“ Протарх, другият събеседник на Филеб и Сократ в диалога, отговаря утвърдително. „Трябва ли то да задоволява напълно благото?“ Сиреч това, което ще представлява благото не трябва да има липса на нещо от благото в даден момент. Като философът добавя – необходимо е да се каже за това нещо, което представлява благото, че всяко същество, което познава благото, го преследва, стреми се към него с желанието да го улови и да го притежава за себе си, то не обръща внимание на нищо друго освен на това, което съпътства постигането на благото.²⁵ Този пасаж от диалога ми даде рамка, в която да мисля благото. Рамката се изгражда чрез посочване на съществените свойства. Където тези свойства бъдат открити вкупом и без недостатък, то там се открива и благото. Тези свойства са – съвършенство, пълнота/задоволеност, да бъде цел като привлича към себе си.

Нека казаното относно идеята за Доброто при Платон бъде достатъчно на този етап и да продължим изследването си с текстовете на неговия най-добър ученик. От Аристотел ще разгледам понятието за добро във връзка с неговото разбиране за това

²⁵ Платон, „Диалози“, том 4, „Филеб“, София, 1990, изд. Наука и изкуство, превод Д. Марковска и Г. Михайлов, 20с – 20е

какво е философия и какъв е нейният предмет. За това започвам с книга Алфа на „Метафизика”. Каква наука е философията и кой е обектът, към който са насочени заниманията с философия?

„Също така да се познава заради познанието и да се владее някаква наука заради самата нея е характерно именно за тази наука, която се отнася до предмета, който в най-голяма степен е собствен за науката въобще. Защото онзи, който се насочва към владенето на науката заради самата нея, вероятно ще избере онази наука, която е наука в най-висша степен. Такава обаче е науката, която изследва онова, което е най-собствено за науката изобщо, а най-собствени за науката изобщо са първите неща и причините. Нали останалите се познават поради тях и от тях, а те от своя страна не се познават чрез другите, които са обхванати от тях. Най-първа измежду науките, която особено надминава служещите и, е тази, която знае с каква цел трябва да се прави всяко нещо : а целта е доброто за всяко нещо и изобщо най-доброто в цялата природа.” Тази наука трябва да изследва първите начала и причини, защото доброто и „онова, заради което” е една от причините.²⁶

В приведения пасаж виждаме не само дефиниция на понятието за наука – изследване на причините и началата на съществуващото, но виждаме и че това определение съвпада с дефиницията за знание като познаване на причините на нещата. Също така с едно изречение е дадена обосновката и на дедуктивния метод : чрез познаване на причините ние можем да разбираме техните следствия и това е път от общото(, защото една причина е такава за много неща) към частното(конкретното явление), защото причините обхващат явленията. Редно е да продължим още малко със самия текст, за да се приближим още повече до разбирането на Аристотел за първа философия.

Няма по-достойна наука от тази, защото най-божествената наука е и най-достойна. „Тя е божествена в два смисъла. Първо божествена наука е тази, която би владял именно бог. От друга страна, това е тази, която би се отнасяла до нещата, свързани с бога. Но само науката, за която говорим, отговаря и на двете условия : защото, както изглежда, богът е измежду причините за всички неща и сам той е някакво начало, а от друга страна такава наука би владял или само бог, или поне преди всичко той. Това е така, защото всички науки са по-необходими от нея, но никоя не е по-добра.”²⁷

²⁶ Аристотел, „Метафизика”, София, 2000, изд. СОНМ, превод Николай Гочев и Иван Христов, 982b1 - 10

²⁷ Пак там, 983a5 - 10

„Очевидно е, че трябва да се придобие знание за изначалните причини. Това е така, защото казваме, че знаем всяко отделно нещо само когато мислим, че познаваме първата причина. Думата „причина” обаче се употребява в четири смисъла : а) казваме, че една от причините е същността или същината(нали въпросът „защо” се свежда до крайното определение, а първото „защото” е причина и начало); б) друга причина е материята и подлежащото; в) трета е това, откъде започва движението; г) четвърта е тази, която и противостои, а именно „това, заради което” или доброто(защото то е целта на всяко възникване и движение).”²⁸

След като за Аристотел доброто е една от причините, следва да помислим върху това, какво е причина. Едно нещо бива наречено причина дотолкова, доколкото то оказва въздействие върху друго нещо. Това въздействие може да има различен вид – може да е възникване или унищожение, уголемяване или смаляване, нагорещяване или изстудяване и т.н., но каквото и да е това въздействие, то е свързано с изменение. Всяко изменение е някакъв вид движение, така причина може да се нарече това, което предизвиква движение. Но също така, причина трябва да се нарече и това, което позволява на едно нещо да търпи промени. Защото например едно счупване на костта не би било причина за болката, ако костта бе такава, че да не позволява счупване. Също така тялото нямаше да може да бъде задвижено от душата, ако то в себе си нямаше органи, които да позволяват това движение да се осъществява. Следователно причина е не само това, откъдето идва въздействието, но и това, което приема въздействието. Вече следствието е наново обособен обект или отношение, което може да създава или да търпи въздействие. Това обаче не е до безкрай, защото трябва да имаме едно първо действащо, което не приема движението от другаде. Ако нямаше такова начало, то всяко действие би било случайно, а като случайно то можеше и да не е. Но всяка причина има своето следствие и те са различни неща. Освен това причина следва да се нарече нещо, което необходимо произвежда някакво следствие. Ако един обект не оказва никакво въздействие на други обекти, то той не е причина. Следователно доброто или е нещо, което необходимо оказва въздействие или е нещо, което е способно да приема въздействие. Ако доброто беше нещо, което е способно да приема въздействие, то следователно щеше да има материя, защото материята е това, което подлежи на изменение. Но това не звучи никак убедително, защото това, което има материя, е сетивно възприемаемо, а ние никъде не виждаме или чуваме доброто, а по-

²⁸ Пак там, 983a.25 – 983b

скоро виждаме цветове и чуваме звуци; всяко сетиво приема въздействие от това качество, за което сетивото е. Ние нямаме сетиво за доброто. Следователно доброто по-скоро е нещо, което оказва въздействие. При нещата, които оказват въздействие различаваме това, което оказва въздействие, от това, заради което е въздействието. Защото, когато един лекар лекува, не може да се каже, че той лекува заради лекуването и също така не може да се каже, че той лекува напразно, пък макар и болестта да не си отиде след намесата му. Така едно е лекарят, който извършва действието и е един вид негова причина, и друго е това, заради което той извършва своята дейност или това е целта, която е също един вид причина, защото задава посока на движение. И дали целта на неговото действие ще бъде някаква материална облага или здравето на пациента, това може да се открие само в конкретния случай, но за общия можем да кажем, че той и в двата случая се цели в някакво благо. Защото и здравето, и печалбата са някакво благо за притежателя им. Така целта на въздействието също е причина, защото тя е един вид негово начало, но и негов край. И можем също да кажем, че цел на всяко действие е достигане или притежание на доброто. Същността, като причина, също присъства във всичко това, защото тя дава определение на участващите било то нещо или хора, например кост или лекар, и с това позволява причините да бъдат познавани като такива, а което позволява познание също следва да се нарече един вид причина.

Горното положение – че целта на всяко въздействие е доброто, обаче повдига някои въпроси. Да вземем за пример противоположното на медицината – това, което разрушава здравето и тялото – болката. Ако А причинява болка на Б, ние имаме налице материя, която приема болката, имаме и налице извършител на въздействието – А, но какво да кажем за последното основание на действието – целта? Ако кажем, че А върши своето действие без цел, то това означава, че не на всяко действие целта е вид причина и с това тя следва да отпадне от реда на причините, защото те трябва да могат да се отнасят до всички случаи. Тогава трябва да приемем, че А върши своето действие с цел, е може ли след като той причинява болка на Б, да кажем, че А върши това с цел доброто? Има един вариант, който допуска това твърдение – тогава, когато за А може да се твърди, че той не знае какво е добро, а си мисли, че знае и за това допуска грешка по незнание и причинява болка, мислейки си, че върши нещо добро. Такова едно твърдение обаче би било крайно наивно и приложимо по-скоро за децата и неразумните по болест, отколкото за разумните. И според мен не това иска да ни каже Аристотел, когато открива като причина в реда на съществуващото доброто. Смятам, че той иска да ни каже горе-долу следното : целта е причина, защото стремежът за достигане до нея

е вид движение, а причина е нещо такова, което създава или позволява движение. Целта дава посока на движението и тя е нещо, без което движение не би имало, защото докато всичко останало приема движението си от другаде, то целта не приема движение от другаде, защото това води до противоречие; целта оставайки неподвижна, задава движение. Така в реда на причините от всичко преходно, едно остава неизменно и това е, че всяко действие има своята цел. Ако целта на едно действие се смени, сменя се и действието, но докато действието протича във времето и получава в следствие на това някакво изменение в себе си, то целта остава незасегната от това, тя не трае във времето. И сега защо Аристотел казва, че доброто е цел? Без цел в реда на причините, ние бихме имали хаос в реда на съществуващото. Щеше да има ред обекти от същност и материя, и ред въздействащи им причини, които щяха да съществуват, без оглед на това защо съществуват. Тоест, би царяло незнание. Би липсвала крайната, даваща завършеност на действието причина. За това, когато се открие целта на въздействието, с това се дава и знание и се слага ред в хаоса от обекти. А което дава знание и осигурява ред, то несъмнено е нещо добро. За това в частния случай А наранява Б, но възможността въобще това действие да има някаква завършеност и то в един момент да престане да създава болка, е наличието на доброто като цел за всяко съществуване. Защото съществуването е движение, а никое движение не може да бъде такова без цел, дори и когато ни се струва, че такава няма. Съществуващото е по-добро от несъществуващото, затова и това, което ще прави възможно съществуването, ще бъде нещо добро. Цялото на Света е обхванато от доброто и това е по необходимост, за да може да има движение, а волята на човек е тази, която може да го научи да следва тази необходимост или да се отдръпва от нея, което отдръпване винаги е съпроводено със страдание, защото е в противоположна посока.

Току-що дадената от мен интерпретация се основава на разбирането, че, когато Аристотел говори за учението за причините, той говори за причини на съществуването, а не за причини на съществуващото. Първото е основа и условие за второто и като такова то е обект на метафизиката. Въобще, за да има съществуване, ги има тези четири причини. И след като метафизиката е наука за основанията на битието, тя е наука за тези причини. Вече физиката, медицината, биологията, етиката изследват съществуващото. Нека казаното ни послужи за преход в следващата глава.

Доброто като принцип на Космоса

Дотук изследвах поетапно, нека така да го кажем, представите за Космоса и за доброто на Платон и Аристотел. Бе показано, че първият мисли Вселената като живо същество, притежаващо душа, образ притежаващ ред и хармония, създаден от демиург по образа на вечните и тъждествени на себе си същности; при втория, Светът няма абсолютно възникване и загиване, той е бил, е, и ще продължава да бъде, защото движението е неунищожимо и има един първи двигател на това движение, който не е задвижен от друге и като цел влече всичко към него. Образецът при Платон е самото съществуващо, докато неговият образ е в постоянен стремеж към това съществуване, но никога не го достига, понеже има телесна природа и не е тъждествен на себе си, и затова е преходен. За образа, идеите, можем да имаме знание, докато за сетивното имаме само мнение. При Аристотел първодвигателят е действителност и той е винаги такава, защото движението и времето не престават, той не подлежи на изменение и с това е вечно съществуваща същност. От останалите тела едни са сетивните, които са подложени на изменение поради своята природа, други са небесните, които са вечни.

За доброто, Платон мисли като идея, която неизменно трябва да присъства в нашия живот, за да бъде той щастлив. Доброто е обект на знание, то е критерий, чрез който да различаваме щастливия от нещастния живот. Като знание, то прави подобно на него, всеки, който го търси и общува с него. Добро, красиво и справедливо са действителни същности, и което от сетивното е добро, красиво и справедливо, то негова причина е участието му към дадената идея. При Аристотел, показах, че целта е една от причините за съществуването и, че „това, заради което” е равносилно на доброто, защото и при Платон, и при неговия най-добър ученик бе казано, че това, което правим го правим заради доброто и това е разликата с приятното, защото приятното възниква и изчезва заедно с мъчителното, така то е едно постоянно прехождане между противоположности, а доброто е крайна цел и то не е заради нещо друго, а по-скоро всичко останало е заради него.

След като имаме зад гърба си тези аргументи обаче остава въпросът – като как съществува Доброто? И каква е връзката между доброто и космоса? Защо доброто бива наречено принцип на Космоса? И моята цел в тази последна трета глава е да дам обосновка за един начин на мислене, който открива Доброто не в реда на сетивните

вещи и отношения, а в основата на самия този ред. Условието за възможност въобще за Космос и за щастие.

Преди да видим как Платон и Аристотел отговарят на горепосочените въпроси обаче е редно да изясня някои понятия, с които боравя. Тези понятия са условие за възможност и принцип.

Какво е условие за възможност? По горе във втора глава при частта за Аристотел, аз разсъждавах над това, какво е причина и кога едно нещо може да се нарече причина. Важно е да се разбере, че условие за възможност и причина не са едно и също. По същия начин Платон във „Федон“ казва – истинската причина е причастието към дадена идея, а не казва : причина е дадената идея. За това Аристотел много добре разбира учението на своя приятел и учител, и задава въпроса не какво са това идеите, а по какъв начин се осъществява това причастие?

Нека Б е някакво сетивно явление – например достигане на 100 градусова температура от водата. На много места има вода, но не навсякъде тя е в това състояние. Следователно това не е присъщото по природа състояние на водата, а е нейно предизвикано отвън състояние. Предизвикано е отвън, защото водата не може сама да се изменя в една или друга посока. Ние установихме, че за всяко изменение има причина, която въздейства, следователно, за достигане на водата до температура от 100 градуса има причина, нека я наречем С. Причината С оказва някакво въздействие на водата и се стига до Б. Лесно установяваме, че не всяко въздействие над вода предизвиква Б и от реда въздействия избираме само тези, които стоплят водата, защото 100 градуса е някаква измерима стойност на топлината. Правим опит : поставяме вода на електрически котлон, близо до огън или до някакъв друг силен източник на топлина и откриваме, че този обект, до който е близко водата, става причина за нейното кипване, тоест става причина за Б. Обаче при всяко С ние откриваме едно негово свойство, което е необходимо присъщо му, за да можем да получим $C > B$. Това свойство е топлината, нека я наречем А. Когато А присъства в тези обекти, тя прави възможно този обект да бъде причина за Б. Когато А отсъства, котлонът си остава котлон, но, колкото и вода да сложим върху него, тя никога няма да заври. Следователно А позволява котлонът да стане причина за Б; без А да е самата причина, защото А не е нито един сред обектите и никой не би казал, че топлината му оказва въздействие, а по-скоро, че източникът на топлина, бил той природен или технически, му причинява някакво усещане. За това аз наричам А условие за възможност и това понятие е различно от понятието за причина. Условието за възможност се отнася общо до

множество предмети, докато за всяко единично явление има единична причина – например за ето този дъжд причина са не облаците изобщо, а буреносните облаци над София в дадения ден и час. И понеже условието за възможност е общо за някакъв определим клас от обекти – били те физични, психични или познавателни, то става най-търсеното нещо от философите, защото философ е този, който обича знанието, а любовта винаги е насочена и се стреми да постигне цялото, а не единичното. Нека казаното по отношение на това какво е условие за възможност бъде достатъчно за момента.

Какво е принцип? Това понятие явно се оказва много важно, не само за моята настояща работа, но и за философи като Карнап, които, когато издигат тезата за безсмислеността на метафизическите твърдения, го дават като пример за лишена от значение дума, използването на която ни въвежда в лишено от значение твърдение, което, след като няма значение, е неverifiedируемо, следователно безсмислено и не даващо ни никакво знание за света. Ако аз пропусна да дам отговор на такива философи, то работата ми ще изгуби своята стойност. Чрез отговора, който ще дам, ще стане ясно надявам се и какво е принцип. Но първо, да видим какво казва аналитичния учен:

„Нека вземем за пример метафизическия термин „принцип“ (и то като принцип на битието, а не като принцип на познанието или аксиома). Различни метафизици дават отговора на въпроса, какъв е (най-висшият) „принцип на света“ (или „на нещата“, „на битието“, „на биващото“) напр.: водата, числото, формата, движението, животът, духът, идеята, несъзнаваното, действието, доброто и др.под. За да намерим значението, което думата принцип има в този метафизически въпрос, ние трябва да попитаме метафизиците при какви условия според тях едно изречение с формата „x е принципът на y“ ще е истинно и при какви – неистинно; с други думи, ние питаме за отличителните белези или за дефиницията на думата „принцип“. Метафизикът отговаря приблизително така : „x е принципът на y“ означава „y произтича от x“, „битието на y се основава на битието на x“, „y съществува благодарение на x“ и т.под. Обаче тези думи са многозначни и неопределени. Често те имат ясно значение : напр. ние казваме за едно нещо или един процес y, че той „произтича от“ x, когато наблюдаваме, че неща или процеси от вида на y често или винаги следват след вида на x (отношение на каузалност в смисъла на закономерна последователност). Но метафизикът ни заявява, че не това емпирично установимо отношение се има предвид; нали иначе неговите метафизически тези биха се превърнали в прости изречения за опита от същия вид като

тези на физиката. Според него тук думата „произтичам“ няма онова значение на отношение на времева последователност и обусловеност, което тя има обикновено. Но за друго значение той не дава критерий. Следователно мнимото „метафизическо“ значение, което думата трябва да има тук за разлика от приведеното емпирично значение, изобщо не съществува. Ако се замислим за първоначалното значение на думата „principium“ (и на съответната гръцка дума), ние ще забележим, че тук е налице същият ход на развитие. От думата изрично се отнема първоначалното ѝ значение „начало“ и се приема, че тя повече не означава първото по време, а първото в едно друго, специфично метафизическо отношение. Критерии за това „метафизическо отношение“ обаче не се дават.”¹

От казаното стана ясно, че за аналитичния учен принцип може да има само емпирично установимото значение от вида u следва след x и, там където се среща x , следва u . Това е времева последователност, като връзката между x и u се нарича каузална зависимост. Следователно Карнап ще трябва да признае, че в неговото изказване причина и начало са идентични. Иначе каква ще е връзката между x и u , за която той говори, че е емпирично установима? Нали, ако от моя блок A излиза винаги след B за работа, никой няма да сметне, че B е начало, нито пък причина за излизането на A ? Обаче според мен Карнап за това говори, като казва „наблюдаваме, че често или винаги неща или процеси от вида на u често или винаги следват след вида на x ”. Ясно е, че тук не става въпрос само за времева последователност, а за причинно-следствена връзка от рода на $A > B$. И така аналитичният учен, ако не иска да бъде осмян, следва да каже, че под u произтича от x , той не мисли само времева последователност, но и каузална връзка между x и u . Така емпирично установимото значение на принцип според него трябва да е значението на начало и причина. Че начало и причина са сходни по значение, е установил още Аристотел – „Общо за всички значения на началото е, че то е първото, изхождайки от което предметът съществува, възниква или се познава. От тях(началата) едни са вътрешно налични в предмета, а други са външни за него. Ето защо начало и причина са природата, мисълта, решението, субстанцията, целта, понеже благото и прекрасното са начала за познанието и движението на много неща.”²

¹ Р.Карнап, „Преодоляване на метафизиката чрез логически анализ на езика”, в сборника „Философия на логиката II”, София, 2008, изд. Изток Запад, превод Т. Полименов, стр.14-15

² Аристотел, „Метафизика”, 1013a - 20

С това обаче още не сме казали какво е принцип; кога x е принцип на y ще бъде истинно и кога не? Ако под принцип, ние мислим това, което Карнап ни съветва, то критерият за истинност на едно подобно твърдение е в опитната проверка дали x има причинно-следствена връзка с y . Ако беше така, то щеше да е вярно, че едно метафизическо твърдение от рода „доброто е принцип на света“ ще е безсмислено, защото ние никъде в опита си не намираме добро и дори и по някакви невероятни начини да намерехме, то пак нямаше да има причинно-следствена връзка с космоса. Проблемът на аналитичния философ е, че той под принцип мисли, значението на това едно единично x да е начало на y . И казва така : критерият за това дали y следва x е в опита, ако ние наблюдаваме едно x и след него следва често или винаги едно y , то следователно x е начало и причина на y . Обаче принцип има по-различно значение от това на причина и начало.

Разликата е в следното, да наречем една причина A , нейното следствие B . Нека A е дъжд, а B е мокро; винаги, когато A , то B . Винаги, когато вали дъжд, следва да е мокро. Това е установимо в опита, мокрото следва по необходимост дъжда. Когато нямаме A , то все пак може да е налице B , но тогава ще има една трета причина C , защото не само дъждът е причина да е мокро, но може и да са мили улиците например. Така за B винаги е налице някаква причина и B не може да се появи самостоятелно. Но и B , никога не може да бъде A или C , защото тя е след тях във времето. И макар винаги след A , да следва B , то ние можем съвсем спокойно да си представим, че никога няма A , може и да няма C или каквато и да е друга причина и тогава никога няма да има и B . Така B е зависимо от A или C и за това основна характеристика на понятието за причина е зависимостта. Как понятието за принцип се различава от току що описаното? Виждаме, че B е зависимо от появата на A или C ; принцип обаче наричаме нещо такова, което присъства неизменно. Това е главната разлика. Ако веднъж е предизвикано B от A или C , то остава да трае във времето, дори и когато вече A и C няма да са налице. И щом B може да продължи да е и след като неговата причина я няма, следователно тези причини не са принцип на B . Следователно в опита ние никъде не откриваме принцип, а само начала и причини.

За да можем да мислим като вярно, твърдение от рода x е принцип на y , то ние под x трябва да мислим нещо неизменно присъстващо, не само когато y е налице, но и през цялото време на неговото траене. Само тогава можем да кажем, че x е принцип на y , а не негова причина, защото излезне ли x , изчезва и y .

За това има разлика между бащата и живота. Конкретния баща А е причина за конкретното дете Б; в един момент от времето А може да е несъществуващ, но Б продължава да съществува; но ако въобще изчезне животът, то няма да има значение дали го има Б, или го няма. За това ние казваме, че А е причина за Б, но принцип на тази връзка е нещо трето и това в случая е живота. Така при Платон не идеята причинява вещта, а причастието към дадена идея; това причастие е принципът на връзката между идея и вещ. Принципът е нещо постоянно присъстващо и с тази дефиниция ние запазваме първоначалното значение на думата *principium*, защото постоянно присъстващото необходимо трябва да е такова от началото до края, с това то е и един вид начало.

Защо Карнап не се запита какъв е критерият за вярност на първия принцип на термодинамиката? Защото той ще каже, че това е аксиома и тук принцип има някакво не онтологическо, а епистемологическо значение, което той не поставя под въпрос. След като дадохме дефиниция за принцип, следва да дадем и критерии кога едно твърдение от вида x е принцип на y ще има и онтологическа стойност по истина : „ x е принцип на y ” е истинно тогава и само тогава, когато са изпълнени всичките условия за възможност на y , но то не може да съществува без x .

Затова първият по важност в Римския сенат бива наричан „*principium*”, не само защото той стои начело на сената, а и защото без него сенатът би се разпаднал, тоест би престанал да е вече сенат. Затова законът е принцип на държавността, защото без закон, не би съществувала нито една държава, дори и да са изпълнени останалите условия за възможност на държавата.

Може също да се каже, че принципът е първи по битийна значимост сред реда от причини. С това считам, че съм дал отговор на Карнап и можем да продължим към целта на настоящия труд – да се открие Доброто като принцип на Космоса при Платон и Аристотел.

Продължаваме с Философа оттам, докъдето бяхме стигнали – доброто е една от причините, защото целта и „това, заради което” на възникването и движението е доброто. От първата част на текста видяхме, че в реда на същностите има една неподвижна и отделно съществуваща. Тя е действителна и не приема движението си от другаде, а се движи само вътре в себе си, кръгово, без това да предизвиква някакво изменение в нея. След като в нея няма изменение, тя е вечно съществуваща в действителност и така тя може да осигурява движение за всичко останало. Движението

в Света е вечно, затова и първото движещо е вечно. Какво е това първо движещо и каква е връзката му с доброто?

„И така, има нещо, което се движи вечно в непрестанно движение, а това е движението в кръг. Тези неща са ясни не само на теория, но и на практика, и по този начин се оказва, че първото небе е вечно. Щом е така, има и нещо, което го движи. И след като това, което движи и от своя страна е движено, е средно, трябва да има нещо движещо, което движи, без да е движено : и то е нещо вечно, и е същност и действителност. То движи също като желаното и мислимото, които движат, без да бъдат движени. Първите от тях съвпадат и са едни и същи. Защото това, което изглежда красиво, предизвиква желание, а това, което наистина е красиво, бива искано по волята на разума : и ние по-скоро се стремим, защото ни се струва красиво, отколкото да ни се струва красиво, защото се стремим – защото мисленето е начало.”³

„Това, че целта е сред неподвижните неща, става ясно от разделението на смислите. От една страна, целта съществува за някого, а от друга, тя е нещото, към което той се стреми : и от тези значения второто се отнася до неподвижните неща, а първото – не. Тя движи, както движи обичаното, докато останалите неща движат, бидейки движени. Ако нещо се движи, то може и да бъде по друг начин – така че ако действителността на небето е първото движение в пространството, то небето, доколкото се движи, е възможно да бъде и друго : то би било друго по място, макар и не по същност. А след като казваме, че има нещо, което движи, докато самото то е неподвижно и съществува в действителност, ще трябва да се съгласим, че то не може да се намира по никакъв начин в състояние, различно от съществуващото. Сред промените на първо място е преместването, а от него първо е движението в кръг. Него пък го предизвиква „това”(неподвижно движещото). Следователно то съществува по необходимост и доколкото е по необходимост, то е и добро, и в този смисъл е и начало. Самият израз „необходимо” има следните смисли : 1) ставашо поради сила, която се противопоставя на стремежа, естествен за нещото; 2) това, без което доброто е невъзможно; 3) това, което не може да бъде иначе, но съществува по един-единствен начин.”⁴

В тези редове се открива и първата връзка между неподвижно движещото и доброто. Първодвигателят съществува по необходимост и поради това си съществуване той е и добро. Смятам, че Аристотел не би могъл да стигне до тези свои заключения, ако в своя метод не бе приел понятието за същност. Важно е да се разбере защо едно от

³ Пак там, 1072a20 - 30

⁴ Пак там, 1072b1 - 15

значенията на необходимо е – това, без което доброто е невъзможно. Първото и третото значение мисля са ясни. Те се употребяват както в науката, така и във всекидневния език и до днес. Но защо доброто да е невъзможно, без необходимото?

Мисля, че отговорът на Аристотел би бил горе-долу следния: първодвигателят движи като създава стремеж към него, тъй като той е цел; целта или „това, заради което” е доброто; следователно първодвигателят и доброто си съответстват. Ако първодвигателят подлежеше на изменение, то той можеше да съществува и по различен начин, следователно той можеше и да не е доброто, но той съществува по необходимост, за да може да има движение в Света и заедно с това необходимо съществуване, той е и необходимо доброто, към което всичко се стреми. С други думи казано – докато първодвигателят е това, което е, то той е и доброто. Защото тук Философът прилага понятието същност – същност на първото движещо в битийния ред е да бъде цел, по този начин то движи, а това, което е цел, е доброто; в определението на същността се включват само необходимо присъщите качества на един обект и такова необходимо присъщо качества на една цел е да бъде нещо добро.

В метафизиката си един философ се стреми да достигне до първопричината на съществуващото, до принципа, който прави възможен света. Интересно е как и двамата велики мислители на античността стигат до тезата, че има една първопричина, един принцип. Аристотел не се спира само с това, че е извел необходимото съществуване на първодвигателя, той иска и да го познае. Тук при първото движещо отпада разликата между същност и съществуване.

„Ето от такова начало зависи небето и природата. Неговият(на първодвигателя) начин на съществуване е като най-доброто, което ни се случва понякога. Той вечно е в такова състояние(за нас това е невъзможно), защото неговата действителност е удоволствието. Ето затова будността, сетивността, мисленето са най-приятни, а надеждите и спомените ни са приятни благодарение на тях : а мисленето само по себе си е за онова, което е най-добро само по себе си, и най-истинското мислене е мислене за най-истинското добро. Умът мисли сам себе си чрез участие в мислимото : той става мислим, като схваща и мисли, така че умът и мислимото са едно и също. Защото това, което приема мислимото и същността, е умът.”⁵

По-рано в първата част на текста бе казано, че първодвигателят, за да не е подложен на изменение, трябва да е лишен от каквато и да било материя, следователно той остава

⁵ Пак там, 1072b15 - 20

чиста форма. Формата, ейдосът, същността са мислими същности, следователно чистата форма бива наречена не без основание Ум. Ако нещо оказваше въздействие на Ума, то това щеше да се отразява на неговото мислене. След като нищо не оказва въздействие на Ума първодвигател, а Умът е такъв, доколкото мисли, следва, че той мисли сам себе си. С това в него отпада разликата между субект и обект, между мислене и мислимо. А същност на Ума е доброто, следователно той през цялото си вечно съществуване мисли най-доброто. Да мислиш най-доброто е удоволствие.

Обобщение на току що казаното намираме в следните думи на автора : „Изглежда, че знанието, сетивността, мнението и мисълта винаги са за нещо друго и само случайно са за самите себе си. И ако да мисли и да бъде мислен за ума са различни неща, то съобразно кое от тях доброто му принадлежи? Защото битието на мисленето и на мисленото не са едно и също. Или пък при някои знанието е нещото, за което се мисли, и при творческите науки се търси същността и същината без материя, а при теоретичните важното е логосът и мисленето? Ако мисленето и умът не са различни при нещата, които нямат материя, то те ще са едно и също и мисленето ще съвпада с мисленото.”⁶

За Аристотел не само Умът притежава доброто, но и Космосът също има доброто в своето определение. За да представи това свое схващане, той използва следната аналогия: „Трябва да се помисли и как природата на Цялото притежава доброто и съвършеното добро – дали като отделно и съществуващо само благодарение на себе си, или като порядък. Или пък и в двата смисъла, както е във войската? Защото доброто е в реда, но и военачалникът е доброто, и най-вече той – защото не той съществува благодарение на реда, а редът съществува благодарение на него.”⁷

Изводът е, че за Аристотел най-висшето в битието е неговата първа причина, първо начало и последна цел. Това, което въздейства, има по-голяма стойност от това, което търпи въздействие. Целта движи, без да бъде движена. Тя е най-висшето в битието и тя е доброто, защото целта или „това, заради което” е доброто. Така доброто е една от причините за съществуването. То съществува по необходимост като Ум - първодвигател, който вечно пребивава в себе си, една неизменна действителност, чиято същност е да мисли. Това е живот, който е чисто удоволствие, тъй като в него мислене и мислено съвпадат, с което Умът мисли сам себе си, а щом той е доброто, значи мисли единствено и само най-доброто.

⁶ Пак там, 1074b15 – 1075a.5

⁷ Пак там, 1075a15 - 20

Цел на моето изследване бе да открия като как Доброто съществува в Аристотеловата онтология. Сега резултатът е налице – Доброто е първодвигател на всичко останало съществуващо. То задвижва цялото, без то самото да се изменя, защото то движи, както движи една цел – всичко се стреми към нея. Това е и принцип на възникването и на реда. След като е принцип, следователно без Доброто не би бил възможен Света. Цялото мироздание, Космосът е в едно постоянно движение, в един постоянен стремеж да постигне живота на Ума първодвигател, където отпада различието между субект и обект, отпада различието между мислене и мислимо, отпада всяко отчуждение. Доброто съществува по необходимост и е вечно, защото и движението и времето са вечни. А което съществува вечно и изцяло в блаженство, то несъмнено това нещо трябва да е Бог.

На тези редове от „Метафизика” също така се помещава нещо много важно за цялата философия – отбелязаната от Аристотел разлика между битието на мисленето и на мислимото; това ще бъде концепция доминираща чак до 1781г., когато „Критика на чистия разум” на Кант ще направи първия пробив в реалистката метафизика.

„Ако се приеме, че освен сетивните неща няма нищо друго, ще се окаже, че няма да има нито начало, нито порядък, нито пораждање, нито небесни движения, но на всяко начало би имало начало, както излиза в теориите на всички теолози и физици.”⁸

С това завършвам своето изследване в текстовете на Аристотел. Остава да открия и като как идеята за Доброто се свързва с идеята за Космоса при Платон.

„Има много прекрасни неща и много добри неща, които поотделно назоваваме и определяме с думи. Също така определяме и прекрасното само по себе си, и доброто само по себе си, и същото правим за всички останали вещи, макар и да признаваме, че те са много. А какво е всъщност всяка една вещь, ние я определяме с една идея – по една идея за всяка вещь. Ние можем да виждаме тия много вещи, но не можем да мислим за тях, пък за идеите можем да мислим, но не можем да ги виждаме.” Тази линия на разсъжденията направена от Платон в шеста книга на „Държавата” продължава по следния начин : Чрез зрението ние виждаме видимото. Зрението и зримото се нуждаят от нещо друго, за да се осъществяват – светлина. Слънцето е причината за тази светлина, която прави зрението да вижда по най-добър начин и да се вижда зримото, което може да бъде виждано. Слънцето, без да е зрение, но бидейки причина за него, бива виждано от самото това зрение. „Аз наричам слънцето рожба на доброто, което

⁸ Пак там, 1075b25 - 30

добро го е родило като подобие на себе си. Каквото е самото добро в областта на мислимото по отношение на ума и умосъзерцанието, същото е и слънцето в областта на видимото по отношение на зрението и на зримото.”⁹

По аналогия със зрението, което, когато е насочено към предмети, над които има не слънце, а нощно сияние, става почти сляпо, а когато е насочено към предмети, които слънцето осветява, то вижда ясно; по същия начин и душата, когато се насочва към това, което истината и съществуващото озаряват, тогава тя го разбира и го познава, и от това става явно, че тя има разум. Ако пък тя се насочва към това, което е размесено с мрак, което се ражда и погива, тя се замисля и става почти тъпа, понеже постоянно променя мнението си и заприличва на това, което няма разум. „Ето защо това, което придава истинност на познаваемите вещи и дава сила на този, който ги опознава, това смятай, че е идея на доброто, причина за знание и за истина, доколкото тя може да се узнае с ума. Защото, колкото и да са прекрасни тия двете – знанието и истината, ако ти допускаш нещо друго по-прекрасно от тях, с право го допускаш. Както е справедливо в горния случай да се смятат светлината и зрението слънцеподобни, а слънцето не е право да се смята подобно на нещо, така също е и справедливо и тука двете – знанието и истината, да се смятат подобни на доброто, но не е справедливо всяко едно от тях да се смята за доброто, понеже доброто трябва да се почита като нещо по-велико.” Изводът, който Платон прави от всичко това, е: Слънцето доставя на видимите предмети не само възможност да бъдат виждани, но и раждането, растенето и храната, а самото Слънце не се ражда. Така и Доброто доставя на познаваемите предмети не само възможност да бъдат познавани, но и да съществуват и да получават от него своята същност, макар че доброто не е същност, но по достойнство и по сила стои много по-горе от същността.¹⁰

Тези редове са още едно свидетелство, че Платон не мисли доброто като една от идеите. Разбира се тук, трябва да се направи уточнението, че той разграничава добро и благо. В този превод на „Държавата” това се разбира чрез разграничение на смислите. В началото авторът казва, че ние определяме отделните вещи, феномени чрез съответните им идеи. И за всеки един феномен има съответна идея. Така доброто в сетивния свят е такова, доколкото е причастно на идеята за доброто. Тази идея е съществуваща и непроменима, с това тя е истинна, а щом тя съдържа истината,

⁹ Платон, „Държавата”, София, 1974, изд. Наука и изкуство, превод Александър Милев, стр.305 – 308. В първото издание няма падинация.

¹⁰ Пак там, стр.309-310

следователно тя дава и знание, защото е невъзможно знание без истина. Идеята е условието за възможност на доброто в сетивния свят. Тя не е сетивно достъпна, а до нея достигахме чрез размисъл. За всичко това подробно говорих във втора глава.

Но в Платоновата онтология има и така да се каже „още едно добро” или това е благо, единното. В този диалог то е описано по аналогия със Слънцето. И едва ли би могло да има по-добра аналогия в този случай. Основанията за различието, което аз намирам между добро и благо, въпреки че в превода втората дума не е употребана, са в следното : знание и истина са присъщи на ноетическия космос, света на идеите; Платон казва, че те са подобни на доброто, но не са самото добро, защото то е нещо по-велико. Следователно това добро, за което той говори в тези изречение, стои над света на идеите по величие. Не бива да забравяме, че в тази философия образецът винаги има по-голяма стойност от това, което му е подобно и е негов образ. Така дори това, което е цел на всеки философ – знание и истина, остава най-прекрасно и все пак има нещо по-висше от него. Това е първият аргумент за различието между добро и благо. Вторият аргумент е, че в текста е казана, че доброто дава възможност предметите да бъдат познавани, то има дава възможност те да имат своята същност, но самото то не е същност. А ние вече знаем, че идеите са същности. Следователно това добро, за което в този абзац Платон говори, трябва да се различи от това добро, за което той говори в диалози като „Горгий”, „Федон”, „Федър” и е по-скоро това добро, за което той говори във „Филеб” – това, което е самодостатъчно, съвършено и цел на всичко останало. Така доброто е в реда на идеите и то е неунищожима, непроменима, вечно тъждествена на себе си същност, която като такава е истина и философът се стреми да я познае. Благо от своя страна е нещо по-висше: то не е една от идеите, защото не е същност, но прави възможно да има същности и те да бъдат познавани. Както ние главно дължим своето съществуване на Слънцето, така и идеите дължат своето съществуване на Благо. Те не се поражат, следователно то не е тяхна пряка причина, но то е техен принцип – без него тяхната вечност не би представлявала нищо, защото то дава възможност те да бъдат познавани и обичани. С това Благо е принцип на познанието, то по аналогия със Слънцето „озарява” света на идеите и така те стават достъпни за стремящия се към тях. Както Слънцето не се ражда, но дава възможност на други неща да се раждат и живеят, така и Благо е непородено, но даващо сила на други неща да съществуват. Тези други неща са идеите.

Казах, че аналогията със Слънцето е възможно най-добрата, защото още през Античността то се мисли като съвършено, като нещо непритежаващо части и с това в

него няма никаква лишеност, а по-скоро пълнота и задоволеност. За да бъде то сетивен образ на Благото, му липсва само определението да бъде цел и да привлича към себе си. А тези три определения – съвършенство, пълнота и да бъде цел, привличаща всичко към себе си, са определения на най-великото и най-висше Добро, това, което е принцип на цялото небе и на всички живи същества, това, което прави възможни за нас знанието и истината. Това Добро Платон никъде не го нарича бог, за разлика от Аристотел.

Казаното дотук би било достатъчно, за да завърша темата си, защото смятам, че съм успял да разгранича в текстовете на Аристотел и Платон онтологията на Доброто като принцип на Космоса. И при двамата автори не това, което директно причинява Света, е доброто, при Платон причина е причастието към дадена идея, а при Аристотел причини са същността, материята, действащото и целта; а Доброто е това, което като притежаващо вечно съвършено съществуване прави възможно и съществуването на всичко останало, без него изчезва целия смисъл на Света, той би станал непознаваем и с това и несъществуващ, защото за което нито имаме знание, нито е възможно да имаме знание, то не съществува. Но темата ми не завършва тук, защото за финал най-подобава да се приведе представата за пещерата на Сократ, в която откривам патоса на античната философия. Казаното в седма книга на „Държавата” бе и един от основните двигатели, стоящи зад написването на цялата тази книга.

Образът на пещерата, в която хора, оковани с вериги са заставени да наблюдават само сенки, образи на носени зад тях предмети и са заставени да виждат само това, което се отразява пред тях, но никога да не видят самата светлина и самите тези действителни предмети, е образ и на това по какъв начин се възприема сетивния свят. В това помещение, затворниците спорят и се състезават не за нещо действително, а само за сенки, за образи, за които те единствено могат да имат мнение. Обръщането към източника на светлината и съзерцанието на самите предмети предизвиква болка, за това не всеки е способен да издържи и, ако някой човек бива отведен насила при самата светлина, то той не би издържал на гледката и би побягнал. За да се свикне, да се вижда на светлина, след дългото пребиваване в мрак, се изисква полагане на продължителни и трудни усилия. Тази област, която се вижда с очи, бива сравнена със затворническото помещение, а светлината на огъня в него със силата на слънцето. Изкачването на горе и съзерцаването на горния свят е възкачване на душата към областта на мислимото. На края в областта на познаваемото е идеята за доброто и тя едвам се вижда, но щом я видиш, става ясно, че тя е причина за всичко правилно и прекрасно, във видимото е родила светлината и нейния владетел, а в мислимото сама е властителка, която е

създаде истината и ума. Този, който желае да постъпва разумно в частните си и обществени дела, трябва да я види.¹¹

По този начин Платон преобразува аналогията на Благото със Слънцето в художествения образ на представа за пещерата и сенките. С присъщия му стил на писане той не казва как стоят нещата веднъж и завинаги, а ни подтиква към общуване, към размисъл за същностите, за това, което е действително съществуващо и е истина. Сетивният свят е само образ, сянка на един тъждествен сам на себе си свят, в който цари истина и знание. На този непроменим свят на умозрими същности принцип и с това неизменна причина е Доброто. Така йерархията на Космоса придобива завършен вид и с това е изведена онтологията на Доброто като Единен принцип на Вселената. Сетивният свят е подобие на своя образец – светът на идеите, те от своя страна са подобни на Благото, но не са самото Благо, което е Единно, то няма части, няма ширина и дължина, няма възникване и унищожение, самото то не е същност, но дава на останалите неща възможността да имат своята същност. То не е достъпно за нито едно сетиво, а е познаваемо само и единствено чрез мисълта. Чрез своето съвършенство и пълнота то се превръща в цел за всяко едно движение, което се стреми към доброто, красивото и справедливото.

След всичко казано дотук е редно да се попитаме, а коя дейност би ни доближила до това благо? – отговорът е философията. А какво е философията – „насочване на душата по път от мрачния ден към истинския ден на съществуващото.“¹²

С това красиво твърдение написано от Платон завършва и моето изложение, търсещо Доброто като принцип на Космоса в двете най-влиятелни онтологии на Античността и Средновековието. Те доминират в западно европейската философия близо 2000г. Тяхното значение нито за миг не отшумява и до днес.

¹¹ Пак там, стр. 317-321

¹² Пак там, стр. 328

Заклучение

Наличието на заключение предполага да се направят финални изводи и обобщение. Да се даде отговор на въпроса – е ли Доброто принцип на Космоса в онтологите на Платон и Аристотел? В изложения на горните страници текст, на няколко пъти направих обобщения и свои изводи. Трета глава даде отговор на това като как Доброто съществува и за това не смятам да повтарям вече казаното. В изследването си проследих първо идеята за Космоса, след това идеята за Доброто и накрая направих синтез между двете. Оборих възможните възражения срещу „безсмислеността“ на понятието за принцип и чрез него свързах двете идеи.

Тук отново искам да се върна към цитата от Сенека – „Каквото е добро, е добро за всички, каквото е истина, е истина за мен.” Анализирайки първата част на това твърдение, се насочих към изследване на доброто като понятие и като негово значение в текстовете на Платон и Аристотел открих, че нещо, за да може да представлява доброто, то трябва да е съвършено, нищо да не му липсва и чрез блажения си начин на съществуване да е цел и да привлича към себе си всичко останало. Но тогава не разгледах втората част на това твърдение - ..каквото е истина е истина за мен. Означава ли това, че за Стоика истината е въпрос на лично мнение? Може ли както доброто се отнася до всички, така и истината да се отнася или не може?

Този афоризъм съдържа скрито питане, това питане е – какво е добро и истина. Когато първата част на твърдението сочи, че доброто не може да бъде нещо частно, а се отнася до всички, то това твърдение трябва да бъде определено като истинно или неистинно. Ако се насочим към опита ни, най-вероятно ще открием стотици твърдения, които ще сочат доброто ту като някакъв човек, ту като някакъв предмет. Но тогава ще бъде редно да се запитаме, според какво понятие за добро хората разграничават обектите в сетивния свят на добри и лоши? Тоест каква е причината нещо да е добро или лошо? На тези въпроси трудно ще намерим отговор в информацията, давана ни от сетивата ни, където рядко нещо е само черно или бяло. По-скоро тук сме в областта на мнението – нещо, което е лично, отнася се частно до собствения ни опит, променливо е и не е плод на учене.

Но, когато започнем да изследваме и да си задаваме въпроси истина ли е дадено твърдение или не. Да го проверяваме по даден метод и да го свързваме с други

твърдение, тогава вече напускаме областта на мнението и стъпваме в тази на знанието. В този ред на мисли това, което ни казва този афоризъм е, че дори и нито един друг човек да не срещнем, който мисли, че каквото е добро е добро за всички, то това не отменя истинността на това твърдение и за това то ще бъде истинно за мен. За това, както ни сочи и Античната философия, твърденията за причини и етическите твърдения не се проверяват чрез събирания на мнения, те няма да станат по-истинни, ако бъдат потвърдени от мненията на тълпата, напротив, за да достигнем до истината ние следва да изоставим тази концепция, че истина е това, което се приема от множеството и да се насочим по правилен път към познание на истината, която е действително съществуваща и не е нещо сетивно възприемамо, а е умопостигаема. Истината е ориентир, сякаш показалец за това какво съществува и какво не. Истината „осветява” обектите и ги прави достъпни за нас вече като някакви определени обекти, тоест одействителностява ги.

Казвам всичко това опитвайки се да покажа, че до реалността на Доброто не се достига със сетивен опит. Също така изследванията на Платон и Аристотел в тази област също не са емпирични, те са метафизични и са проведени по метода на диалектиката и логиката. Също така и моето изследване посветено на тях не се базираше на примери от заобикалящата ни среда, защото тя не е способна да ни даде тази истина, до която само мисленето ни може да достигне.

За това си остава в сила, че каквото е добро е добро за всички, ще бъде винаги истинно независимо от това, че мнението на тълпата не е способно да се издигне над множеството обекти и да съзри единния образец – цел и причина на всичко съществуващо – Доброто. В стремежа си да го познае философът се влюбва в него, защото е невъзможно доброто, красивото и справедливото да не се обичат, и така той изпълва цялото си съществуване с любов към истината и знанието, и превръща живота си в неуморно следване на своя обект на любовта. А от това да си влюбен, едва ли има нещо по-прекрасно, защото в това състояние човек е изпълнен с най-красиви мисли, животът му придобива смисъл и този смисъл се открива в грижата и старанието другият човек да получи от теб най-доброто, на което си способен. По този начин животът на философа е непрестанен стремеж той да даде най-доброто от себе си.

С това приключва и настоящето изследване на реалността на Доброто.

Библиография на цитираната и използвана литература :

1. Платон, „Диалози”, том 1, София, 1979, изд. Наука и изкуство, превели Георги Михайлов и Богдан Богданов
2. Платон, „Диалози“, том 2, София, 1982, изд. Наука и изкуство, превели Г.Михайлов и Б.Богданов
3. Платон, „Държавата”, София, 1974, изд. Наука и изкуство, превод Александър Милев
4. Платон, „Диалози”, том 4, София, 1990, изд. Наука и изкуство, превели Д. Марковска, Г. Михайлов, Цочо Бояджиев и Б. Богданов
5. Платон, Седмо писмо „Платон поздравява роднините и съмишлениците на Дион”, в „Продължаващата античност”, специален тематичен брой на списание „Критика и хуманизъм”, 2002 /кн.13, превод Стоян Терзийски
6. Бояджиев Ц., „Неписаното учение на Платон”, София, 1984, изд. Наука и изкуство
7. Радев Р., „История на античната философия. От Платон до Карнеад”, София, 1983, изд. Наука и изкуство
8. Аннас Джулия, „Античната философия”, София, 2007, изд. „Захарий Стоянов”, превод Капка Герганова
9. Лосев А., „История на античната философия”, София, 1997, изд. „ЛИК”, превод Цветина Рачева
10. Хегел Г., „История на философията”, том 1, София, 1982, изд. Наука и изкуство, превод Генчо Дончев
11. Ръсел Б., „История на западната философия”, София, 1994, изд. Хр. Ботев
12. Гичева-Гочева, Димка, „В лабиринта на Платон и Аристотел”, София, 1994, Унив. изд. Св. Климент Охридски
13. Гичева-Гочева, Димка, „Нови опити върху Аристотеловия телеологизъм”, София, 1999, изд. „ЛИК”
14. Аристотел, „Никомахова етика”, София, 1993, изд. ГАЛ-ИКО, превод Теменуга Ангелова
15. Аристотел, „Два трактата”, София, 2006, изд. СОНМ, превели Димка Гочева и Димитър Илиев
16. Аристотел, „Метафизика”, София 2000, изд. СОНМ, превод Николай Гочев и Иван Христов.
17. Сенека, „Нравствени писма до Луцилий”, София, 2001, изд. РИВА, превод Анна Шелудко
18. Сенека, „Избрани диалози”, София, 1987, изд. Наука и изкуство, превод Анна Николова
19. Кант, И., „Критика на чистия разум”, София, 1992, изд. БАН, превод Цеко Торбов
20. Бъркли, Джордж, „Философски произведения”, София, 1997, изд. Шамбала, превод Стефан Кулев
21. „Европейска философия XVII-XVIIIв. Антология”, т.1, София, 1994, съст. Е. Панова и колектив, УИ”Св.Климент Охридски”
22. Витгенщайн Л., „Логико-философски трактат”, в сборника „Философия на логиката II”, София, 2008, изд. Изток Запад, превод Евгени Латинов
23. Видева, Недялка, „Девет лекции по история на етиката”, София, 2005, изд. Кота