

СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ
„СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
ФАКУЛТЕТ ПО КЛАСИЧЕСКИ И НОВИ ФИЛОЛОГИИ

КАТЕДРА ПО КЛАСИЧЕСКА ФИЛОЛОГИЯ
МАГИСТЪРСКА ПРОГРАМА
„КЛАСИЧЕСКИ ЕЗИЦИ И АНТИЧНА ЛИТЕРАТУРА“

Дипломна работа

НА ТЕМА

Теоретични и практически измерения в
разбирането за гнева при Платон и Аристотел

Дипломант: Кирил Темелков

Факултетен номер: 1ML3350006

Научен ръководител:

доц. д-р Невена Панова

София, 2023

Съдържание

Въведение	1
-----------------	---

I. Платон

I.1. За реда и човека.....	5
I.2. За човешката душа и гнева като нейна характеристика.....	9
I.3. За ползите и вредите от гнева.....	14
I.4. Гневът и неговото място в различните системи на управление.....	27
I.5. Практики, включващи гнева извън мястото му в държавното дело.....	31

II. Аристотел

II.1. Гневът като проблем на практическата философия.....	35
II.2. Ролята на гнева в политическото дело.....	40
II.3. Ролята на гнева в реторическото дело.....	54
II.4. Ролята на гнева в етическото дело.....	65

Заклучение.....	73
-----------------	----

Индекс на коментираните пасажии от старогръцки автори.....	76
--	----

Библиография.....	79
-------------------	----

Въведение

В този тематичен анализ ще разгледам, коментирам и по възможност ще успея да съставя достатъчно ясно последователна система за разбиране на гнева като проблем във философиите на Платон и Аристотел. В основата на това на пръв поглед широко разглеждане лежи фундаменталното отношение, преплетено в множеството откъси и изложения от страна на авторите в техните произведения, към това какво представлява гневът и по-важното: как подобрите пасажии успяват да представят каквато и да била претенция или формула за контрол и/или утилизация на тази човешка характеристика. Вариантите в отношението на откъсите, както и това тук – в този анализ, е по своята същност дуалистично. Загатнато е и в заглавието, а именно – теоретично и практическо.

Тези два подхода към тематиката ще бъдат разгледани по следния начин. Теоретичното би следвало да засяга въпроси, които са свързани с това какво би следвало да бъде гневът по дефиниция и как се изразява (понятиенно). Понякога отношението към тематиката е по-скоро в контекста на подразбиращото му се значение, а не се подхожда от страна на авторите с директно задаване на въпроси към това гневът да бъде дефиниран чрез каквото и да било по-сериозно „рафиниране“ на самото понятие гняв. Това, разбира се, може да се припише като проблем на липсите в наследството, останало ни от тях, но в крайна сметка този анализ цели да работи с това, което със сигурност е запазено и тематизирано. Изконно в теоретичното разгръщане на темата за гнева е разглеждането на неговия (не само понятиен) генезис, това – какво представлява, как се заражда във всеки отделен случай и какво причинява, макар че отношението между двете измерения (теоретично и практическо) функционира въз основа на следното – по какъв начин гневът е предзададен в природата и по-късно надграден в обществото. Казано по-просто: това е последователност от въпроси, осигуряващи отговори на това откъде идва гневът и докъде може да стигне, до въпроса как да бъде вкаран в някаква употреба и/или рамка.

Докато теорията засяга природната част, към която може да се дава сравнение в контекста на φύσει¹ по видово сходство, което оприличава разглеждането на конкретната проблематика отвъд създаденото от човешката норма и закон, това, което предхожда човека, практиката, има съвсем друга цел, а именно: как да допълни това, което е недостатъчно ефективно зададено от природата, или как да се наложат рамки, които, ако

¹ По природа (στгр.).

не носят полза от гнева, то да ограничават разрушителността, която той може да внесе в едно общество.

Практическото измерение до голяма степен се базира на аксиомите, които теоретичното поставя. Относително лесно и приемливо е схващането, че човекът е върхът на природното и на сътвореното, но остава под божественото. Такъв възглед не се ограничава с периода на Античността, а колкото до това – какво човекът може да направи със своите дадености, ясно се очертава картина, в която той по подобие на животните споделя характеристики, дадени на всички живи неща, но може по подобие на творец да надгражда, образувайки не само структури, но и закони/системи към тях и тяхната функция. Именно в това свое качество да въвежда ред, дори и на микроноиво, той би могъл да надгражда и доразвива своята природна даденост, дори и в своето усърдно съобразяване с нея.

* * *

Разделена на две части, тази работа има за цел да проследи именно устоите и принципите на авторите към темата за гнева и въвеждането на ред спрямо самия него. В пряка последователност ще бъдат разгледани основните положения, които Платон и Аристотел излагат в своите произведения, засягащи именно тези две измерения (теоретично и практическо) на виждането им по темата.

Първо ще бъде разгледан Платон и неговите възгледи в политическата философия, представена най-ясно в „Държавата“ и в „Закони“, която придава именно това надграждане на природното, което в случая, доколкото има отношение към справянето с и утилизацията на гнева, е подробно онагледено от философа. Допълнително към това основно негово виждане по темата ще коментирам и някои други произведения, засягащи гнева от различни перспективи, с цел изграждането на по-ясна картина спрямо това докъде Платон стига в надграждането на природното в някакъв ред и къде просто коментира частни случаи на гнева.

След това на анализ ще бъдат подложени извадки на Аристотел, които засягат практическата философия и по-точно нейните политически, реторически и етически принципи. Тези подразделения на Аристотеловото дело ще послужат като критика, ако такава е тематично адекватна, срещу предпоставките по отношение на гнева при учителя му. По този начин ще се компенсират някои дефицити на теоретичното му отнасяне към тази тематика.

* * *

Подходът, избран за изготвяне на това изложение, включва внимателен прочит на основните изследвани първични източници с цел подбиране на релевантни към темата пасажки, голяма част от които са цитирани в работата и на старогръцки, и в превод с цел по-добра ориентация в оригиналния контекст, но коментарът не се вглежда детайлно в използваната от двамата автори лексика, освен по отношение на базисните понятия, защото е ориентиран главно към философските им концепции и тяхното съпоставяне. Препращаме и към отделни вторични източници, които разглеждат темата било в по-широки рамки, било с фокус върху отделни свидетелства, но техният брой не е голям, тъй като основна задача на работата е вглеждането в съответните откъси от Платон и Аристотел и анализа върху тях.

І.Платон

І.1. За реда и човека

Генерално за реда в Платоновата философия може да се говори много. На базата на произведеното от него, рафинирано векове наред от други автори, можем да отбележим, че учението, или по-точно: цялостната представа за реда при Платон, е изиграла ролята на фундаментално учение от Античността, през Средновековието, в споровете на Новото време чак до съвременното, в което попадаме ние. Този анализ, обаче, изисква вникване в онези части от произведенията му, в които редът не се разглежда самоцелно като тематика, поради вече зададената основна такава, а именно-гневът. Нещо повече, това първо не представлява основната цел на тази работа и второ-надвишава допустимото като лимит спрямо този тип изследване. Затова фокусът в повечето глави от тази част на тематичното разгръщане ще имат отношение с диалозите „Държавата“ и „Закони“, но както бе посочено още в увода, ще се обърне специално внимание на допълнителните перспективи от други диалози, именно с цел придобиване на представа защо основният фокус е върху политическите съчинения, а другите биват използвани като добавка към тясната тематика на тази работа.

„Държавата“ на Платон започва с описание на обстановката, която служи като фон на философския диалог, който се разгръща в цялата творба. Началната сцена се развива в къщата на Кефал, възрастен и богат мъж, където Сократ, философският герой на Платон, бива убеден да остане и да се събере с група хора (R.I.320b)², за да дискутират справедливостта, която заема централно място като тема в диалога. Самият диалогичен стил създава непрекъснато допълващ се контекст в произведението и осигурява платформа за изследване на различни теми и идеи. Началото на диалога се поставя от Кефал като дискусия за справедливостта и морала, която продължава до самия край на произведението.

По отношение на тематиката на настоящото изследване справедливостта тук служи като отправна точка за разгръщането на концепцията за идеалната държава, по-точно: нейната природа като осъществен ред на земята; от какво се съставлява и как оперира. Като кратко въведение към темата за идеалната държава ще започнем с някои

² Цитира се, тук и нататък, преводът на „Държавата“ на Александър Милев, 2014, с. 12. Под линия се посочва страницата от използвания превод, а стандартната номерация на античните текстове се дава в скоби вътре в текста, като заглавията са съкратени според LSJ.

ключови моменти, след което можем да пристъпим към едно по-разяснено по контекст положение, в което ролята на гнева да стане по-ясна, но в тази глава той не ще заема централна, а по-скоро крайно периферна позиция: такава, към която предпоставките се натрупват до образуване на цялостен фундамент, от който може да се преходи към детайлно вникване в следващите глави.

За своята идеална държава Платон приема аксиомата, според която държавата представлява общност от индивиди, събрали се в подобна уредба поради общите си потребности³. Аргументация, която той излага в това становище, е, че индивидуалната потребност е разнообразна и възможността, като лимит на способностите на всеки един частен индивид, който я съставлява, за задоволяването ѝ е ограничена:

- *γίγνεται τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, πόλις, ὡς ἐγῶμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ὧν ἐνδεής: ἢ τίν' οἶει ἀρχὴν ἄλλην πόλιν οἰκίζειν;*

- *οὐδέμιν, ἣ δ' ὅς.*

- *οὕτω δὴ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος ἄλλον, ἐπ' ἄλλου, τὸν δ' ἐπ' ἄλλου χρεῖα, πολλῶν δεόμενοι, πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες κοινωνοὺς τε καὶ βοηθοὺς, ταύτη τῇ συνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα: ἢ γάρ;*

- *πάνυ μὲν οὖν.*

- *Държавата според мен – рекох – възниква, понеже всеки един от нас не може сам да задоволява себе си, а се нуждае от много неща. Или ти допускаш друго начало на създаването на държавата?*

- *Никакво друго начало – рече той.*

- *Следователно един човек приема друг било за една или друга изгода и щом се нуждаем от помощта на мнозина, то, след като съберем много участници и помощници в едно местожителство, на това съобщество сме дали името държава. Така ли е?*

- *Съвсем вярно (R.II.369b-c)⁴.*

Оттам се извежда и необходимостта за създаване на такъв тип ред, в този случай – идеалната държава, имащ за цел осигуряването на общите интереси за всеки един членуващ в него. Това е подеъмът към съставянето на едно строго йерархизирано общество, в което отделните съсловия изпълняват своите присъщи функции в името на общото благо, а то бе посочено по-горе, а именно: постигане и удържане на

³ Вж. Дачев, Л. „История на политическите и правни учения; От древността до буржоазните революции“, 2001, с. 57. Лъчезар Дачев препраща към същия цитат, който се коментира по-надолу в работата.

⁴ Платон, „Държавата“, 2014, с. 74.

потребностите на всеки един индивид в група, формираща държава, понеже всеки сам за себе си е крайно недостатъчен по отношение на осигуряването на отделни/разнородни неща. Дотук, само от това, може да се загатне изконното изискване за ред в името на по-доброто съществуване.

Този казус в „Държавата“ може да се счете като началото на природната предпоставка, върху която в това изследване систематично ще се надгражда в следващите части на диалога. Дори по-късно във времето се предполага как Порфирий твърди, че „Закони“ представлява естественото продължение на политическата философия при Платон. Конструкцията, която се изгражда дотук, е основата, върху която стъпват по-късно разгръщащите се практически измерения на тематичното изследване, но за да бъде тя напълно разбрана, се налага по-изчерпателно излагане и на останалата част от подбраните моменти в отделните откъси.

Според Платон йерархизираното общество в неговата идеална държава се съставява от три основни обществени прослойки, а именно: производствена, защитна и управленска. По този начин се прехождат към предполагаемо установяване на социален ред под формата на „кастова“ система, която изпълнява идеала за справедливост, като всеки един неин член върши своята част от работата, принасяйки благата от своя труд на цялото общество. Това, което ни вълнува дотук, е какво е отношението на пред-установения ред към този, който се предлага като реалистична алтернатива на текущия тип управление, в което живее Платон, и по-точно: какво точно се има предвид под установен ред?

Тук, както посочва заглавието на главата, следва да се разгледа концепцията за реда в Платоновата философия, като е нужно за момент да се напуснат рамките на неговата политическа мисъл и въпросите да се отнесат към космогонията в „Тимей“. Може дори да се направи коментар, че политическата философия е надграждане на митическата космогония в Платоновата творческа дейност, като в името на това да не се отклонява темата от съпоставките на теоретични и практически измерения и тяхното отношение на основа – добавка към нещо различно, можем да отбележим чрез цитата по-долу, че редът формална и божествена предзададеност, върху която се изгражда държавността от човека. Като важна предпоставка в изложението на Платоновата космогония, която дава отражение на неговото политическо виждане, ще се даде фокус на концепцията му за ред, която се повтаря и в двата случая, на микро- (държавно) и макро- (световно) ниво:

λέγωμεν δὴ δι' ἣντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος: τούτου δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἂν. βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.

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 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 движело неритмично и безредно, го докарал от безредието в ред, като сметнал, че редът е положително по-добро от безредието (Ti.29d-30a)⁵.

Светът, в своето качество да бъде осезаем (подразбира се за нас), не би следвало да се счита за вечен и трябва да е бил създаден от Бог. Приема се също и това, че Бог е изконно добър и е сътворил света по подобие на вечното. Това, което той е поискал, е всички неща да са колкото е възможно подобни на него, но идеята за реда не се изчерпва само в сътворяването на света. Напротив, понятието τάξις типично за философския речник на Платон, реферира директно към самата подреденост. Нещо повече, то е в пряко съответствие с κόσμος, което може да се положи като синонимия спрямо подредбата таксис (дори и към значението на космос като украшение и как редът украсява сътвореното). Самото понятие за ред е достатъчно широкообхватно за да може да бъде отнесено към всякакъв тип установеност или регламент спрямо социални отношения, за които в случая се говори и в контекста на държавното устройство, централна тема в „Държавата“ и „Закони“. Съответно, подредеността е присъща на всяка една част от сътвореното, което опира и до човека: неговият баланс, здраве, нрав и добродетелност са примери за добре поддържан ред в самия него⁶.

Обратно към темата за йерархизираното общество: Връщайки се обратно в контекста на изпълняване на задачите в една стриктна формалност, каквато ни се

⁵ Цитира се преводът на „Тимей“ на Георги Михайлов в Платон, „Диалози“, т.IV, 1990, с. 481.

⁶ Вж. Бояджиев, Ц., „Кратка история на античната философия: От нейните начала до епохата на елинизма“, 2022, с. 89.

представя в идеалната държава, трябва накратко да отбележим – каква е функцията и отношението към реда на всяка една от съсловните общности. Започвайки с управленската позиция, Платон смята (R.IV.473d), че най-добрата форма на управление е тази на аристокрацията, представлявана от философите в едно общество. Те са тези, които разбират реда и как да го поддържат, съзерцавайки външния ред от Бога творец и пресъздавайки го в идеалната държава. Тези лица отговарят за образователната, икономическата, биологичната, религиозната и законодателната дейност в държавата, като полагат основите за реда и неговото изпълнение пред по-долните съсловия на обществото. Именно чрез образованието се насаждат възгледите за бране на територията при стражите, а законодателната власт отговаря за изпълнението на самата справедливост в реализирането ѝ през идеалната държава.

След философите идват по ред стражите, чиято функция е да пазят границите на държавата. Тъй като справедливостта изисква реализиране чрез налагане на определен ред, в този случай – обществен, тя се допълва практически като действен акт, при който всяка една от прослойките изпълнява своята функция, като по този начин осъществява наложеното от реда разпределение на труда. Остава въпросът, обаче, за издръжката на стражите и дали тя е от войната, от философите или от нещо друго. Оказва се, че икономическото, като част от теоретическото в тази теза, допълва именно това звено: производителите осигуряват издръжката на стражите и на философите, като по този начин допълват техните битови липси на производството чрез своята придадена от реда трудова дейност. (R.VII.536b-c)

Дотук, в тази глава, макар накратко, стана ясно как редът произлиза от божественото и как той е винаги по-добър от безредието. Адаптиран в контекста на надграждането, редът може едновременно да се счете и като теоретическо и като практическо измерение на природното и човешкото. Нещо повече: неговият статут е надграждане и в двата случая на приложение – като онтологична основа на съществуващото, върху която имитативно да се пресъздаде от философите държавата на Платон, но и като вече разработена и редуцирана до човешкото основа за ползване, рафинирана чрез закони. Това показва как теоретическото може да бъде и практическо измерение, когато се развие в концепция, готова за изпълнение (достатъчно понятийно развита – до самостоятелност/стабилност). В този контекст идеалната държава не се е случвала действително, но чрез тази стабилна предпоставка Платон полага основите, върху които интенцията на хората да може да постулира относно дадената идея. Това показва как теоретическото измерение при достатъчна (диалектическа) рафинираност

може да достигне стабилност, от която да произлязат нови положения, подлагани на теоретизиране.

I.2. За човешката душа и гнева като нейна характеристика

В предишната глава на работата стана ясно как редът има отношение към човека и по какъв начин бива представено виждането на Платон за реда. В този контекст установихме, че една понятийна единица, ако бъде достатъчно (диалектически) рафинирана до степен, в която може да се надгражда, се оказва нова основа, върху която практическото да надгражда теоретически положеното. Този принцип следва да се придава на всяка една единица от системата на Платоновата философия⁷, поради което тя се разглежда като диалектическа⁸. Отправеността на диалектическото като метод не засяга това тематично разгръщане, макар че, както бе демонстрирано по-горе, се налага да използваме преки заемки от други диалози, за да бъде адекватно представена последователността на изложението.

Остава, обаче, следният въпрос: Как да подходим в изложението на темата за душата при Платон? Адекватно за тази тема, с цел избягване на излишно „раздуване“ на нейния обем, би било плавното разгръщане на представените тезисни основи, положени в предишните глави. Нека продължим с йерархизираното общество и по-точно: мястото на душата в него. В диалога „Държавата“ темата опира до това от какво е направена душата и оттам следва да използваме контекста да обясним споменатите по-рано в диалога отличителни белези между отделните съсловия:

οὐ δὴ ἀλόγως, ἣν δ' ἐγώ, ἀξιόσομεν αὐτὰ διττά τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι, τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῆ καὶ διψῆ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἐταῖρον.

Така не без основание – рекох аз – ние ще признаем двойствени и взаимно отличаващи се едно от друго тези начала: едното е, с което душата разбира, и то се нарича разумно начало на душата, а другото е това, с което тя обича, изпитва жажда и глад и се отдава на други желания; него ще наречем неразумно и отдадено на желания, отдадено на пресищания и удоволствия (R.IV.439d)⁹.

⁷ Вж. Бояджиев Ц., „Историко-философски изследвания; Том 1 – Античност“, Изд. „Изток-Запад“, 2017, с. 333.

⁸ Бояджиев 2022, с. 131.

⁹ Платон, „Държавата“, 2014, с. 184.

Както бе установено по-рано, теоретическото преминава в практическо в момента на своето достатъчно състоятелно понятийно въвеждане. По-точно: идеалната държава функционира на псевдоприроден принцип (имитация на трансцендентния ред от Бога творец), предзададен като аксиома в системата на Платон. Самата структура удържа своите устои на базата на едно стабилно понятийно надграждане в контекста на употреба, като по този начин се демонстрира, че концепцията за душата до такава степен има отношение към надграждането, което се строи върху ѝ, че това индиректно гарантира всеобщото признание на валидността в концепцията. Тази общовалидност позволява мисловният експеримент за идеалната държава да продължи върху основи, които са достатъчно стабилни в своята непротиворечивост.

Колкото до разделението на труда, тук виждаме изтласкан на повърхността фундамента, А) удържащ в себе си идеята за такъв тип устройство; Б) базиращ се на това как неговите граждани не само оперират, а и отговаря защо го правят. Ако трябва да направим препратката към самата смислова част на тази извадка, то тя гласи, че именно тези, които притежават разумното начало на душата, са философите, на които им е дадено по природа да ръководят онези, които са отдадени на наслажденията, респективно производителите/занаятчиите. Последвалото в диалога адресира с въпрос темата за гнева и по-точно: принадлежността му към някое душевно начало:

ταῦτα μὲν τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, δύο ἡμῖν ὀρίσθω εἶδη ἐν ψυχῇ ἐνόητα: τὸ δὲ δὴ τοῦ θυμοῦ καὶ τῷ θυμούμεθα πότερον τρίτον, ἢ τούτων ποτέρῳ ἂν εἴη ὁμοφύεσ;
Ἰσως, εἶφη, τῷ ἐτέρῳ, τῷ ἐπιθυμητικῷ.

Нека сега – продължих аз – бъдат разграничени от нас тия две начала, които съществуват в душата. Онова обаче, което се отнася до гнева и чрез което се гневим, дали е трето, или е еднородно с едно от тия два вида?

Може би е еднородно с едно от двете, с вроденото чувство за желание – отговори той (R.IV.439e)¹⁰.

Тук все още се подхожда със съмнение към принадлежността на гнева към някоя от частите на душата. Сократ, обаче, придава стойност и на двете потенциални възможности на гнева в няколко свои разкази. Съдържанието е маловажно и може да се сведе до следното: А) Желанията могат да надделеят върху разума и да бъдат усилены

¹⁰ Пак там, с. 184-185.

чрез гнева; Б) Разумът може да вкара гнева в употреба, когато се налага да бъде използван, в името на това да се (само)съхрани; В) Разумът насочва гнева да изпълнява самата справедливост без значение от последствията; Изводът, който се прави в извадката на диалога, е, че отношението между разума и гнева е това на пастир и неговото куче (R.III.416a). Тук имаме пряка референция към реда в природен контекст, който в случая функционира на микрониво, а тъй като се признава и утилизация, то това означава, че гневът е вкаран чрез теоретическата си природна рамка (по сходство с куче) в практическо отношение (конотацията спрямо стражата):

ἄρ' οὖν ἕτερον ὄν καὶ τούτου, ἢ λογιστικοῦ τι εἶδος, ὥστε μὴ τρία ἀλλὰ δύο εἶδη εἶναι ἐν ψυχῇ, λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν; ἢ καθάπερ ἐν τῇ πόλει συνείχεν αὐτὴν τρία ὄντα γένη, χρηματιστικόν, ἐπικουρητικόν, βουλευτικόν, οὕτως καὶ ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτό ἐστι τὸ θυμοειδές, ἐπίκουρον ὄν τῷ λογιστικῷ φύσει, ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρή;

ἀνάγκη, ἔφη, τρίτον.

ναί, ἦν δ' ἐγώ, ἄν γε τοῦ λογιστικοῦ ἄλλο τι φανῆ, ὥσπερ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ ἐφάνη ἕτερον ὄν.

Но има ли нещо различно от гневливостта, или е като някакъв друг вид на разумност, та в душата да няма три вида, а само два – разумност и вроденото чувство на желание? Или както в държавата има три съсловия – промишлено, подпомагащо и съветващо, така също и в душата гневливостта е трето качество, което по природа служи за опазване на разумното, стига само да не е повредено от лошо възпитание?

Необходимо е да има трето – рече той.

Да – рекох аз, – стига само да бъде различно от разумността, както се показва различно от вроденото чувство за желание (R.IV.440e-441a)¹¹.

Тук се може да се застъпи в защита на аргумента, който представлява потвърждение на две неща: А) Гневът има общо с душата и нейните начала, до степен, в която може да бъде считан за сходен по някаква качественост с тях; Б) Тъй като е присъщ и на двете душевни начала, той може да се счете като средно положение във вече изложената по-рано концепция за йерархия и ред. С други думи: началата са три, а именно разумно, гневливо и неразумно.

Тук започва да се оформя теоретичната основа на системата, която тази работа се опитва да онагледя. По-точно: наличието на стриктна йерархия, която повтаря всяко свое положение като зададено и самоподразбиращо се, но и в това повтаряне се намира

¹¹ Пак там, с. 186.

тънкият момент на всеобщо съгласие, че понятийната му структура и унаследената му „природност“ (от Творението – реда) може да се пресъздаде поради своята общовалидна концепция на всяко едно микрониво, свеждащо се и черпещо пряко от своята макропредпоставка. Това надграждане в човешката природа Платон въвежда в своята политическа философия, а именно: как предишното (по произход във времето) положение на ред може да бъде привнесено и надградено, като по този начин му се утвърждават теоретическата (понятийната) стабилност и практическата (общопризнатата) ползотворност и отвореност.

Обвързването на предварително устроения ред с човешката му адаптация личи и в последния изложен цитат за това как гневливостта на душата служи за опазване на нейната разумност. Референцията засяга обществената структура, която бе изложена по-горе: философи, стражи и производители. Тук следва да се разгледа именно факторът на класова симбиоза, която е основната причина идеалната държава да съумее да просъществува стабилно дори на ниво утопична концепция¹². Нека се припомни накратко как идеалната държава съществува като форма на спогодба между участниците в нея и именно това волево сдружение заслужава някаква форма на гаранция за своето просъществуване. Тази гаранция Платон придава през образа на Сократ в диалога като разпределение на труда и тук се вижда първата отлика спрямо подразбиращото се: как гневът, присъщ на стражата, брани разума, който в случая са философите. Тази утилизация в подредбата е директен принос от две неща, които се споменават в цитата по-горе: образованието и природното сравнение (с куче на пастир). Споменахме по-рано, че върхът на йерархията определя законодателството и образованието, оттам следва и да се заключи, че сходството на функции в идеалната държава е по подобие на човешкото тяло. Диоген Лаерций представя учението за душата на Платон, систематизирано на природен принцип и ред – че тя има три основни части (разумна – в главата; гневлива (θυμός¹³) – в сърцето; желяща – около пъпа и черния дроб)¹⁴. За гневливата част Платон казва по-специално следното:

¹² Вж. Ръсел, Б. „История на западната философия. Том 1“, 2017, с. 171.

¹³ За θυμός като лексикална особеност в текстовете на Платон ще стане въпрос и в II.1., с. 37, от тази работа.

¹⁴ Вж. Диоген Лаерций. Животът на философите. Прев. Т. Томов, 2002, с. 104 (D.L.III.67), както и бележките на А. Милев към: Платон. „Държавата“ (R.IV.440b), 2014, с. 481, с препратка и към Pl.Ti.69c sqq., 89e.

ἀλλ' οὐ χαλεπὸν, ἔφη, φανῆναι: καὶ γὰρ ἐν τοῖς παιδίοις τοῦτό γ' ἄν τις ἴδοι, ὅτι θυμοῦ μὲν εὐθὺς γενόμενα μεστὰ ἐστί, λογισμοῦ δ' ἔνιοι μὲν ἔμοιγε δοκοῦσιν οὐδέποτε μεταλαμβάνειν, οἱ δὲ πολλοὶ ὀψέ ποτε.

ναὶ μὰ Δί', ἦν δ' ἐγώ, καλῶς γε εἶπες. ἔτι δὲ ἐν τοῖς θηρίοις ἄν τις ἴδοι ὃ λέγεις, ὅτι οὕτως ἔχει.

Но не е трудно [душата] да се покаже такава – рече той. Това би могло всеки да види дори и при децата, които още от рождение са изпълнени с гняв, някои пък никога не стават разумни, а мнозина стават твърде късно, както аз мисля.

Заклевам се в Зевса – рекох, – ти каза това добре. Че това, което казваш, е така всеки би могъл да го провери и при животните (R.IV.441a-b)¹⁵.

По-рано споменатата основа, заимствана от природния ред, за пореден път бива демонстрирана и тук. Редът определя едно „скеле“, който може да се разбере и пресъздаде на микроново в идеалната държава от философите, които от своя страна, на базата на гореспоменатите си функции, са способни да разграничат как редът се изразява дори на обществено ниво през душите на родените. Контекстът, който се изгражда тук, е селективно размножителен, но основното, което следва да се разбере от него, е, че качеството на един човек да се гневи, особено в своята невръстна младост (възраст, в която природата на всеки човек не се мени поради заложибите в типа начало на душа, която той притежава), предполага неговото място в обществото. В „Закони“ се говори дори за това как в обучението трябва да се предоставят принципите на вече работещото по своята природа съсловие, за да може от дете до пълнолетие даден човек да е усъвършенствал своята дейност:

κεφάλαιον δὴ παιδείας λέγομεν τὴν ὀρθὴν τροφήν, ἣ τοῦ παίζοντος τὴν ψυχὴν εἰς ἔρωτα μάλιστα ἄξει τούτου ὃ δεήσει γενόμενον ἄνδρ' αὐτὸν τέλειον εἶναι τῆς τοῦ πράγματος ἀρετῆς:

Затова като основно за образованието определяме правилното възпитание, което в най-висока степен ще отведе душата на играещото дете до любов към това, в което, когато стане мъж, ще трябва да има свършени умения в своето занимание (Lg.I.643c-d)¹⁶.

Практически едно общество има повече шанс за оцеляване, когато всяка негова единица (орган) върши своята отредена работа. В този конкретен случай това са гневящите се невръстни, които поради своята душевна предпоставка биват селектирани да служат максимално утилитарно на обществото, като междувременно самото то е

¹⁵ Платон, „Държавата“, 2014, с. 187.

¹⁶ Цитира се, тук и нататък, преводът на „Закони“ на Невена Панова и Георги Гочев, 2006, с. 105.

съгласно с това решение, поради ефикасността на процеса на селекция. С други думи: ако нещо съществува, то съществува в някакъв ред и този ред следва да бъде най-добрият възможен вариант на съществуване, което от своя страна придава на Платоновата политическа теория елемента на това, което е известно за нас като ефикасност.

Теоретическото в гнева стъпва на фундамента за ред, като по този начин му се придават най-добри шансове за съхранение и непротиворечие. Това отношение към гнева безпроблемно следва да се разглежда като практическа утилизация, която се е срещнала с теоретическата обосновка за ред в държавата и благодарение на диалектическо надграждане в убедителността на казуса, се е получила достатъчна стабилност в контекста на идеалната държава, която може да бъде общовалидно приета (като правилна) от събеседниците на Платонския Сократ в „Държавата“. Въпросът, обаче, не се свежда само до това дали една теоретична система може да се приеме на думи; редно е да се търсят и потенциални пропуски в нея. Оттам следват и по-рано споменатите функции на философите по отношение на законите и образованието, които могат да се окажат в потенциален ущърб на една толкова добре устроена система като идеалната държава.

Това, което тази глава онагледява и потвърди, е как йерархията в държавата е изградена върху концепцията за душата и трите възможни проявления на началата в нея. Редът съумява да бъде разчетен от философите и практически удържан с въвеждането на разделение на труда, утилитарно базирано на индивидуалните душевни начала.

I.3. За ползите и вредите от гнева

Тази глава ще служи като аргументативна основа за теоретичната позиция за гнева и по-точно: неговите практически опасности и ползи в контекста на идеалната държава и законите.

Първо нека започнем с една аксиома от „Държавата“. Тя накратко гласи, че на базата на добре разделения труд и доброволно положеното споразумение между участниците в идеалната държава не може да има изпълнение на всичко от всеки един. Това няма никаква нужда да бъде експлицитно търсено и доказвано във всяко едно извадка-цитат, поради самото съществуване на концепцията за идеална държава, а именно недостатъчността на самостоятелното снабдяване на всеки един отделен

индивид с всички потребни нему неща (липсата на индивидуална автаркия/самодостатъчност):

ὁμολογοῦμεν δέ που, εἰ μέμνησαι, ἀδύνατον ἓνα πολλὰς καλῶς ἐργάζεσθαι τέχνας.

Ако си спомняш, ние се съгласихме, че не е възможно един човек да се занимава успешно с много занаяти (R.Π.374a)¹⁷.

От този момент нататък в диалога се разглежда ролята на стражите и тяхното място в идеалната държава. Още в (R.Π.374ε) се забелязват наченките на пресъздаване на реда в контекста на природното, което може от теоретическа обосновка да бъде практически въведено в една нова, чисто абстрактна (държавна) структура:

οἷεи οὖν τι, ἦν δ' ἐγώ, διαφέρειν φύσιν γενναίου σκύλακος εἰς φυλακὴν νεανίσκου εὐγενοῦς;

Мислиш ли – попитах аз, - че по отношение на пазенето природата на благородното куче се отличава от природата на благородния юноша (R.Π.375)²¹⁸

След задаването на този въпрос се започва с изграждането на една обосновка, която служи като застраховка при сключването на пакта за идеална държава от страна на участниците в нея. Нещо повече: референциите към природното, като доказано отражение на реда при създаването на света, започват да служат като форма на аргументирано убеждение спрямо събеседниците на Сократ. По този начин Платоновият персонаж настъпва в изчерпателно обяснение за това как нещо, което може да се счита на теория за опасно, би следвало да се употреби в практическа изгода на обществото в идеалната държава. Когато бива недоразбран в своето начинание (чрез сравнителната предпоставка), Сократ извежда следните примери:

οἷον ὁζύν τέ που δεῖ αὐτοῖν ἑκάτερον εἶναι πρὸς αἴσθησιν καὶ ἐλαφρὸν πρὸς τὸ αἰσθανόμενον διωκάθειν, καὶ ἰσχυρὸν αὖ, ἐὰν δέη ἑλόντα διαμάχεσθαι.

Това, че и двамата трябва да имат острота на чувстване, бързина за преследването на това, което забелязали, и сила, ако е необходимо да се бият с този, когото са постигнали (R.Π.375a)¹⁹.

¹⁷ Платон, „Държавата“, 2014, с. 82.

¹⁸ Пак там, с. 83.

¹⁹ Пак там, с. 84.

Интересното в тези сравнителни аргументи е, че започват да се намесват характеристики, непригодни за по-нисшите от човека същества (животните). Като пример за това би послужила характеристиката на мъжествеността, която Сократ в диалога обвързва по сходство с гневливостта и храбростта:

καὶ μὴν ἀνδρεῖόν γε, εἴπερ εὖ μαχεῖται.

[...]

ἀνδρεῖος δὲ εἶναι ἄρα ἐθελήσει ὁ μὴ θυμοειδῆς εἴτε ἵππος εἴτε κύων ἢ ἄλλο ὅτιοῦν ζῷον; ἢ οὐκ ἐννενόηκας ὡς ἄμαχόν τε καὶ ἀνίκητον θυμός, οὗ παρόντος ψυχὴ πᾶσα πρὸς πάντα ἄφοβός τέ ἐστι καὶ ἀήττητος;

ἐννενόηκα.

τὰ μὲν τοίνυν τοῦ σώματος οἷον δεῖ τὸν φύλακα εἶναι, δῆλα.

ναί.

καὶ μὴν καὶ τὰ τῆς ψυχῆς, ὅτι γε θυμοειδῆ.

καὶ τοῦτο.

И да бъде мъжествен, щом добре се сражава.

[...]

А ще пожелае ли да бъде храбър този, който не е с гневлив дух – било то кон, било куче или каквото и да е друго животно? Не си ли забелязал, че гневът е непреодолим и непобедим; нали под негово въздействие душата става напълно безстрашна и непобедима?

Забелязал съм.

Следователно е ясно какво трябва да притежава стражът по отношение на тялото си.

Да.

А по отношение на душата си той трябва да бъде гневлив.

И това е така (R.Π.375a-b)²⁰.

Тук, в градацията на изложените аргументи, се забелязват три важни неща:

А) Мъжествеността е именно добре изграденото чрез образование желание за сражение и както по-рано бе заявено, то се долавя още от детска възраст и следва да бъде наложено да бъде допълнително надграждано чрез възпитанието в името на ефикасното съществуване на идеалната държава.

Б) Макар и в четвърта книга от „Държавата“ да се отбелязва, че гневливостта е вследствие на даден тип начало на душата, изходната точка посочва подобна функция,

²⁰ Пак там.

присъща и на животните. По-точно: дивото в природата може да бъде опасно, когато е под въздействието на своя гняв. Първи показатели за това са неговите непреодолимост, непобедимост и безстрашие. Към това може отново да се прехвърли по-рано (Ш.416а) изложената в диалога аргументация за това как гневът брани разума, което респективно бива практически приложено на йерархично и социално ниво в концепцията за идеалната държава.

В) Душата, или по-точно нейното начало (в този случай: гневливото), предпоставя пряка аналогия с тялото на този, който я носи. С други думи: непобедимата и безстрашна душа, с гнева като своя доминанта, следва да бъде в здраво и трудно победимо тяло, което в рамките на разделението, установено чрез образованието, би трябвало да се очертава по сходство с понятието за евгеника (клонящо повече към синоним на селективно развъждане), което не е централна тема на това изследване. То ще бъде само констатирано в контекста на ефикасността като принцип за практическо пресъздаване на реда:

πῶς οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαῦκων, οὐκ ἄγριοι ἀλλήλοις τε ἔσονται καὶ τοῖς ἄλλοις πολίταις, ὄντες τοιοῦτοι τὰς φύσεις;

μὰ Δία, ἦ δ' ὄς, οὐ ῥαδίως.

ἀλλὰ μέντοι δεῖ γέ πρὸς μὲν τοὺς οἰκείους πράους αὐτοὺς εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους χαλεπούς: εἰ δὲ μή, οὐ περιμενοῦσιν ἄλλους σφᾶς διολέσαι, ἀλλ' αὐτοὶ φθήσονται αὐτὸ δράσαντες.

ἀληθῆ, ἔφη.

Но как – попитах аз, – Главконе? Ако стражите са с такива природни качества, няма ли те да бъдат жестоки помежду си и по отношение на другите граждани?

Кълна се в Зевса, не е лесно да не бъдат – рече той.

Все пак необходимо е те да бъдат кротки към своите и жестоки към враговете. В противен случай те няма да изчакаат другите да се унищожат, но сами ще избързат да направят това.

Истина е – каза той (R.Π.375b,c)²¹.

Тук може да се допълни опасността от дивия гняв, като се предпостави неговата необузданост при внасянето му като функция в държавното дело, без той да бъде рафиниран по някакъв начин. Тази теоретична справка заслужава практическо справяне и надграждане в някаква форма, било то от регламенти и закони, или от систематична

²¹ Пак там.

школовка през образованието. Тези пропуски в изграждането на една система следва да покажат как впрягането на природното в неговата чистота може да бъде потенциално летално и деструктивно за каквато и да била система на реда, съставен от хората. Сократ, обаче, прави едно връщане към своята изначална предпоставка за животинското, а именно за кучетата. Както се спомена по-рано, регулацията (чрез закон или образованост) е практическото надграждане върху необуздаността на гнева, но това не се изчерпва само с човека. Напротив, характеристиките на гнева, който не само може да руши, но може и да бъде от полза чрез надграждане, се срещат и у някои животни:

*οὐκ ἐννεοηήκαμεν ὅτι εἰσὶν ἄρα φύσεις οἷας ἡμεῖς οὐκ ᾤθημεν, ἔχουσαι τὰναντία ταῦτα.
ποῦ δὴ;*

ἴδοι μὲν ἂν τις καὶ ἐν ἄλλοις ζώοις, οὐ μὲντᾶν ἤκιστα ἐν ᾧ ἡμεῖς παρεβάλλομεν τῷ φύλακι. οἴσθα γάρ που τῶν γενναίων κυνῶν, ὅτι τοῦτο φύσει αὐτῶν τὸ ἦθος, πρὸς μὲν τοὺς συνήθεις τε καὶ γνωρίμους ὡς οἷόν τε πραοτάτους εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς ἀγνωῶτας τὸναντίον.

οἴδα μέντοι.

τοῦτο μὲν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, δυνατόν, καὶ οὐ παρὰ φύσιν ζητοῦμεν τοιοῦτον εἶναι τὸν φύλακα.

οὐκ ἔοικεν.

Ние пропуснахме, че има такива натура, за които и не помислихме и които притежават тия противоположни качества.

Къде се намират те?

Може да ги видиш и в други животни, но най-много у тия, които уподобихме на стража. Ти вероятно знаеш за породистите кучета. Техният нрав по природа е такъв, че с домашните и познатите са съвсем кротки, а пък с непознатите проявяват напълно противоположни качества.

Естествено, че зная.

Следователно това е възможно – рекох аз, - и ние не противоречим на природата, като търсим такъв страж.

Изглежда, че не противоречим. (R II.375d-376a)²².

На базата на изведеното дотук следва да се припомни, че системата на реда не може да допуска противоречия в себе си. Тази закономерност е универсална в контекста на подредеността и както се вижда от аргументацията, практическото въвеждане в полезна употреба на гнева носи със себе си предполагаеми противоречия на ниво предпоставка. Сократ предотвратява това, като споменава, че в линията на

²² Пак там, с. 85.

теоретическото изложение дискутиращите са се отклонили от базисния принцип, гласящ, че ако нещо е възможно да се случи като добро, то последното от сътворението си още следва да бъде предпоставено като налично и постижимо. По-точно: гневливият и необуздан страж би бил като диво животно сред свои, но дори и животните подлежат на някакво надграждане чрез практически пресъздадени мерки на реда като закони и обучение. Пряк пример за това са кучетата пазачи, които, макар и диви, служат на своите стопани така както биха служили и стражите на своята държава. Това надграждане във въвеждането на ред допуска намесата на човешки концепции за ред там, където без самия човек концепциите не биха виреели – тренирането на животни и превръщането им от изконно лоши/опасни през потенциата на своя гняв в инструментално гневни в полезни ситуации.

По отношение на предпоставките за разделението на труда е вече ясно, че всяко едно от проявленията на отделните начала в душата на индивида предвижда такъв подход към него, който да стимулира най-ефикасното му развитие в полза на идеалната държава. В казуса с животните, обаче, се допуска следното размишление, а именно: че началото на отделната душа не е фундаментално и единствено присъщо на всяко отделно същество. По-точно: наличието на началата не е иманентно (по своето единство), а пропорционално проявено:

φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδῆς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλον καλὸς κάγαθὸς ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως.

παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη.

И тъй, добрият и полезен пазач на държавата ще бъде у нас философстващ, гневлив, бърз и силен по природа.

Разбира се – каза той (R.II.376c)²³.

Макар и да става дума за частично проявление, гневливостта е доминантно присъща за този, който е страж (или животно, изпълняващо тази функция), което от своя страна потвърждава йерархичността от реда и нейната всеобщност (между видовете, които се подчиняват на подредеността). Нему не се отричат разум и желание, но те, в случая, биват в пъти по-малко открити в поведението на човек, който е в това разпределение на обществото (като страж). В контекста на неговата функционалност се допускат разумното познаване на близък и враг, желанието да защитава държавата и това

²³ Пак там, с. 86.

да може да вкарва своята доминантна изразеност на душата, тази на гнева, в употреба на разпределеното му по нея дело – това да отбранява ефикасно границите на идеалната държава.

За да се разбере по-рано (R.Π.377a-378e) споменатото възпитание/образование, което е специфично подбрано за стражите, трябваше да се направят уточненията за пропорционалните проявления в душите им. Тематичното изложение на тази работа цели да разглежда предимно гнева в неговата последователно надграждаща се система, изразена чрез прехода от теория към практика на тези положения, които можем да разбираме като типични за философията на Платон. И тъй, като се обясни, че душата е с едно доминантно проявено и две минимални по активност начала при всеки един гражданин, следва да дадем накратко разяснение как останалите (начала) остават в своя носител без да изместват основното именно чрез въвеждането на ред през образоваността.

Справедливостта като основна задача на идеалната държава трябва да бъде удържана на всяка цена. Това е лесно да се разбере в контекстуалната обвързаност с войната. По-точно: подразбира се от само себе си, че ако съюзът между хората, който играе ролята на тяхна гаранция за добър и справедлив живот (в лицето на идеалната държава), бъде застрашен от външна сила, то стражите, масата от популацията, която на базата на своето душевно начало е най-пригодна/ефикасна да брани, влиза в пряк конфликт с нападателя, вкарвайки в употреба своя гняв в името на отблъскването на врага. По този начин гаранцията за удържане на положението, в което всички са доброволно участващи, запазва своя статус на функциониращо и неунищожено. Тук се демонстрира желанието да се брани имитираната от хората реконструкция на реда, в която най-пригодните за нейното удържане спрямо външни заплахи вършат своето задължение. Подразбира се също и това, че те нямат преломи в своите убеждения, които да предоставят някаква възможност за бездействие от негативна предубеденост. Това се дължи на подхранването от философската уредба образование, което е насочено не само към гневливото начало на бойците, а и към другите две: на разума и на желанията. Споменахме по-рано, че те се ползват от своята разумност дотолкова, доколкото да избегнат обръщането на оръжието към своите хора (от идеалната държава), изразено в това, че както обузданото куче познава своя стопанин, така е способно и да го брани от всичко, което не е негово (тоест, от всичко непознато). Принципът на образованието е активно насочен и към ефикасността на работата, и към регулацията на природната предзададеност (гневливото начало на душата), защото целта е да се избегне липсата на

дълг, без значение доколко може да се контролира един страж. Контролът се осъществява от тренирането на разума, но проявата на желанието за действие е друг компонент на образоваността.

Образованието на всяко едно дете в идеалната държава започва от най-ранна възраст (R.V.449d). В изграждането на общата представа на детето не следва да се допускат противоречия, поради простата причина, че ако нещо остане веднъж съмнително и неубедително, се получават потенциални преломи в отношението към йерархичността на държавата и оттам – към реда на Твореца Бог. За да се избегне потенциално неподчинение и хюбрис, желанието трябва да бъде ориентирано към запазване на реда, който по своето сходство на имитативност се отнася както за микронивото (идеалната държава), така и за макронивото (световния ред на творението). Тук няма особена нужда от изреждането на още примери, които са в полза на тази теза поради това, че са: А) много; Б) еднородни по това каква поука носят в себе си; В) лесни да се предположат при онагледените по-рано примери, съдържанието на които доказва политическата стойност във философия на Платон.

Тезите се свеждат до следните аргументи: В това, че е най-добре първо гневливият по душа да се обучава на музика и после в гимнастика, като по този начин в него алгоритмично се изгради желанието да служи на реда по вдъхновение от разказите, които му се подсигурият от философската управа в идеалната държава, а после да упражнява тялото си вече убеден в тях (R.II.377a)²⁴. Нещо повече: разказите трябва да бъдат модифицирани за да се избегне всяка една потенциална предпоставка за смут спрямо реда. Пример за това следва да бъдат забраните върху творчеството на Омир (R.III.387b), което показва боговете като хора с техните човешки недъзи и конфликти. При наличието на по-висши същества, представени по този начин, се предполага, че структурата на реда съдържа вътрешни противоречия от самото начало. Това ще отблъсне всеки един гражданин (без значение каква роля изпълнява в разпределението на труда) от дълга му към идеалната държава, която е самото отражение на този същия ред тук на земята. Трябва да се разбере, че това се прави не от неуважение към творчеството на поети като Омир, а че ефикасността в изпълнението на реда изисква мерки, които лишават пресъздаването му от всякакъв тип вътрешни противоречия. Допълнително към това следва да се разгледа и темата за подражанието като фактор в образованието на стражите:

²⁴ Пак там, с. 87.

εἰ ἄρα τὸν πρῶτον λόγον διασώσομεν, τοὺς φύλακας ἡμῖν τῶν ἄλλων πασῶν δημιουργιῶν ἀφειμένους δεῖν εἶναι δημιουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεως πάνυ ἀκριβεῖς καὶ μηδὲν ἄλλο ἐπιτηδεύειν ὅτι μὴ εἰς τοῦτο φέροι, οὐδὲν δὴ δεοὶ ἂν αὐτοὺς ἄλλο πράττειν οὐδὲ μιμεῖσθαι: ἐὰν δὲ μιμῶνται, μιμεῖσθαι τὰ τούτοις προσήκοντα εὐθὺς ἐκ παίδων, ἀνδρείους, σώφρονας, ὀσίους, ἐλευθέρους, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, τὰ δὲ ἀνελεύθερα μῆτε ποιεῖν μῆτε δεινοὺς εἶναι μιμήσασθαι, μηδὲ ἄλλο μηδὲν τῶν αἰσχρῶν, ἵνα μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἶναι ἀπολαύσωσιν. ἢ οὐκ ἤσθησαι ὅτι αἱ μιμήσεις, ἐὰν ἐκ νέων πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἔθνη τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν;

καὶ μάλα, ἦ δ' ὄς.

И тъй, ако искаме да запазим първата наша мисъл, нашите стражи, като се откажат от всякакво друго занимание, трябва да бъдат грижливи майстори за свободата на държавата; те не трябва да се занимават с нищо друго, което не води към това, т.е. не би трябвало нещо друго да правят и да подражават. Ако пък подражават, трябва да започнат още от детството, и то да подражават на това, което е близко до тяхната служба, за да станат мъжествени, разумни, благочестиви, свободни и с всички други подобни качества. А това, което не е присъщо на свободата и което е позорно, нито да го вършат, нито да му подражават, за да не би от подражанието да се приобият към подражаваното. Или ти не знаеш, че подражаваните неща още от юношество и до по-късно се превръщат в навици и в природно качество за тялото, гласа и мисълта?

Разбира се – рече той (R.III.395b-395d)²⁵.

Тук се наблюдава компилирано изказване в подкрепа на аргумент, гласящ, че образованието трябва да надгражда у стражите тяхната определена доминанта. Покрай това, обаче, също се отделя внимание и на останалите две начала, за да може всеки един страж да разбира в някакъв достатъчен минимум положението, в което се намира (чисто социално) и това да допълва неговата работа като застрахова останалите и него самия, че той не ще се обърне срещу структурата, която опазва. Елементът на подражание тук отново напомня, че в Платоновата философия имитирането (μίμησις) играе значителна роля в това как разбираме и оперираме в света²⁶. Споменахме по-рано, че редът е заложен в самото сътворение и оттам като принцип е присъщ на всяко нещо, което е добро (съответно подредено) и именно в това да опазват реда, на стражите като съсловие им е отредено да разбират максимално ясно и опростено, дори и на интуитивно, внушено от подражанието, ниво, че непротиворечието в идеалната държава е от основна важност за съхранението на реда като концепция, бил той човешки, или космически. Занятието на

²⁵ Пак там, с. 114 – 115.

²⁶ Вж. Колингуд, Р. Дж., „Идеята за природата“, 2021, с. 88.

стражите е и в това да се следи за опазването на йерархията в държавата, която се изразява чрез наложени от нея закони, които в своите граници гарантират свободата на гражданите ѝ²⁷.

Още за потенциалните опасности от гнева се открива в образованието и по-точно в това как гимнастическото такова изгражда по-жестоки личности, които са потенциална опасност за държавата:

ἔγωγε, ἔφη: ὅτι οἱ μὲν γυμναστικῇ ἀκράτῳ χρησάμενοι ἀγριώτεροι τοῦ δέοντος ἀποβαίνουσιν, οἱ δὲ μουσικῇ μαλακώτεροι αὖ γίνονται ἢ ὡς κάλλιον αὐτοῖς.

καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, τό γε ἄγριον τὸ θυμοειδὲς ἂν τῆς φύσεως παρέχοιτο, καὶ ὀρθῶς μὲν τραφὲν ἀνδρεῖον ἂν εἴη, μᾶλλον δ' ἐπιταθὲν τοῦ δέοντος σκληρόν τε καὶ χαλεπὸν γίγνοιτ' ἂν, ὡς τὸ εἶκός.

δοκεῖ μοι, ἔφη.

Аз съм забелязал – рече той, - че занимаващите се прекалено с гимнастика стават по-жестоки от допустимото, а занимаващите се прекалено с музика стават по-нежни, отколкото е полезно.

Жестокостта – рекох аз – създава природна пламенност у човека, която при правилно възпитаване става храброст, а при напрежение, по-голямо от допустимото, се превръща в груба и непоносима, както си е редно.

И на мен ми се струва така – рече той (R.III.410d)²⁸.

Вкарването в употреба на природни дадености не се изчерпва с тяхното налично състояние. Напротив, тук се потвърждава как би следвало чрез обучението едно съсловие, в този случай това на стражите, да натрупва чрез надграждане своята доминанта, която да бъде утилизирана и отправена към потенциалните врагове на идеалната държава. Разбира се, говори се и за лимит – доколко трябва едно нещо да се надгражда в името на това то да удържи своята полезност към структурата, на която принадлежи (на реда в идеалната държава). Ако пък се прекали или изпусне от контрол натрупването на обратното като доминанта в пропорциите, то започва да се наблюдава неефикасност на функциите от определеното съсловие: Ако стражът е подложен повече на музика, отколкото на гимнастика, макар и двете да бъдат изграждащи компоненти в образованието му, той става мекушав войник. Съществува и обратният вариант, в който дръзновената по природа душа започва да губи своя „тонус“ на (само)дисциплина от образованието и нейните дисбаланси водят до това храбростта и мъжествеността като

²⁷ Вж. бележките на А. Милев към: Платон. „Държавата“ (R.III.395c-d), 2014, с. 477.

²⁸ Пак там с. 138.

умерени форми на гневливост да се превърнат в раздразнителност. Това чувство на недоволство, поради липса на (пропорционален в образованието) оптимална форма на поддръжка, може да доведе до състояние на неконтролируем и близък до животинския гняв, неприязън към своите и избухливост, обратна на смелостта.

δεινότατον γάρ που πάντων καὶ αἴσχιστον ποιμέσι τοιούτους γε καὶ οὕτω τρέφειν κόνας ἐπικούρους ποιμνίων, ὥστε ὑπὸ ἀκολασίας ἢ λιμοῦ ἢ τινος ἄλλου κακοῦ ἔθους αὐτοὺς τοὺς κόνας ἐπιχειρῆσαι τοῖς προβάτοις κακοურγεῖν καὶ ἀντὶ κυνῶν λύκοις ὁμοιωθῆναι.

Най-ужасно и най-грозно от всичко е, когато пастирите отхранват такива кучета и по такъв начин, че тези пазители на стадата било от необузданост, било от глад или пък от някакъв друг зъл нрав, се опитват да причиняват зло на стадата и вместо на кучета, се уподобяват на вълци (R.III.416a)²⁹.

Грижата за гнева и неговия баланс е отговорност както на философите, така и на производителите. Освен, че всяко едно съсловие има дълг към идеалната държава и земята ѝ, от която се добиват материалите за нейната поддръжка³⁰ и хората, които се раждат, за да ѝ служат, съществува и нуждата от активна грижа между тях самите. По-точно: философите, чрез своите доминанти в разумните душевни начала, систематично (диалектически) пренасят реда от неговото външно/космично положение към останалите хора (в случая гражданите на идеалната държава), земеделците и занаятчиите изхранват и снабдяват с блага себе си и останалите, а стражите охраняват границите на земята, върху която се осъществява редът и от която се добиват суровините за отделните неща. Справедливостта не е само закономерност в труда, а и в отношения като регулация над съсловията. В тази тема се разглежда само гневът, макар и в „Държавата“ да присъстват и други важни елементи, подлежащи на регулация като цялостно класово възпитание, качество на съсловията от граждани и пр.

Регулацията, обаче, не би следвало да бъде само между отделните съсловия с цел ненарушаване на реда. Проблематиката на гнева не е изконно йерархична³¹, а би следвало да се прояви и във възрастово отношение. В „Закони“ се обсъждат нужните мерки по отношение на гнева и неговите проявления, като в първа книга се обсъжда

²⁹ Пак там с. 147.

³⁰ Референция към автаркията.

³¹ Може да се разбира като проблематика, засягаща динамиката между отделните обществени прослойки.

именно по-рано дискутираното в тази работа потенциално „подриване“ на възгледите при противоречия в установения ред.

ὁμῖν μὲν γάρ, εἴπερ καὶ μετρίως κατεσκευάσται τὰ τῶν νόμων, εἷς τῶν καλλίστων ἂν εἴη νόμων μὴ ζητεῖν τῶν νέων μηδένα ἔαν ποῖα καλῶς αὐτῶν ἢ μὴ καλῶς ἔχει, μᾶ δὲ φωνῇ καὶ ἐξ ἑνὸς στόματος πάντα συμφωνεῖν ὡς πάντα καλῶς κείται θέντων θεῶν, καὶ ἔαν τις ἄλλως λέγῃ, μὴ ἀνέχεσθαι τὸ παράπαν ἀκούοντας: γέρον δὲ εἴ τις τι συνοεῖ τῶν παρ' ὁμῖν, πρὸς ἄρχοντά τε καὶ πρὸς ἡλικιώτην μηδενὸς ἐναντίον νέου ποιεῖσθαι τοὺς τοιούτους λόγους.

Впрочем при вас, ако наистина законите като цяло са уредени както трябва, един от най-хубавите закони би бил следният: не е позволено никой от младите да търси кое в законите е добро и кое – не, а единодушно и единогласно всички да се съгласяват, че всичко е установено добре, след като богове са го положили, и ако някой се изказва различно, не трябва по никакъв начин да се допуска да бъде слушан. Но ако някой възрастен мъж има някаква забележка към вашите норми, нека изказва такива аргументи пред някой държавен служител и пред свой връстник, без обаче да присъства никой младеж (Lg.I.634d)³².

Систематичното потискане на потенциални противоречия отново се свежда до важността на образованието. В него младежта изглежда се препоръчва да бъде смятана за недостатъчно развита по отношение на опита в държавното дело. И тъй като все още може да се поддържа тезата, че законодателството, пряко репликиращо реда и отговорно за опазването му, е спуснато свише³³, уважението към него следва да се преследва с някаква особена форма на догматизъм. Парадоксално, но това като положение допуска в себе си известна доза критика именно в лицето на възрастните, на най-опитните и при несъответствие или недоволство възраженията могат да бъдат отнесени към учредителните лица. Предпоставката, това да бъде недопустимо от страна на младите, се явява в тяхната разпаленост и неопитност, която може да има тежки последствия именно заради неукрепналата дисциплина в тях. Гневът им от неразбиране към законодателя може да се разрасне в бунт, като по този начин се застрашава цялото общество.

По отношение на общата провокация на гняв и неговия разрушителен ефект, който обществото оказва вследствие на „разпалването“ му само в себе си, може да се допълни по-рано разгледаната теза за музиката. Тук, обаче, разликата е, че в Трета книга на „Закони“ съществува казус (Lg.III.700-701d), в който музиката създава безредие поради разпалването за неразумно поведение в гражданите на държавата. Изпадането в екстаз

³² Платон, „Закони“, 2006, с. 92.

³³ Изхожда се от позицията, в която редът е с божествен характер.

на публични места води със себе си потенциално неуважение, прерастващо в неспазване на законите. Митологичният елемент за вакханките се пренася и в буйстването на хората по време на празник. Това погазване на общественото спокойствие се олицетворява чрез безсрамие вследствие на свобода, прераснала в дързост. Контекстът, в който свободата има отношение към гнева, е в подчинението на закона. По-точно: законът трябва да се приема от младите като изконно добър и несъздаващ противоречия в разбирането на гнева. Именно оттам идва и свободата, чрез която гражданинът се подчинява доброволно да служи на този изконно добър закон без да си позволява волности в името на неговото опазване и работата на стражите в Държавата е удържането на тази свобода. Ако тя бъде подривана чрез неспазване на законите, йерархията се нарушава и държавата навлиза в положение на упадък. В крайна сметка, ако законът е божествен и се допуска неговото оскверняване чрез несъобразителност, която е оставена да прерасне в дързост и арогантност, подстрекавана от гневното у всеки един, то положението на надменност (и от там упадък) е неизбежно.

В Пета книга на „Закони“ (Lg.V.742a) се говори за дуализма на гнева и неговата проява при несправедливост. Ако държавата е справедлива (разделение на труда, правилна и ефикасна дейност на отделните съсловия) се подразбира, че не би следвало да има необуздан гняв. При разглеждането на същия този казус извън темата за идеалната държава, несправедливото отношение между гражданите може да подрива устоите на справедливостта и оттам се налагат законите, които имат за цел да извършват точно тази крайна мярка: (само)възпитаване на гнева у гражданите. Смирението към божественото, към реда следва да бъде интегрална част в законодателството, тъй като на теория всеки би могъл да изпадне в положение на несправедливост и оттам – на гняв, а практически това негово положение (на изпадналия) ще поведе със себе си смут в държавното дело и оттам – в реда.

Като заключение към тази глава от изследването можем да изведем следното: при систематизацията на разделения труд се изисква не само досег с реда и желание към присъединяването му, а и това той да бъде уреден по отношение на своето съхранение. Това само по себе си може да се окаже и проблем, поради непредвидимостта на гнева. Неговата природна спонтанност може да сее разруха, но може и да бъде практически култивирана именно като гаранция за опазването на реда в идеалната държава.

I.4. Гневът и неговото място в различните системи на управление

Споменахме вече, че гневът, макар и потенциално опасен и деструктивен, може да бъде впрегнат да поддържа реда в идеалната държава, както и да регулира и бъде регулиран с помощта закона. Необходими са, обаче, някои определения по отношение на самата система, така че мястото на гнева да бъде посочено като конкретна необходимост чрез потребностите на структурата, поместена в политическата философия на Платон.

Трябва да се разбере, че всяка една част и нейната функция отговаря на цялото в системата на Платон. По-точно: ако съсловията вършат своята работа добре, то и държавата ще бъде добра. По този начин се стимулира цялостна ефикасност чрез разделението на труда. И тъй като хората репрезентират държавата, следва да се мисли, че щом тя има разделения, нейните добродетели следва също да бъдат разделени (по съсловия). Когато това разпределение е осъществено максимално ефикасно, се постига справедливостта в държавата.

ἐπιτίζω τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, εὐρήσειν αὐτὸ ὄδε. οἶμαι ἡμῖν τὴν πόλιν, εἴπερ ὀρθῶς γε ῥῆκισται, τελέως ἀγαθὴν εἶναι.

ἀνάγκη γ', ἔφη.

δῆλον δὴ ὅτι σοφὴ τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικάια.

δῆλον.

Надявам се – рекох, - че ние ще намерим това по следния начин. Смятам, че нашата държава, стига само да е уредена добре, е съвършено добра.

Необходимо е това – отвърна той.

Явно е, че държавата ни е мъдра, и мъжествена, и разсъдлива, и справедлива.

Явно е (R.IV.427e)³⁴.

За да може да се предостави спокойна почва за развитие на мъдростта и разсъдливостта, на държавата ѝ е нужно мъжеството. То, под формата на вече добре утилизирана гневливост, следва да може да осигури нужната бариера пред външни и вътрешни проблеми. Когато съществува синхрон между отделните съсловия и техните

³⁴ Платон, „Държавата“, 2014, с. 164.

добродетели (мъдрост – добив и строителство, мъжество – възпитание и дълг, разсъдливост – правителство и закон) справедливостта се постига.

В „Държавата“ се разглеждат няколко варианта на управление и според тяхната йерархичност се определя и мястото на стражата. Тъй като вече беше спомената предпочитаната форма на управление, а именно – аристокрацията (R.IV.473d), другите форми могат да бъдат нагледно обобщени в контекста на това, че всички те имат нужда от стражи и при поквара на реда самата негова структура започва да се разклаща. Без значение е кой колко ефикасно ръководи своята система на управление, защото съществува факторът на упадък във всяка една държавна структура. В осма книга на „Държавата“ (R.VIII.543a) се започва обсъждане върху вариантите на правилните и извратените форми на управление и как всяка една във всеки един момент следва да може да преходи в своята покварена противоположност или в следваща фаза на упадък. До голяма степен тези преходи се осъществяват благодарение на насищането на противоречие в хората и по-точно: постепенният разпад на справедливостта в разпределения труд на идеалната държава. Промените, които водят до упадъка, могат накратко да се изложат в следната последователност:

А) Упадъкът на философите управници (R.VIII.545a) може да се счете като първа стъпка към разпада на държавата: В идеалната държава философите, които притежават знание за реда, са определени да управляват с разум и добродетел. Въпреки това, с течение на времето, те не успяват да се възпроизведат в адекватно количество, което води до отслабване на истинската мъдрост в диктуването на реда и възхода на по-низши владетели. Този пропорционален дисбаланс води със себе си противоречие в дефиницията на годност за управление и оттам цел на държавата спира да бъде реда за сметка на личната облага от самата йерархия, а именно чест и статус.

Б) Когато управляващите започнат да се интересуват повече от чест и статус, отколкото от ефикасността на идеалната държава, тогава се появява тимокрацията, която е форма на управление, основана на любовта към почестите. Неизбежно това върви с управлението от воители (R.VIII.547e-548d), тъй като те са съсловието, което е най-пригодено от образованието си да има максимално изградено чувство за дълг към останалите прослойки на обществото. Това безвъзвратно се отразява във фокуса върху военната мощ и чрез нея – върху натрупването на богатство към новосъздаденото положение. Благодарение на това подновяване във властта, изкачването на различно спрямо определеното в душата, поради една или друга причина, създава противоречие в разбирането за реда и настъпва разделяне в обществото.

В) В тимократичната държава богатството се превръща в определящ фактор за политическата власт, което води до възхода на олигархия. Управляващата класа все повече се ръководи от преследването на материално богатство и икономическото неравенство се задълбочава (R.VIII.550d-e). Олигарсите дават приоритет на собствените си интереси пред общото благо, подкопавайки малкото останал интерес към всеобщ ред.

Г) Олигархията неизбежно отстъпва място на демокрацията (R.VIII.557a), където политическата власт се разпределя между хората. В демокрацията индивидуалната свобода и равенството имат предимство, но преследването на личните желания и интереси става неконтролирано и неконтролируемо. Това положение се разглежда като хаотична форма на управление, в която липсва стабилност и добродетел – нещата, които в добре йерархизираното общество се гарантират именно от реда и съответно липсват при неговото отсъствие.

Д) Последната промяна настъпва, когато демокрацията се превръща в тирания (R.VIII.562a). Платон вижда тиранията като най-деградиралата и несправедлива форма на управление, характеризираща се с господството на един владетел, воден от собствените си желания. Стремещт на тиран към власт води до потисничество, корупция и разрушаване на държавата.

По време на тези преходи ролята на стражите е решаваща, защото те по природа са годни и оттам – определени да бъдат пазители на държавата и защитници на нейните принципи. В упадъка на държавата, обаче, самите те стават податливи на поквара и допринасят за разрушаването на идеалния ред. Техният потенциал за егоизъм, амбиция и злоупотреба с власт може да доведе до деградация на държавата и разпадане на социалната йерархия, но въпреки това мястото им, и по-точно това на техния гняв, не се отрича по важност спрямо която и да е структура на управление. В прехода на стражата към управляващи води със себе си вече заучени форми на регулация на гнева. Проблемът настава, когато стане ясно, че те са неприложими в тази позиция на йерархията и поради тяхната същност и дефицит на адекватна потребност те биват насочени в друга посока. Цялата ценностна система, базирана на мъжество и смелост, започва да се превръща в арогантност за лична полза. За да се подхранва мъжеството извън конфликт, започват да се набавят компенсаторни механизми на удържане в лицето на почестите и богатството. В прехода от тимокрация към демокрация гневът може да се утилизира практически през отделните прослойки на обществото: в това да ги държи разделени насила едни от други. И тъй като това напрежение не би могло просто да отmine, новата политическа система, която се ползва инструментално от гнева, вече дори не смята за нужно да разделя групите

от граждани едни от други. Фокусът на гнева в тиранията е да се държат всички далеч от тирана и когато е необходимо, със сила да изземат от народа нужното за неговата поддръжка. В целия този преход от състояние в състояние природното на гнева остава налично, но практическото, макар и адаптирано по различен начин спрямо обслужваната политическа система, върви редом със своята потребност. С други думи: може да се заключи, че без значение каква е формата на управление на една държава, била тя идеална или извратена, теоретическият фундамент и практическата насоченост на гнева биват неотменна част от функцията на едно общество.

Проблематиката на гнева, обаче, не се свежда само до формата на управление в едно общество. В Платоновата политическа философия съществуват и генерални казуси по отношение на поддръжката и модификацията на гнева като важна част от реда. По-точно: диалогът „Закони“ разглежда как гневът и неговите форми (например мъжеството) имат изконно място в законодателството на който и да било държавен ред. Конкретният пример се отнася това как трябва да се възпитава едно общество за да бъде то по-ефикасно. По-рано в работата бе уточнено, че в Платоновата философия цялото и частите отразяват резултатите от своя ред, като примерът беше с държавата и нейните граждани: ако те са добри в своята част, и държавата ще бъде такава (важи и обратното). По време на дискусиата в „Закони“ се разглежда факторът страх и неговите последици за обществото. Казусът се свежда до това, че страхливото общество трябва да бъде научено на смелост/дързост (вариация на гнева), за да може да не страда цялата държавната структура от страхливост, но се появява и противоположното, което може да наруши реда и да преобърне йерархичната даденост:

ἐπειδὴ δὲ τὴν τε ἀνδρείαν καὶ τὴν ἀφοβίαν ἐν τοῖς φόβοις δεῖ καταμελετᾶσθαι, σκεπτέον ἄρα τὸ ἐναντίον ἐν τοῖς ἐναντίοις θεραπεύεσθαι δέον ἂν εἴη.

А след като за мъжеството и безстрашието трябва да се полага старание в моменти на страх, следва да се разгледа дали тогава не би било необходимо в обратните случаи да се грижим за обратното (Lg.I.649c)³⁵.

Общоприето е, че страхливо общество е във вреда на ефикасността, но трябва да се приеме и обратното: безстрашното и мъжествено общество не би се страхувало да преобърне от своята арогантност реда, тласкайки аристокрацията към тимокрация. Поради това практичността на гнева следва да се регулира с доза страх от

³⁵ Платон, „Закони“ 2006, с. 115.

законодателството, изготвено от философската управа, не само за да се спаси тя самата, а и да предотврати разпад на справедливостта и оттам – на държавата.

Мястото на страха в Платоновата политическа философия също е тясно обвързано с гнева и неговия фундамент. Потискането чрез законите и образованието от страна на върха на йерархията към по-долните обществени прослойки е именно форма на регулация на техния гняв и страх. Нещо повече: без значение дали положението е на добре устроена държава, или тирания (и всичко между тях), регулацията чрез обучение в дълг, чест и страх от разпад на реда води със себе си желаното вкарване в употреба или неутрализиране на гнева в народа. Това вече се наблюдава в идеалната държава (насаждането на чувство за дълг у стражата и дълг към закона), беше демонстрирано и в законодателството срещу потенциалните подбуди на гражданска еуфория, която може да прерасне в яростна анархия; образованието служи да се разбере как управата модифицира и гнева като го насочва чрез стражите към отделни съсловия във вече демократично (и бунтуващо се поради липса на стриктна, базирана на реда йерархия) общество и как при тирана, поради страх от сваляне от власт и вследствие гнева на гражданите, се утилизира такъв (гняв) на личната му стража (на тирана).

Тази глава демонстрира как гневът е изконна част от всеки един тип държавност, без значение от нейното устройство. Неговата практичност се оказва гъвкава по отношение употребяването му в това да изпълнява своята роля на удържаща позиция в каквато и да е политическа структура, без това да подрива теоретическата му обосновааност, и по важното – неговата потенциална разрушителност. Стъпвайки на тази солидна база, Платон успява да изрази в своите основни политически диалози как една характеристика, при това добре утвърдена в концепцията му за ред, следва да бъде всеобщо приложима и оставаща важна във всяка една вариация на държавното дело без това да променя нейната природност, нейната теоретична предпоставеност и оттам – нейната практическа приложимост.

I.5. Практики, включващи гнева ИЗВЪН МЯСТОТО МУ В ДЪРЖАВНОТО ДЕЛО

Ако в предните глави се разгледа и обобщи мястото на гнева в неговата теоретика и практика спрямо политическата философия на Платон, тук следва да се разгледат алтернативни възгледи по отношение на дадената конкретна тема за гнева. Целостта на

Платоновата философия не би следвало да бъде предмет на разглеждане в тази част, поради задачата на изследването и обема, нужен за такъв анализ, но това не противоречи на отделянето на внимание на няколко примера, които имат за цел да онагледят положения, в които Платон сам представя странични/допълнителни възгледи за гнева и неговото място в практиката. Това трябва да се разбира не като изконно различна тематика от такава към политическото и юридическото (препратка към „Държавата“ и „Законо“, а по-скоро като положения, които биха били микротематики по общите теми, за които бе писано по-рано.

Платоновият диалог „Горгий“³⁶, който основно се фокусира върху природата на реториката, стремежа към истинско познание и връзката между реторика и морал, ще бъде първият кратък пример за подтема към проблема за гнева. Въпреки че тематиката не е централна в диалога, в наличност са определени дискусии, свързани с емоциите и тяхната роля в междуличностното поведение – нещо, което Аристотел ще разглежда като централно в своите разбирания за гнева. Казано накратко, в „Горгий“ Сократ участва в разговор с известния ретор Горгий, заедно с неговия ученик Пол и младия политик Каликъл. Диалогът започва с това, че Сократ предизвиква Горгий да дефинира реториката и да изясни нейната цел, твърдейки, че тя (реториката), както обикновено се практикува, често се занимава с манипулиране на емоции и мнения за лична изгода, а не с преследване на истина и справедливост (Grg.456c-d). Тук може да се направи препратката към „Държавата“ и „Законо“, в които справедливостта е основен въпрос и въпреки, че гневът не се обсъжда изрично като отделен тематичен предмет, се засягат емоциите и тяхното въздействие върху поведението. Сократ подчертава самоконтрола и култивирането на добродетел в контраст на способността да се манипулират другите чрез убеждаващи техники. Твърди също, че стремежът към истинско знание и морално съвършенство трябва да ръководи човешките действия, вместо те да се поддават на емоционални импулси като гняв. Той критикува идеята, че неморалните действия, породени от негативни емоции като гнева, могат да дадат като резултат истинско щастие (Grg.471d-472d). Въпреки че самата гневливост не е широко изследвана в „Горгий“, основната тема за емоциите, техния контрол и тяхното въздействие върху моралното поведение присъства. Този диалог е пример за насърчение към обмисляне значението на разума и интелектуалния стремеж за насочване на човешкото поведение, преодоляване на влиянието на емоции като гняв и търсене на по-висша форма на добродетел и

³⁶ Платон, „Горгий“, 1982.

удовлетворение – нещо, което се среща и в политическата философия, свързана с реда, като тук фокусът е на едно микрониво, svelo се до междуличн общуване, което пресъздава макрореда на едно субектно равнище.

В следващия пример – „Менексен“³⁷ – Платон си служи с надгробна похвална реч, за да изследва природата на реториката и нейните потенциални капани. Макар и до голяма степен този диалог да се счита за пародия, тук Платон повдига въпроси за искреността и правдивостта на публичните речи, подчертавайки тенденцията ораторите да манипулират емоциите и да оформят общественото мнение, вместо да участват в истинско философско изследване. Това пряко засяга политическата му философия поради простата причина, че това диктуване на реда (генерално философстването) не е присъща доминанта на всяко едно съсловие и оттам се появява нуждата от водачи, които да регулират народа. Макар този диалог да не се задълбочава в темата за гнева, той индиректно засяга по-широката тема за регулация на отношенията между хората и тяхната роля в публичния дискурс, подчертавайки фокуса на критичността и проникателността при оценяването на убедителните речи – нещо, което противоречи до голяма степен на потенциалната манипулация от управата, подтема, изложена в „Закони“. Това, което може да се допълни по отношение на политическата философия на Платон е как публичността на един ретор и неговото слово следва да може да удържа и предаността към собствената държавност и да утилизира гнева към врага (Мх.239а-с). По този начин се отлага във времето подриването в отношенията между гражданите и разпада към тирания, който се споменава в предишната глава, се забавя, като се удържа за негова сметка текущия ред.

В последния примерен диалог, а именно „Федон“³⁸, гневът следва да бъде разглеждан отново като атрибут на душата, а не толкова като обществена константа. Отново, по подобие на другите примери в тази глава, се засяга въздействието на емоциите върху стремежа към мъдрост (Phd.64c-d). Сократ подчертава, че чрез култивиране на добродетели и практикуване на философско изследване, хората могат да се освободят от смущенията, причинени от ирационални страсти като гнева, и да се приведат в съответствие с рационалната природа на душата (Phd.65a-67b). Също така се обсъжда връзката между тялото и душата, като се твърди, че тялото и неговите усещания могат да замъглят разбирането и да попречат на стремежа към истината. Като се отдели от телесните желания и емоции, включително гнева, философът може да постигне по-

³⁷ Вж. Платон, „Менексен“, 1982.

³⁸ Вж. Платон, „Федон“, 1982.

чиста форма на знание и да се подготви за отвъдния живот. Този диалог може да бъде разглеждан както като подкрепящ политическата философия, така и като нейна антитеза: следвайки основната аксиома за реда и доброто разделение на труда, практически се оказва, че подобен тип активност на философско изследване не може и не бива да бъде достойно на всеки един човек в държавата поради простата причина, че ще се наруши балансът в пропорционалната структура. Необходимостта и от трите съсловия изисква за себе си пирамидално разпределение в името на оптимума, на ефикасността, която се изразява и в самата справедливост. Това разбъркване на делото, присъщо за разумното в душите на всеки, следва да води със себе си упадък, за който стана въпрос в предната глава, а именно стигането до положение на тирания.

Въпреки че темата за гнева не е основният фокус в тези три примера, можем да заключим, че в неполитическото си творчество Платон оставя доза противоречие не към своята цялостна система за реда, а към универсалността на отношението към гнева. По-точно: политическите му диалози – „Държавата“ и „Законо“ – защитават всеобщо валидна структура, която би следвало да се разглежда като диалогично изграждане на формат, бил той идеален или реален, който да демонстрира как гневът в неговите теоретически и практически положения се допълва към една представа за фундамент, който може да бъде следван от всяка една прослойка с цел нейното оцеляване като част от цялото. Проблемът при тези примери съществува в неуниверсалната приложимост на тяхното съдържателно отношение към природата на гнева и мястото ѝ в реда: Ако всеки има достъп до това активно да регулира своето гневливо начало с цел душевна трансценденталност през мъдрост ще се окаже, че всички следва да подхождат философски. Това би подкопало теоретичната основа, установена от стриктно йерархизираната политическа система, която Платон обвързва с необходимостта от съсловия, от различни душевни начала, нарушавайки по този начин толкова важното за реда непротиворечие.

II. Аристотел

II.1. Гневът като проблем на практическата философия

В тази част следва да се разгледат разминаванията в принципите по отношение на обвързаността на гнева с цялостните системи на двамата философи, респективно Платон и Аристотел. Първа и втора Глава на първата част от това изложение имаха за цел да онагледят и представят вижданията, сведени в аксиоми от страна на Платон, не само по отношение на гнева, а и на неговата фундаментална основа, върху която той се оказва просто един от три елемента, намиращи се в изграждащата композиция (предимно) на политическата философия. Нещо повече: трите начала са пряко обвързани с неговата метафизика, в чието ядро е идеята за душата заедно с всички нейни характеристики³⁹. Това следва да се разглежда като променено при Аристотел, било то благодарение на А) умишлена критика; Б) надграждане в различна посока; В) изконно различна фундаментална основа. Всичко това като допълнение не би било тематично адекватно да бъде побрано тук и съответно ще се наложи да се подходи по един по-релевантен спрямо темата начин, а именно: като първоначално изложим смяната на подхода по отношение на теоретичната основа, върху която Аристотел дискутира в своите текстове темата за гнева.

Нека започнем с кратък преговор на Платоновата експозиция по отношение на гнева: От момента на сътворяването (на света) Богът творец е привел материята в някакъв ред и това следва аксиоматично да се смята за правилния начин за функциониране на всяко едно нещо на всяко едно ниво. Поради ефикасността на зададения старт чрез подредбата, която идва от изконния в самото сътворение ред, следва да се разбере, че всяко неподредено нещо не би могло да бъде ефикасно съществуващо (оптимално съществуващо) и оттам – добро, ако не подражава на принципа на подредеността. Благодарение на това се получава имитация на всяко едно микрониво спрямо неговото по-голямо и именно това е определящо за възгледите на Платон в неговата философия. Изходната точка за човека, кулминираща в политическата му философия, се състои в това самият човек да може да възприема и възпроизвежда концепцията за ред и да бъде в сходство с доброто в сътворението на Демиурга, като добре функционираща част от

³⁹ Бояджиев 2022, с. 124.

него. Предпоставките за това са в различията между хората, и по-точно: в техните душевни начала. Това неравно по своя произход положение изисква някаква форма на подредба, която да се счете като максимално ефикасна за всеки един индивид, който доброволно да желае да бъде част от осъществения ред на земята. Чрез утилизацията на неговата душевна особеност в изграждането на система, която да компенсира и допълва всички чрез техните особености, Платон утвърждава фундамента на теорията си за идеалната държава, в която гневливостта като изява на едно от трите душевни начала би могла да служи за поддържането на реда в един редуциран по обем модел, който от своя страна да имитира подредеността на сътворението. Допълнително към това Платон надгражда своето отношение към темата за гнева и в разглеждането си на законодателството: Ако темата за идеалната държава може да се счете като утопично предложение, базирано на реалистични понятийни предпоставки, то проблемът за гнева е една от тях в контекст на това, че представлява реална опасност за сриването както на идеала за държава, така и за действителната такава и нейните закони. И в двата случая ситуацията се нуждае от утилизация и/или негация на гнева по един или друг начин и оттам се появява обвързаност на гнева с ефикасността на съществуващото в реда. Обосновката на Платон до голяма степен навлиза в рамките на това как той в своята теоретична предзададеност да послужи практически в удържането и баланса на системите на държавността. Отговорът в този контекст се намира в удържането на справедливостта, която е изразена в спазването на йерархичността и на законодателството. Като частен пример на (дилектическо) йерархизиране по отношение на гнева може да се посочи и това, че в „Закони“ (Lg.IX.864a-c) Платон разделя убийствата на непредоумишлено и умишлено и в контекста на първото той включва гнева и неговата спонтанност, която може да оправдае убийството по време на разгневяване и то трябва да се наказва по-леко от планираното и умишлено престъпление⁴⁰.

И така, става ясно, че върху космогоничната и метафизичната представа за ред се корени Платоновата утилизация в концепциите му за политическа философия (най-експлицитно разглеждащите темата за гнева). Концепцията за ред и имплементираната в нея позиция за гнева не са само на политическо ниво при Аристотел. Както беше

⁴⁰ За този откъс вж. и Woozley. „Plato on Killing in Anger“. – *The Philosophical Quarterly*, 1972. Авторът предлага основно филологически анализ на лексиката за „не/предоумишлен“ акт, без да коментира по-подробно природата на гнева; Богданов, „Платоновите *Закони*“..., 2006, с. 4. Богданов отнася типологията убийствата, на това от гняв, към „спекулативната системност“, характерна на моменти за Платон.

посочено по-горе в текста, причините за различията ще бъдат обект на разглеждане по отношение на темата за гнева, но това, което трябва още отначало да се спомене, е, че мястото на гнева при Стагирит е предимно и основно в неговата практическа философия. Може да се каже, че основата, върху която е изградено разбирането му за гнева, е до голяма степен резултат от надграждане спрямо системата на неговия учител, но не могат да се отрекат допълненията, които той прави в изместването на центъра към праксиса⁴¹ спрямо това разбиране за гнева. Ако за Платон тематиката за гнева е изконно продължение на концепцията за ред, или по-точно: неговото удържане на ниво цивилизованост чрез йерархизирано общество, то за Аристотел практическата философия съдържа до голяма степен обяснение в самата себе си по отношение на това как да се разбира и какво да се прави с гнева.

Пръв пример за това могат да бъдат самите понятия, които се използват в двете отделни школи на мисълта: Стандартно за речника на Платоновата философия е гневът да бъде назован с понятието θυμός, което се свързва предимно с нрава, жизнеността и душевността⁴². Това би следвало да се счете като пряка референция към неговата философска система, обвързваща се максимално тясно с концепцията за душата. Именно възприятието за гнева като тласък от желание и към нещо желано, било то добро или зло, се открива в разбиранията за трите начала на душата. Тази изконна на душата способност да желае е теоретичният фундамент, който се надгражда практически чрез закони и образование. При Аристотел доминиращото понятие за гняв е ὀργή, което е обвързано предимно с настроението, страстта и импулсивността⁴³. В това понятие не липсва и препратката с дадено душевното разположение⁴⁴, но конотацията е много по-ориентирана към подразбиране на природно състояние, обикновено породено поради дадени обстоятелства или негативни черти в характера, което се различава значително от винаги присъщия нрав и неговите пропорционални вариации при понятийния апарат на Платон.

След като се установи разликата между понятийните основи, които служат не само за рефериране към гнева, а и за това да му се придаде желаният или характерният за школата контекст, следва да се обсъди мястото на гнева в разбиранията на Аристотел.

⁴¹ Както посочва Герджиков в бележките си към „Политика“: „Като термин πρᾶξις у Аристотел не е просто действие, а съзнателна човешка постъпка, имаща за цел самата себе си.“ – Аристотел, „Политика“, 1995, с. 251 (към Pol. I.4.1253b-1254a).

⁴² LSJ, p. 1856; Ср. Brandwood, “Word Index to Plato”, 1976, S.V.

⁴³ LSJ, p. 2767.

⁴⁴ СГБР, с. 474.

Като изходна позиция за това могат да бъдат взети диалозите на неговия учител и отношението му към тях. По-точно: отявленото несъгласие на Аристотел с политическите възгледи на Платон⁴⁵ следва да създаде и разгърне негова лична концепция за държавността, която, разбира се, има свои основания, разположени далеч от митическото начало на учителя му. Това не засяга толкова тази тема, но е достатъчно да се разбере, че основополагащата структура е различна.

По-нататък може да се направи разглеждане на самата природа на гнева: Ако се върнем назад в първа част бихме установили, че до голяма степен Платон възприема гнева като потенциално опасна и разрушителна емоция, която възниква от чувство за несправедливост или като резултат от и проводник на разпад. Нещо повече: той дискутира в своите диалози предимно две системи, които да контрират и утилизират този изконно хаотичен елемент – гнева, поставяйки му рамки както на действие, така и на противодействие. Обвързаността на концепцията за гнева с философската система на Платон е преминала границата на практическата философия и като основен аргумент за това е, че „Закони“ се приема да бъде продължение на „Държавата“. Само оттук следва да се заключи, че систематичният алгоритъм, през който се разглежда проблематиката за гнева, е бил основан през митологично въведение и теоретическа разгърнатост от понятийна абстрактност към действителност (първо в идеалната държава и после като нагаждане през реалното законодателство). Това подкрепя позицията, която по-горе бе изложена, че при Платон практическото настъпва след и върху теоретическото, което се е затвърдило понятийно като част от базисна система. Решаващият момент в това положение и по-точно: резултатът, който се цели, е в това да се спазва и удържа справедливостта. Теоретичната основа и практическото ѝ надграждане и в двата случая (идеална държава и реално законодателство) следват удържане на реда и превенция на неговия упадък. С този срыв несправедливостта ще разруши реда и ще доведе до страдание из обществените прослойки (извратени форми на управление и беззаконие). Отношението на Аристотел към темата за гнева се различава от тази на Платон по простата причина, че липсва предзададено отношение към неговата теоретика и произход. При Стагирит не се наблюдава положение, което да се базира на имитация спрямо някакво съвършено балансирано отношение между пластове на сътворението. С други думи: до голяма степен е снето апокалиптичното в това гневът да „се отприщи“ и неговата деструктивност да се окаже пагубна за цялата маса хора. Държавното при

⁴⁵ Вж. Ръсел, Б., цит. съч., с. 282.

Аристотел не е нещо, което се формира по договореност, съставена от различни по душевни характеристики хора. Напротив, в своята „Политика“ Аристотел разглежда появата на държавността от най-малката единица към най-голямата: От семейство на мъж и жена, през семейна колония-село, чак до самодостатъчната общност на държавата (Pol.I.1252b)⁴⁶. Това рационализирано разглеждане на държавното е базирано в практическо отношение към реалността за разлика от това на Платон, където структурата теоретически обосновано предхожда практиката, която се явява нейна имитация. От тази разлика следва да се заключи, че Аристотел вижда гнева много повече като нещо естествено и незастрашително/неуважително по отношение на някакво макрониво (поради липсата на такова ниво в контекст извън този на практическата философия). В неговото творчество гневът може да се счете за естествен/общовалиден по качество в света на човека, макар и това да не отрича потенциалната му разрушителност. Аристотел е наясно с тази негова характеристика, но тя не следва да се разглежда като недопустим риск за едно общество.

За да се разбере позицията му, застъпваща мястото на гнева като проблем на практиката, трябва да се отбележи следното: Аристотел разделя цялата философия на три дяла (теоретическа, практическа и поетическа, към която принадлежи и реторическата)⁴⁷. Темата за гнева се засяга предимно в практическата и поетическата част от неговото творчество: в етиката, политиката и реториката. Тук веднага може да се направи препратката към неговия учител, в чиито диалози се наблюдава също отношение към конкретната тематика през спектъра на тези философски отрасли: В последната глава на първа част бе демонстрирано как реториката има пряко отношение към гнева, но това, което трябва съзнателно да се допълни е, че контекстът не е фокусиран само върху него. Дори нещо повече: темите в диалозите са предимно с епистемологичен характер, без значение от това, че засягат или минават покрай конкретиката на гнева. Целта на примерните диалози беше да покажат как има едно завръщане към теоретичната основа, от която произхожда цялото отношение към гневливостта и макар тя да е в пряка релация с проблематики, засягащи етика, политика и реторика, отново се демонстрира диалектичното в това да се рафинира позицията на Платоновата философия към реда, към предзададеното. Елиминирането на това предварително устройство показва как позицията на Аристотел е изчистена от теоретични предпоставки, които реферират нещо

⁴⁶ Цитира се, тук и нататък, превът на „Политика“ на Анастас Герджиков, 1995, с. 4-5.

⁴⁷ Вж. бележките на Герджиков в Аристотел, „Политика“, 1995, с. 247.

различно от инструментална употреба на философски отрасли (в случая на Платон е чрез диалози), необходими да поддържат и рафинират предпоставеното.

При изчистването на реферативни предпоставки, практическата философия на Аристотел може да се разглежда като само-оправдаваща и само-подразбираща се при разглеждането на темата за гнева. Дори може да се счете, че контекстът по отношение на реактивността на гнева е променен. Ако Платон демонстрира в своята политическа философия йерархично отношение към проблематиката за гнева, породена благодарение на неговата деструктивност към реда, който може да се интерпретира на микро-ниво само от дадено съсловие (философи – управници или законодатели – управници), то Аристотел, след като е елиминирал тази тясна обвързаност с предварителното, поставя гнева като проблем на индивида и това как той реагира на няколко нива на базата на тази емоция. Изместеният център от теоретика към практика на Аристотел води със себе си нещо, което в този случай остава присъщо и за собствената му система: отношението между нивата. Ако за Платон то е как всяко следващо по-нисше ниво на сътворението диктува реда едно през друго като добре смазана машина, възплъщаваща космическо непротиворечие, то Аристотел отнася концепцията не към репликация на някакво теоретично устройство, а напротив: гневът започва да се разглежда в различна контекстуална скала по отношение на нивата. Те престават да бъдат предзададени и единствено и само обосновани на теория, като в този случай представляват отделни единици и мащаби на социалното. Благодарение на това Аристотел систематизира отношението на микро-макро равнище в три нива: държавно (политика), общностно (реторика) и (между)личностно (етика). Тази промяна е именно тласъкът към разглеждането на гнева като проблем на практическото, а не толкова на теоретическото.

В следващите три глави ще стане въпрос как точно и къде Аристотел подхожда чрез своите разбирания към мястото, функцията и утилизацията на гнева. Подходът ще бъде разгледан в подредба, която е пригодена да обхване последователността на преминаването от макро- към микро-ниво, по подобие на онагледеното положение при Платон, изложено в първите две глави на първа част от това тематично изследване.

II.2. Ролята на гнева в политическото дело

Разглеждането на една система като цялост, особено когато неин предмет е фрагментарно описване в отделни казуси на даден елемент (в този случай гнева), изисква

предварително структуриране или създаването и извеждането по сходство при предварително зададен патент. В случая на това тематично изследване, алгоритъмът е предзададен и ще бъде изпълнен по подобие на своята първа част: Ако политическата философия на Платон имаше – в този контекст – нужда от предварителни глави за обяснение на предпоставките, които онагледяват проблематиката за гнева, то тук самоцелното разглеждане не ще остане като нещо, което е лишено от своето макро-ниво. Както бе обяснено в предишната глава, Аристотел не обвързва гнева със систематична и до голяма степен апокалиптична предпоставка, която в своето неспазване или нарушение би довела до верижен упадък на всяко едно равнище. Може да се твърди, че донякъде съществува реципрочност в контекста на баланс и по-точно: разпадът на отделното ниво не повлича остатъка от съществуващото със себе си, а обрича само своята сфера на действие. Разгледани по подобен начин, тематичните възли, засягащи проблематиката за гнева, могат да се обособят в следната макро към микро градация: държава, общност и личност. Благодарение на тази експлицитно изложена предпоставка е възможно адекватното разгръщане на проблематиката за гнева при Аристотел.

Като започва от най-общото и се преминава към частното по отношение на детайлите, а в този случай и на нивата, отговарящи на темата, се получава стартът, който онагледява най-разгърнатата теоретика и практика на гнева: политическата философия на Аристотел. По подобие на своя учител, основата за следната концепция би следвало да се разгледа в своята цялостна проявеност:

ἡ δ' ἐκ πλείονων κομῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὕσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.

Съставената пък от няколко села завършена общност е държава, която, така да се каже, вече е достигнала предела на пълната самодостатъчност и е възникнала заради съхранението на живота, но съществува, за да може да се живее добре (Pol.I.1252b)⁴⁸.

По-рано вече бе установено, че по подобие на Платон, фундаментът, който може дори да се счете за аксиома, се превръща в основна закономерност в макронивото при разглеждането на темата за гнева и при Аристотел. В този случай фокусът е отклонен не към запазването на някакъв външен и всеобщ ред, а най-обикновен аргумент в полза на доброто живеене. Интересното е, че подтемата за ефикасността остава и в системата на Аристотел и в този смисъл, макар и да няма външни предпоставки по отношение на

⁴⁸ Аристотел, „Политика“, 1995, с. 5.

изпълнението разбиранията за гнева, това как се изпълняват и до колко мерките могат да се сметат за годни/ефикасни се запазва. Все пак една система следва да не поражда противоречия в себе си. Самото постигане на ефикасност в предела на нивото, за което отговаря, се превръща в самоцел на съществуването, а в този случай на доброто живеене.

διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἢ δὲ φύσις τέλος ἐστίν: οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαιμέν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον:

Затова и всяка държава е по природа, щом и първите общности са по природа. Държавата е тяхното завършено състояние, а природата на всяко нещо е неговото завършено състояние — каквото е всяко нещо, след като е завършено развитието му, това наричаме негова природа, например природата на човека, на коня, на семейството. Освен това целта и завършеното състояние са най-доброто, а самодостатъчността е и завършено състояние, и най-доброто (Pol. I.1252b)⁴⁹.

Тук липсва предзададеност на реда и тя е заменена с теоретика, гласяща оптимално природно състояние, което се достига в пика на развитието и ефикасността в задържането на това оптимално положение. Така, за разлика от договорката за постигане на реда при Платон, фокусът се измества към максимално разрасналата се чрез натрупването на общности маса от хора и ефикасното ѝ удържане на това положение.

ἢ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον. ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος: ὥσπερ καὶ ὁ ὕφ' Ὀμήρου λοιδορηθεὶς “ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος:” ἅμα γὰρ φύσει τοιοῦτος καὶ πολέμου ἐπιθυμητής, ἅτε περ ἄζυξ ὢν ὥσπερ ἐν πεττοῖς.

Оттук става ясно, че държавата спада към естествените неща и че човекът е обществено същество по природа, и че който живее извън държавата поради природата си, а не по силата на обстоятелствата или стои по-долу, или превъзхожда обикновения човек. Такъв е порицаваният от Омир: „беззаконен, бездомен, напълно безроден“. Такъв човек е същевременно по природа войнолюбив, понеже е изолиран както при играта на „дама“ (Pol. I.1253a)⁵⁰.

⁴⁹ Пак, там с. 4.

⁵⁰ Пак, там с. 5.

Първият аргумент, който можем да посочим в контекста на гнева, е това, че при липса на обвързаност с общественото на човек му се приписват характеристики на примитивизъм, който по подобие на Платоновата дефиниция може да се разглежда и като необуздан животински гняв. И тъй като човекът трябва да се разглежда като социално същество, на база наличието обединителен фактор – в този случай държавата/полисът – трябва да се заключи, че опазването на социалното, на цялостното е сходно с концепцията за ред при Платон. Нещо повече: разглеждането на йерархията и нейното запазване като единствена правилна структура на държавна уредба не е подложено на верижен апокалиптичен разпад, започващ от нея. Това, което трябва да стане ясно, е, че регулацията на социума (и оттам на реда) при Платон е отговорност само и единствено на управляващата класа от философи. При Аристотел центърът за регулация по отношение на властовото разпределение остава в ръцете на управляващите, но не напълно. Грижата за полиса е функция на всеки не само в разделението на труда, но и в автономията му по принадлежното отношение на собствените му страсти. Това ще се разгледа по-късно в главата, обхващаща етиката на Аристотел. Няма нужда от централно определяни (от философите управници или законодателите) системи за регулация, включващи в този контекст проблема за гнева, а едно общовалидно положение по отношение на грижата за обществото и неговата естествена принадлежност към природния ред, въплътен в ефикасност, и когато една държава се разпада, то с нея не рухва цялото човечество, а това може да се разглежда като проблем, ограничен до дадена общностна структура (това не е хюбрис към сътворението, а просто частен разпад).

Тъй като Аристотел олицетворява държавността в тяло, грижата за него е грижа към отделните негови части. По сходство с Платон, упадъкът в частичното е упадък в цялото, с разликата, че това се отнася не до обществени прослойки от разделен труд, а на дадена извадка от обществото, била тя от няколко или много индивиди. И тъй като грижата трябва да се осъществи с някакви средства, такива се явяват разума и добродетелта.

φύσει μὲν οὖν ἡ ὀρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν: ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζώων ὁ ἄνθρωπος ἐστίν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χεῖριστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὄπλα: ὁ δὲ ἄνθρωπος ὄπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τάναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριότατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χεῖριστον. ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν: ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις.

И тъй, ясно е, че държавата е и по природа, и по-висша от всеки отделен човек. Щом никой не може да задоволява потребностите си сам, ако бъде отделен от другите, значи всеки се отнася към държавата както частта към цялото. Който не може да живее общностно или не се нуждае от нищо поради способността си да задоволява сам потребностите си, не е част от държавата, така че е или животно, или бог. Всъщност обаче във всички има по природа стремеж към такава общност и който първи я е създал, е сторил най-голямо добро, защото както завършеният човек е най-доброто от живите същества, така е най-лошото от всички, когато е изолиран от закон и право. Най-опасна е снабдената с оръдия несправедливост. Човек е по природа снабден с оръдия — разум и добродетел, но може да ги използва отлично и за обратното. Затова човек, лишен от добродетел, е най-нечестивото и диво същество и най-долното по сладострастие и лакомия. А справедливостта е обществено явление, защото правото е редът на политическата общност, а право е мерилото за това, кое е справедливо и кое не (Pol. I.1253a)⁵¹.

При липса на „тонус“ за поддръжката на държавното, се наблюдава упадък в системата на това природната ефикасност в самата общественост да ерозира поради липса на цел, а именно явяваща се в лицето на справедливостта. Тя няма да бъде сама по себе си разглеждана в това тематично разгръщане, но регулацията на гнева в обществото е до голяма степен обвързана с положението то да не се превръща в несправедливо и оттам разпадащо се. Разумът и оттам добродетелта би следвало да надделяват върху примитивното у човека, за да се избегне несправедливото, което може да се интерпретира в контекста на конкретната държавна теория и като противоестественно. Култивацията към разума и оттам към добродетелите има особен характер в политическата философия на Аристотел. Ако Платон бе разпределил труда и чрез него обществото, то Аристотел прави делението между свободния и роба:

βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν, τὰ δ' ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα πρὸς τὰς τοιαύτας ἐργασίας, ἀλλὰ χρήσιμα πρὸς πολιτικὸν βίον (οὗτος δὲ καὶ γίνεται διηρημένος εἰς τε τὴν πολεμικὴν χρεῖαν καὶ τὴν εἰρηνικὴν)

Природата се стреми да направи различни и телата на робите и свободните – едните силни, с оглед на необходимостта от употребата им, другите – изправени и не годни за подобен

⁵¹ Пак там, с. 5-6.

род дейност, но полезни за обществения живот (а той се дели на дейност във време на война и дейност в мирно време) (Pol. I.1254b)⁵².

Този казус загатва, че както при Платон едни са по-годни за гняв, тук следва да се наблюдава същото разделение. Аристотел намеква, че тялото (в следствие на конкретна добродетел) на роба, като по-неразбиращ и по-примитивен е съответно по-гневливо, което го прави по-пригодено ако не за война, то за бунт. Тук може само да се онагледя, че, по сходство със своя учител, Аристотел възприема примитивното, или природно предзададеното към гневливост, като имащо място в обществото, в реда тъй, както кучето служи на стопанина, а робът е продължение на тялото на своя господар. Този начин на разсъждение продължава и във въпроса за добродетелта и дали тя е свойствена и за двете страни, респективно господарската и робската. Аристотел ги разделя според душата, което, макар и фундаментално променено е директно иззето от системата на Платон, а техните добродетели разделя на два вида: на разумна (господарска, която е сходна с тази на управниците при Платон, каквито в случая са и господарите спрямо робите) и неразумна част (подчинена, но разбираща основни положения, както при обучените от управниците съсловия при Платон).

Редът на подчинение, и съответно отделните проявяващи гневливост, не се изчерпва само с робите, а и с други подчинени и не напълно разумни:

καὶ τοῦτο εὐθὺς ὑφίηται τὰ περὶ τὴν ψυχὴν: ἐν ταύτῃ γὰρ ἐστὶ φύσει τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον, ὡν ἑτέραν φαμὲν εἶναι ἀρετὴν, οἷον τοῦ λόγον ἔχοντος καὶ τοῦ ἀλόγου. δῆλον τοίνυν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὥστε φύσει πλείω τὰ ἄρχοντα καὶ ἀρχόμενα. ἄλλον γὰρ τρόπον τὸ ἐλεύθερον τοῦ δούλου ἄρχει καὶ τὸ ἄρρεν τοῦ θήλεος καὶ ἀνὴρ παιδός, καὶ πᾶσιν ἐνυπάρχει μὲν τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἐνυπάρχει διαφερόντως. ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ' ἀτελής.

Това се вижда веднага при душата. В нея има по природа една управляваща част и една подчиняваща се част, които според нас имат два различни вида добродетел, а именно добродетелта на разумната част и добродетелта на неразумната. Ясно е, че по същия начин стоят нещата и в другите случаи, така че по природа има много видове управляващи и подчинени – по различен начин управлява свободният роба, мъжът – жената, и възрастният – детето. У всички тях са налице частите на душата, но по различен начин^{бб}. Робът е напълно

⁵² Пак там, с. 9-10.

лишен от възможността да взема решения, жената я има, но в слаба степен, а детето я има, но още неразвита (Pol. I.1260a)⁵³.

Това разделение предполага степени на изпълнение по отношение на ефикасността. С други думи: храбростта у господаря, като утилизация на гнева, следва да се разглежда като най-развита добродетел в сравнение със съдържащата се такава, която с по-ниските нива на разум се оказва не само като недостатъчна в сравнение с господарската, а и служеща на управляващата храброст.

По отношение на запазването на държавата чрез утилизация на добродетелите гневът има място като пример в творчеството и на Аристотел:

πρὸς γὰρ μέρος ἀρετῆς ἢ πᾶσα σύνταξις τῶν νόμων ἐστί, τὴν πολεμικὴν: αὕτη γὰρ χρησίμη πρὸς τὸ κρατεῖν. τοιγαροῦν ἐσφύζοντο μὲν πολεμοῦντες, ἀπόλλυντο δὲ ἄρξαντες διὰ τὸ μὴ ἐπίστασθαι σχολάζειν μηδὲ ἡσκηκέσαι μηδεμίαν ἄσκησιν ἑτέραν κυριωτέραν τῆς πολεμικῆς.

Цялата организация на спартанските закони е насочена към развитие на една-единствена част от добродетелта – воинската, защото тя помага да побеждаваш. Затова те оцеляха, докато се сражаваха, но започнаха да упадат, когато вече бяха хегемони, понеже не се спираха да починат и не се бяха упражнявали в никакво по-висше занимание освен във военното дело (Pol. II.1271b)⁵⁴.

Тук се наблюдава почти напълно сходство във възгледите на философите, но разликата настъпва в прехода към крайния резултат: Ако Платон разглежда мястото на гнева като винаги налично в държавната уредба, без нейния вид да бъде от значение, то Аристотел онаглеждава подобно положение, но то бива придружено с примери, които се различават от привидни теоретични закономерности (извращаването на държавата и нейният постоянен упадък). Стагирит ясно посочва как една система може да пропадне в момента, в който управлението се из земе от гневливите и войнствените. По сходен начин Платон описва и прехода от аристокрация в тимокрация като завършената фаза на държавния разпад се оглавява от тиранията. Тук, както по-рано бе казано, апокалиптичното по отношение на теоретиката липсва и практическите фактори на гневливостта демонстрират ясно, че упадъкът може да настъпи и приключи в една фаза, която не е необходимо да бъде преходна, а окончателна. Нещо повече: този казус се

⁵³ Пак там, с. 22-23.

⁵⁴ Пак там с. 52.

разглежда и нататък в „Политика“ като проблем на пропорциите. Отново по сходство със своя учител Аристотел разбира проблемите на гнева като такива на пропорционалните проявления в обществото. Политията, която Аристотел вижда като управление на мнозинство от подчиняващи се на закона, е в криза по отношение на своето разпределение на добродетелите:

ὅταν δὲ τὸ πλῆθος πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύηται συμφέρον, καλεῖται τὸ κοινὸν ὄνομα πασῶν τῶν πολιτειῶν, πολιτεία. (συμβαίνει δ' εὐλόγως: ἕνα μὲν γὰρ διαφέρειν κατ' ἀρετὴν ἢ ὀλίγους ἐνδέχεται, πλείους δ' ἤδη χαλεπὸν ἠκριβῶσθαι πρὸς πᾶσαν ἀρετὴν, ἀλλὰ μάλιστα τὴν πολεμικὴν: αὕτη γὰρ ἐν πλῆθει γίγνεται: διόπερ κατὰ ταύτην τὴν πολιτείαν κυριώτατον τὸ προπολεμοῦν καὶ μετέχουσιν αὐτῆς οἱ κεκτημένοι τὰ ὄπλα.)

В случай пък че мнозинството участва активно в управлението в името на общополезното, то това държавно устройство се нарича с общото име на всички държавни устройства – полития, и то с основание – един или малцина могат да се отличават по добродетел, но за мнозинството вече е трудно да притежава съвсем цялата добродетел, а се ограничава най-вече до воинската. Тя е налице в множеството. Затова в такова държавно устройство са на власт най-вече военните и в него участват тези, които притежават оръжие (Pol. III.1279a-b)⁵⁵.

Това потвърждава положението, в което годните да управляват са относително малко, било то на базата на душевното начало или на дадена добродетел. Оказва се, че съществува следната опасност за тези, които превъзхождат останалите по добродетел: Аристотел, както своя учител, разглежда законодателството през призмата на управата. Макар и това да не е най-важното в тази тема, съществува казус, в който най-добродетелните като пропорционално проявление да бъдат олицетворение на самия закон. Това, разбира се, не е нещо особено различно от Платоновата система на йерархията, при която управниците-философи изпълняват своята длъжност на база своята душевна предзададеност (тази на разума). Преломът между двете позиции, обаче, се появява в следното: Аристотел приема за напълно нормално тези, които са по-добродетелни от останалите, да се ползват, като по природа, с повече от всичко в държавата, а най-изявените по добродетел да олицетворяват закона. Такива хора в това свое качество биха могли да извратят управлението, но Аристотел набляга на това, че самата количествена и качествена добродетел им го отрича като възможност.

⁵⁵ Пак там, с. 74-75.

Проблематичността в този казус е, че изискването към подчинение, доброволна служба и подражание спрямо най-добродетелните наемква за формално прикрит, но отразен в закона гняв към тях от страна на демократично устроените общества. Непристойно е към такива морално извисени хора да се изисква равноправие спрямо останалите защото те са по природа повече. Това, разбира се, се разглежда като функция на извратеното управление на демокрацията, но демонстрира как на практика общностите без стриктна йерархия антагонизират най-доброто сред тях и в този контекст, при вече споменатия като доминантна проява гняв, методиката на гонение чрез остракизъм се счита за адекватна утилизация на гнева.

εἰ δέ τις ἔστιν εἷς τοσοῦτον διαφέρων κατ' ἀρετῆς ὑπερβολήν, ἢ πλείους μὲν ἐνὸς μὴ μέντοι δυνατοὶ πλήρωμα παρασχέσθαι πόλεως, ὅστε μὴ συμβλητὴν εἶναι τὴν τῶν ἄλλων ἀρετὴν πάντων μηδὲ τὴν δύναμιν αὐτῶν τὴν πολιτικὴν πρὸς τὴν ἐκείνων, εἰ πλείους, εἰ δ' εἷς, τὴν ἐκείνου μόνον, οὐκέτι θετέον τούτους μέρος πόλεως: ἀδικήσονται γὰρ ἀξιούμενοι τῶν ἴσων, ἄνισοι τοσοῦτον κατ' ἀρετὴν ὄντες καὶ τὴν πολιτικὴν δύναμιν: ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον.

Ако обаче има някой или неколцина – повече от един, обаче недостатъчно да съставят населението на една държава – които превъзхождат до такава степен останалите по добродетел, че добродетелта на всички останали и политическото им умение да са несравними с добродетелта и политическото умение на тези хора (ако са повече от един) или на този човек (ако е само един), то тогава вече не може да се твърди, че тези отлични мъже са част от държавата. Те ще бъдат онеправдани, ако им се признаят само равни права с останалите, макар че толкова ги превъзхождат по добродетел и политическо умение. Един такъв човек сигурно ще бъде като бог между хората (Pol. III.1284a)⁵⁶.

Макар че масовото проявление на гняв под формата на доминантна добродетел у множеството се разглежда като негатив, Аристотел демонстрира и позитивното отношение на същата тази „количествена качественост“:

ἔτι μᾶλλον ἀδιάφθορον τὸ πολὺ – καθάπερ ὕδωρ τὸ πλεῖον, οὕτω καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὀλίγων ἀδιαφθορώτερον: τοῦ δ' ἐνὸς ὑπ' ὀργῆς κρατηθέντος ἢ τινος ἑτέρου πάθους τοιούτου ἀναγκαῖον διεφθάρθαι τὴν κρίσιν, ἐκεῖ δ' ἔργον ἅμα πάντας ὀργισθῆναι καὶ ἀμαρτεῖν. ἔστω δὲ τὸ πλῆθος οἱ ἐλεύθεροι, μηδὲν παρὰ τὸν νόμον πράττοντες ἀλλ' ἢ περὶ ὧν ἐκλείπειν ἀναγκαῖον αὐτόν.

Освен това големият брой хора по-трудно може да бъде покварен. Както едно голямо количество вода, така и множеството хора се развалят по-трудно от малкото. Когато някой

⁵⁶ Пак там, с. 87.

бъде обхванат от гняв или някаква друга подобна страст, неизбежно се влошава и способността му за преценка, докато в другия случай е трудно всички едновременно да се разгневят и сгрешат. Но то ва множество трябва да се състои от свободни, които не правят нищо противозаконно освен там, където законът неизбежно пропуска нещо (Pol. III.1286a)⁵⁷.

Тук той удържа на уговорката, че рационалното е пригодно за този, който не е роб по природа. Утилизацията на гнева в този конкретен случай е пасивна: Макар и на теория гневливостта да бъде масово разпространена, практически обществото трудно може да попадне в положение на масова еуфория и оттам да окаже върху себе си някаква форма на щети.

В „Политика“ съществуват и последици от лоша държавна уредба: Както вече е известно преобладаващата маса от хора са ограничени по своята добродетелност до нивото на гневливостта и когато тази гневливост се изпусне извън контрол настава разпад. Тъй като причините за разпада в политическите структури са по скоро с юридически характер отколкото пряко свързани с темата за гнева, всички те могат да бъдат теоретически обвързани с лошо боравене по отношение аксиомата за иманентната гневливост на хората. Аристотел разглежда много на брой казуси, които практически задействат теоретически оправданата основа на гнева и оттам се получават индиректно проблемите, каузално обвързани с поддръжката на тази емоция: бунтове, преврати, социално и природно неравенство и пр. Дори отделните държавни устройства не са застраховани от разпад, генериран от омраза вътре в самото общество и неговите прослойки:

μόριον δέ τι τοῦ μίσους καὶ τὴν ὀργὴν δεῖ τιθέναι: τρόπον γάρ τινα τῶν αὐτῶν αἰτία γίνεται πράξεων. πολλάκις δὲ καὶ πρακτικώτερον τοῦ μίσους: συντονώτερον γὰρ ἐπιτίθενται διὰ τὸ μὴ χρῆσθαι λογισμῷ τὸ πάθος (μάλιστα δὲ συμβαίνει τοῖς θυμοῖς ἀκολουθεῖν διὰ τὴν ὕβριν, δι' ἣν αἰτίαν ἢ τε τῶν Πεισιστρατιδῶν κατελύθη τυραννὶς καὶ πολλὰ τῶν ἄλλων) , ἀλλὰ μᾶλλον τὸ μῖσος: ἢ μὲν γὰρ ὀργὴ μετὰ λύπης πάρεστιν, ὥστε οὐ ῥάδιον λογίζεσθαι, ἢ δ' ἔχθρα ἄνευ λύπης.

И гневът трябва да се смята за частен случай на омразата, защото в известен смисъл става причина за същите дела, а често подтиква към дела повече и от омразата. Обзетите от гняв нападат с още по-голямо усърдие, понеже афектите не се съобразяват с разума (най-често се случва хората да се поддават на страсти те поради обида – по тази причина била премахната и тиранията на Пизистратидите, и много други), а омразата използва повече

⁵⁷ Пак там, с. 93.

разума. Гневът е придружен от мъка, така че не преценява лесно, а омразата не съдържа мъка (Pol.V.1312b)⁵⁸.

Проблематиката на гнева демонстрира положение, което изисква неговата утилизация не само на индивидуално (подобно на годните за действие предимно с тялото си), но и на масово такова. Това потвърждава обвързаността между отделните нива (макро- към микро-), но и друга такава връзка, сведена до устойчивите единици, изграждащи държавата. Липсата на правилна утилизация спрямо практическите последствия от гнева не биха могли да разрушат фундамента на държавата, но биха могли систематично да подменят нейната уредба, което от своя страна би могло да се счете като ущърб по отношение на природното положение на човешкия и между-човешкия ред.

ὄσῳ γὰρ ἂν ἐλάττων ἀπέχθεια ἐνῆ τοῖς πραττομένοις, τοσοῦτῳ μᾶλλον λήψονται τέλος αἱ πράξεις: τὸ μὲν οὖν τοὺς αὐτοὺς εἶναι τοὺς καταδικάσαντας καὶ πραττομένους ἀπέχθειαν ἔχει διπλῆν, τὸ δὲ περὶ πάντων τοὺς αὐτοὺς πολέμιους πᾶσιν ποιεῖ.

Колкото по-малко омразни са изпълнителите на съдебното решение, толкова по-лесно ще се осъществи изпълнението му. А това съдиите и изпълнителите да са едни и същи лица, поражда двойна омраза и ако едни и същи са отговорни за всичко, те ще станат врагове на всички (Pol.VI.1322a)⁵⁹.

Тук се наблюдава изпълняването на закона от страна на институционалното лице, както и как самата функция на регламентираното от закона удържане на реда в държавата стимулира негативизъм спрямо изпълнителите на подобни длъжности. Аристотел разглежда в този пример как естествената гневливост на хората може по най-естествен начин за една държавна дейност на регулация да се превърне в пасивен стимул за гневливото поведение, което от своя страна практически да доведе до конфликти и сблъсъци в обществото. Тезата за утилизацията на гнева и по-точно: неговата негация, или потискане, се явява в това рисковите и стимулиращите антагонизъм длъжности да бъдат максимално разпределени из между изпълнителите им. По този начин концентрацията на негативност ще бъде частично потушена поради причината, че колкото повече са обектите на омразата, толкова повече тя трудно може да се удържа и

⁵⁸ Пак там, с. 164.

⁵⁹ Пак там, с. 190.

расте до степен на ескалация. Тираниите в този контекст са обречени, защото е пределно ясно кое е единственото разпореждащо се максимално с властта лице. Като контра мярка за отлагането на своето падение, тиранинът поддържа конфликтност не към себе си в своята единичност, а между отделните прослойки на обществото на всяко едно негово ниво, крепейки по този начин своята позиция и власт във времето.

καὶ τὸ διαβάλλειν ἀλλήλοις καὶ συγκρούειν καὶ φίλους φίλοις καὶ τὸν δῆμον τοῖς γνωρίμοις καὶ τοῖς πλουσίοις ἑαυτοῖς.

Трябва и да скарва хората помежду им, и да насъсква приятели срещу приятели, народа срещу знатните и богатите помежду им (Pol.V.1313b)⁶⁰.

Аристотел разглежда казуса за управлението на една държавност като един естествено адаптиращ се към баланса процес. По-точно: утилизацията на гнева и евентуалните последствия от пропуските в неговата регулация водят до едно циклично реформатиране на една уредена общественост каквато е държавната.

διήρηται δὲ καὶ πᾶς ὁ βίος εἰς ἀσχολίαν καὶ σχολὴν καὶ εἰς πόλεμον καὶ εἰρήνην, καὶ τῶν πρακτῶν τὰ μὲν εἰς τὰ ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τὰ δὲ εἰς τὰ καλὰ. περὶ ὧν ἀνάγκη τὴν αὐτὴν αἵρεσιν εἶναι καὶ τοῖς τῆς ψυχῆς μέρεσι καὶ ταῖς πράξεσιν αὐτῶν, πόλεμον μὲν εἰρήνης χάριν, ἀσχολίαν δὲ σχολῆς, τὰ δ' ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τῶν καλῶν ἕνεκεν.

Всъщност целият живот се разделя на работа и свободно време, война и мир, а дейностите – на насочени към нужното и полезното и насочени към прекрасното. При тези двойки трябва да има същото разделение, както и при частите на душата и техните дейности: войната е в името на мира, работата – в името на свободното време, необходимото и полезното – в името на прекрасното (Pol.VII.1333a)⁶¹.

Цикличното регулиране, последвало от утилизацията на отделните душевни качества (в този случай и гнева), показва, че упадъкът, макар и да може да се прояви по един или друг начин, не води със себе си смут в някаква външно зададена система, а само в конкретни изолирани случаи, които се демонстрира, че отново се възобновяват към своя естествен/природен модус.

Като последен аргумент в контекста на гнева и неговото място в „Политика“ на Аристотел може да се счете припокриващата се негова позиция с тази на Платон за

⁶⁰ Пак там, с. 166.

⁶¹ Пак там, с. 219.

образованието и отношението му към гневливостта. По-точно: предметът на гимнастиката и неговата пряка релация с надграждането на гневливостта у учащите:

ἔστι δὲ τέτταρα σχεδὸν ἃ παιδεύειν εἰώθασι, γράμματα καὶ γυμναστικὴν καὶ μουσικὴν καὶ τέταρτον ἔνιοι γραφικὴν, τὴν μὲν γραμματικὴν καὶ γραφικὴν ὡς χρησίμους πρὸς τὸν βίον οὖσας καὶ πολυχρήστους, τὴν δὲ γυμναστικὴν ὡς συντείνουσιν πρὸς ἀνδρείαν:

Обикновено се преподават четири предмета: граматика, гимнастика, музика и понякога рисуване. Граматиката и рисуването се преподават, понеже се смятат за полезни в живота и приложими в много случаи, а гимнастиката – понеже развивала смелостта (Pol.VIII.1337b)⁶².

Проблематиката за съотношенията в учебния план на образованието е най-вероятно заимстван пряко от Платоновата политическа философия (III.410d), което може да послужи като потвърждение как една устойчива практика може да бъде използвана в различна теоретика (в този случай – различна философска система). Нейните крайности, обаче, се разглеждат като пагубни в същата степен, както и при Платон⁶³: в това, че прекаленото мъжество води до дивашко поведение и наблягането само на една добродетел, а не на някакво компенсирателно съотношение, изравняващо натрупващите се негативи от едностранно образование, довежда не до мъжество, а до нечовешко поведение:

νῦν μὲν οὖν αἱ μάλιστα δοκοῦσαι τῶν πόλεων ἐπιμελεῖσθαι τῶν παίδων αἱ μὲν ἀθλητικὴν ἔξιν ἐμποιοῦσι, λωβώμεναι τὰ τε εἶδη καὶ τὴν αὐξήσιν τῶν σωμάτων, οἱ δὲ Λάκωνες ταύτην μὲν οὐχ ἡμαρτον τὴν ἀμαρτίαν, θηριώδεις δ' ἀπεργάζονται τοῖς πόνοις, ὡς τοῦτο πρὸς ἀνδρείαν μάλιστα συμφέρον. καίτοι, καθάπερ εἴρηται πολλάκις, οὔτε πρὸς μίαν οὔτε πρὸς μάλιστα ταύτην βλέποντα ποιητέον τὴν ἐπιμέλειαν: εἰ δὲ καὶ πρὸς ταύτην, οὐδὲ τοῦτο ἐξευρίσκουσιν. οὔτε γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὔτε ἐπὶ τῶν ἐθνῶν ὀρώμεν τὴν ἀνδρείαν ἀκολουθοῦσαν τοῖς ἀγριωτάτοις, ἀλλὰ μᾶλλον τοῖς ἡμερωτέροις καὶ λεοντώδεσιν ἦθεσιν. πολλὰ δ' ἔστι τῶν ἐθνῶν ἃ πρὸς τὸ κτείνειν καὶ πρὸς τὴν ἀνθρωποφαγίαν εὐχερῶς ἔχει, καθάπερ τῶν περὶ τὸν Πόντον Ἀχαιοὶ τε καὶ Ἡνίοχοι καὶ τῶν ἡπειρωτικῶν ἐθνῶν ἕτερα, τὰ μὲν ὁμοίως τούτοις τὰ δὲ μᾶλλον, ἃ ληστρικὰ μὲν ἔστιν, ἀνδρείας δ' οὐ μετελήφασιν.

Днес някои от държавите, за които се смята, че полагат най-големи грижи за децата, се стремят да изградят у тях атлетическа физика и така увреждат външния вид и растежа на тялото. Спартанците не са допуснали тази грешка, но с тежките упражнения правят

⁶² Пак там, с. 232 – 233.

⁶³ Този въпрос е разгледан и коментирани в I.3. на тази работа на с. 24.

децата като диви животни, понеже това било най-полезно за развитие на мъжеството. А както често казахме, не трябва децата да се възпитават само в една добродетел, нито да се възпитават преди всичко в мъжество. И дори да трябва да се възпитават в мъжество, по този начин те не го постигат. Нито при другите живи същества, нито при племената откриваме мъжеството у най-дивите, а по-скоро у по-кротките и тези с лъвски нрав. Има много племена, като например ахейците и хениохите около Понта и други племена от живеещите навътре в Мала Азия, които са склонни към убийство и човекоядство— едни в същата степен като изброените, други — още повече, но покрай разбойничеството си не са станали смели (Pol.VIII.1338b)⁶⁴.

По отношение на образованието се наблюдава и другият любопитен момент, който отново се споменава като опасение за провокация на гняв и при Платон: Музиката може да стимулира поведение, което би могло да се окаже като потенциална опасност, което бе изведено като аргумент в предната част на това тематично разгръщане, а именно примера от „Закони“⁶⁵, споменаващ за регулацията на музиката в публичните места с цел отбягването на ситуации, които биха довели до рискова масова еуфория (Lg.III.700-701d). За Аристотел съществува и обратния аргумент: Както в „Политика“ – така и в своята „Поетика“, той подчертава, че изкуствата, особено музиката и поезията, са способни да разкрият истинските качества и добродетели, които човек носи:

κατὰ φύσιν δὲ ὄντος ἡμῖν τοῦ μιμεῖσθαι καὶ τῆς ἀρμονίας καὶ τοῦ ῥυθμοῦ (τὰ γὰρ μέτρα ὅτι μόρια τῶν ῥυθμῶν ἐστὶ φανερόν) ἐξ ἀρχῆς οἱ πεφυκότες πρὸς αὐτὰ μάλιστα κατὰ μικρὸν προάγοντες ἐγέννησαν τὴν ποίησιν ἐκ τῶν αὐτοσχεδιασμάτων. διεσπάσθη δὲ κατὰ τὰ οἰκεῖα ἦθη ἡ ποίησις: οἱ μὲν γὰρ σεμνότεροι τὰς καλὰς ἐμιμοῦντο πράξεις καὶ τὰς τῶν τοιούτων, οἱ δὲ εὐτελέστεροι τὰς τῶν φαύλων, πρῶτον ψόγους ποιοῦντες, ὥσπερ ἕτεροι ὕμνους καὶ ἐγκώμια.

Тъй като по природа ни са присъщи склонността към подражание, мелодията и ритъмът (а ясно е, че размерите са вид ритъм), първоначално хора, които били природно най-надарени в това отношение, започвайки с импровизации, създали чрез постепенен напредък поезията. А поезията се разделила на видове според собствената им природа. По-сериозните изобразявали благородни дела и дела на благородни люде, а по-повърхностните - дела на лоши хора, съчинявайки първо хулни песни, както другите съчинявали химни и прослави (Po.1448b)⁶⁶.

⁶⁴ Аристотел, „Политика“ 1995, с. 235.

⁶⁵ Това е разгледано и коментирано в I.3. на тази работа на с. 26.

⁶⁶ Аристотел, „За поетическото изкуство“ в превод на А. Ничев, 2013, с. 81 (гл. 4).

ἔστι δὲ ὁμοιώματα μάλιστα παρὰ τὰς ἀληθινὰς φύσεις ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τοῖς μέλεσιν ὀργῆς καὶ πραότητος, ἔτι δ' ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τούτοις καὶ τῶν ἄλλων ἠθικῶν

Хармониите и песните са много близки до истинската природа на гнева, кроткостта, мъжеството, разумността, на всички техни противоположности и на другите нравствени качества (Pol.VIII.1340a)⁶⁷.

Като заключение към тази глава може да се обобщи следното: Редът между хората в държавността, макар и разгледан като природно зададен, не подлежи на краен упадък, а е способен да се възстановява в различни форми. Това от своя страна не повлича всяка една част от някаква предзададена система защото такава в своята обвързаност към космологичното и сътворяването липсва (за разлика от варианта на Платон). Уви, отношението към есенциализма остава спрямо възгледите за това как един индивид се ражда и как би следвало той да функционира най-ефикасно в държавността дори и да не е годен със своя разум. Тематичното застъпване е точно в момента на неразумното, отразено в доминантата на телесното, което следва да се разглежда и като предразположеното за гневливост (характера на роба). Нарушаването на пропорционалното деление според даденостите на душите следва същия патент на упадък, но не в своята преходност, защото всяко едно различно положение от разумното управляващо може да бъде последно (преди разпада на държавността и нейното изграждане в друг формат).

II.3. Ролята на гнева в реторическото дело

Ако в предната глава от това тематично разгръщане се разгледа ролята на гнева в рамките на държавността, то тук ще бъде онагледено отношението на Аристотел към дадената концепция (гнева) на следващото ниво, участващо в градацията от държава към индивид, а именно междинното положение на реториката. В частност относно проблематиката на гневливостта вече бе изяснено как тя, като иманентно даденост на конструиращите държавата индивиди, може да бъде насочвана ползотворно в много държавни уредби. През призмата на политическата философия на Платон бе проследен елементът на упадъка от аристокрация към тирания и как присъщата на хората гневливост не само има винаги място в това деградацията на реда да бъде продължена,

⁶⁷ Аристотел, „Политика“ 1995, с. 238.

но и заема главна поддържаща позиция във всяко едно последователно устройство. При Аристотел тезата за външния ред, в контекста на държавното падение, бе заменена с естественото, дори циклично, преправяне на държавното устройство с помощта на този същия присъщ на всеки от хората елемент, за който говори и учителя му, а именно гневливостта. Използването на такова положение под формата на инструментариум за регулация и преправка на цяла една система на управление води със себе си и последиците на това какво би станало ако утилизацията премине от регулативна към деструктивна по своята функция. Това погледнато само по себе си като по-малък по мащаб детайл не е методически предмет на политическото в пълния смисъл. Дори нещо повече: политическото разглежда и онагледява резултатността от утилизацията, но говори малко за нея освен повърхностното ѝ споменаване като присъща на процесите, през които йерархичните структури се изменят или укрепват.

Детайлите от това как утилизацията на гневливостта играе своята роля в една общественост са предмет, подложен на изследване при Аристотел в „Реторика“. Вече бе споменато в първа част как реторическото, онова, за което езикът служи да убеждава, може да се използва за цели, които са различни от обективно положените истинни такива в Платоновата философия. Голяма част от предзададената теоретическа обосновка на гнева е през мястото му в реда на държавността и как неговата полезна функция е резултат от практическата манипулация, извършвана от управниците предимно през образованието. Това, за което Платон говори по отношение на реторическото в обществеността, е как използващите словото да убеждават могат да манипулират гневливите да пазят родното, но също така и да създават противоречия в системата на реда, което от своя страна препраща към контекста на постепенното държавно падение към тирания. При Аристотел, обаче, гневливостта като продукт на реторическото изкуство е много по-детайлно разгледана:

Като първи аргумент можем да изложим становището, че ораторското изкуство би могло да се разглежда като практическа утилизация на хора чрез въздействие върху тях. Този ефект (на въздействие) трябва да бъде резултат от приобщаването на слушателите към дадено тезисно разяснение, без значение в каква начална позиция като предпоставка се явяват те (позитивно, неутрално или негативно предразположени към конкретна тема или даден оратор). Тяхната отнесеност към предмета на обсъждане или разясняващия го е без значение поради това, че изкуствеността на утилизацията на гнева може да накара и най-антагонистично настроения да бъде съпричастен с говорителя. Това означава, че без значение от теоретическата нагласа при отделния слушател

практическото боравене със словото би могло да изведе желаното положение като действителен резултат.

За да се разбере защо се взема само реториката без поетиката на Аристотел в това изложение, ще трябва да се направи следната уговорка: Гневът и по-точно неговите теоретични и практически измерения според този тематичен анализ целят да засегнат движещата общовалидна в закономерности действителност, като по този начин странични единични явления, които засягат гневливостта, могат да бъдат оставени настрана, ако не притежават в себе си отношение към целостта на практическото. С други думи: обект на изследване са основните положения, върху които се изграждат и надграждат цели системи в творчеството на Платон и Аристотел, което само по себе си оставя настрана от фокуса техни странични размишления, считани за самодостатъчни, но не и имплементирани в някаква действителна по отношение на публичното база/система. За да се схване тази позиция, следва да се предостави и примерът, който съпровожда реторическото схващане за гнева – този в „Поетика“: Обвързаността на поетическото с гнева е по отношение жанра на трагедията. Театралното изкуство в Античността създава „патент“, който синтетично отговаря сам за своята функция в една затворена/изолирана среда. Страданията на даден герой (в театрална постановка по драматургично произведение) предизвикват състрадание и страх у наблюдаващите, а и двете аналогично на реторическата функция на публично място са във възможност да предизвикат гняв⁶⁸. Разликата в поетическото⁶⁹ е, че гневът, породен от сходната с реторическото теоретика, се явява на практика само моментно, без да има никакви последствия за сюжета. В реторическото изкуство успешното и планирано разгневяване на маса хора към нещо и утилизацията на конкретната емоция в тях имат реални последици в практиката. Гневът по време на постановка е просто проява на емоция по отношение на сюжетна линия в театъра, докато активното насъскване на определена маса хора, било то към личност или положение, води със себе си практическите последствия, за които се говореше по-рано в политическите философии на Платон и Аристотел.

Продължавайки с разглеждането на реторическото и обвързаността му с гневливостта, можем да се направи една съпоставка между авторите разбираня по темата за убеждаването:

⁶⁸ Ничев, А. „Реториката“ – поетика на прозата“ (въстъпителна студия). – В: Аристотел, „Реторика“, 2013, с. 23.

⁶⁹ Вж. Аристотел, „За поетическото изкуство“, 2013, с. 83 – 86.

ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ: ἀμφότεραι γὰρ περὶ τοιούτων τινῶν εἰσὶν ἅ κοινὰ τρόπον τινὰ ἀπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφορισμένης: διὸ καὶ πάντες τρόπον τινὰ μετέχουσιν ἀμφοῖν: πάντες γὰρ μέχρι τινὸς καὶ ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον καὶ ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν ἐγχειροῦσιν. τῶν μὲν οὖν πολλῶν οἱ μὲν εἰκῆ ταῦτα δρῶσιν, οἱ δὲ διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἕξεως:

Реториката е подобна на диалектиката: и двете се отнасят до неща, които в известна степен са общо достояние на всички нас и не се отнасят към някаква специална наука. Затова и всички ние в известна степен участваме в тях, тъй като всички в някаква мяра се залавяме да изследваме и поддържаме даден възглед, да се защитаваме и да обвиняваме. Едни сред множеството хора вършат това наслуки, а други - вследствие на навик от едно предразположение (Rh.I.1.1-2)⁷⁰.

Отношението към диалектичното е застъпено на фундаментално ниво в разбиранията както на Платон, така и на Аристотел. Вече бе споменато, че в своята система и генерално в своята философия Платонизмът е до голяма степен категоризиран като диалектическа⁷¹ философия. Диеретичното отношение се проявява като активно търсене и рафиниране на всичко към неговото максимално изясняване (което се среща и в диалектичния метод на Сократ⁷²). Противопоставящата се теза на диалектиката е тази на софизма. За Платон насочването на речта към цел, различна от истината, е пошлост, което в този контекст включва и положения, целящи провокация и разгневяване (риск за реда). За Аристотел, обаче, предпоставката за единния истински ред отсъства като обвързаност с гнева и отношението може да счете като по-смекчено. В своето творчество той дори допуска непълни и предполагаеми силогизми (ентимеми), което означава, че при него се наблюдава до висока степен толеранс към заобиколните и провокиращи тези. Тъй като той разглежда гнева като нещо естествено и необходимо, може да се счете, че реторическата теоретика е междинното положение по отношение на държавното и личното, изразено в качеството си на детайлното разяснение в това как гнева може практически да влезе в употреба за постигането на дадени цели (политическите изменения при него и Платон) от конкретни лица:

⁷⁰ Аристотел, „Реторика“, 2013, с. 45.

⁷¹ Вж. Бояджиев, 2017, с. 202; Вж и сравнението на Богдан Богданов между двамата философи: „[К] аква дълбока промяна в изразните средства между Платон и Аристотел, който не разбира Платоновата диалектика, нито символизма му. У Аристотел философията вече е осъзнала своя предмет, докато у Платон това осъзнаване е все още борба на разни възможности, преплитане на различни форми на знание и на начини за реалното му предаване на действителни човешки същества.“ – В: Богданов, Б. „Мит и литература“, 2006, с. 148.

⁷² Вж. Александрова, Д., „Основи на реториката“, 2023, с. 87.

δι' ἃ δὲ προαιροῦνται βλάπτειν καὶ φαῦλα ποιεῖν παρὰ τὸν νόμον κακία ἐστὶν καὶ ἀκρασία: ἐὰν γάρ τινες ἔχωσιν μοχθηρίαν ἢ μίαν ἢ πλείους, περὶ τοῦτο ὁ μοχθηροὶ τυγχάνουσιν ὄντες καὶ ἄδικοί εἰσιν: οἷον ὁ μὲν ἀνελεύθερος περὶ χρήματα, ὁ δ' ἀκόλαστος περὶ τὰς τοῦ σώματος ἡδονάς, ὁ δὲ μαλακὸς περὶ τὰ ῥάθυμα, ὁ δὲ δειλὸς περὶ τοὺς κινδύνους (τοὺς γὰρ συγκινδυνεύοντας ἐγκαταλιμπάνουσι διὰ τὸν φόβον) , ὁ δὲ φιλότιμος διὰ τιμὴν, ὁ δ' ὀξύθυμος δι' ὀργήν, ὁ δὲ φιλόνικος διὰ νίκην, ὁ δὲ πικρὸς διὰ τιμωρίαν, ὁ δ' ἄφρων διὰ τὸ ἀπατᾶσθαι περὶ τὸ δίκαιον καὶ ἄδικον, ὁ δ' ἀναίσχυντος δι' ὀλιγωρίαν δόξης:

Причини, по които решаваме да вредим и да вършим несправедливости в противоречие със закона, са порочността и невъздържаността. Ако имаме един или повече пороци, ние сме несправедливи относно това, в което се оказваме порочни, например скъперникът – по отношение на парите, невъздържаният – по отношение на плътските наслади, изнеженият – по отношение на лукса, страхливият – по отношение на опасностите (защото страхливите изоставят другарите си под влияние на страха); честолюбецът върши неправда заради почестта, избухливият – поради гнева си, славолубивият – заради славата, жестокият – заради отмъщението, неразумният – понеже се мами относно справедливо и несправедливо, безсрамният – поради презрението си към доброто име (Rh.I.10.4)⁷³.

Тук са изредени като примери пороците, които Аристотел вижда като потенциална база, от която да се тръгне по посока на упадъка в един обществен ред (контекстуално може да се разбира и държавен). Чрез реторическото изкуство е възможно постигането на стимули по отношение на пороците у отделните хора. Запазването на справедливостта⁷⁴ вече бе уточнено да бъде основополагаща мяра за това всяка една общност да функционира ефикасно. Ексцесиите по отношение на поведението могат да доведат до смущения в гореспоменатата ефикасност. И тъй като всяко прекомерно отклонение от нормата води до негативни последствия (ще бъде подробно разгледано в главата за етиката), то може да се счете, че тяхното стимулиране би подпомогнало такъв резултат. Ако се следва предпоставката за иманентната качественост (от душата) на всеки спрямо гневливостта, то липсата на култивация или лошата такава биха били идеална почва за развиването на избухливост като качествено проявление по отношение на емоцията гняв. Когато подобно положение се допълни с осъществена целева реторическа обосновка по дадена тема, настъпва активацията на гневливостта под формата на целева утилизация (волята на ретора):

⁷³ Аристотел, „Реторика“, 2013, с. 87.

⁷⁴ За справедливостта и мястото ѝ между гнева и наказанията като последица от него вж. и Christensen, “Aristotle on Anger, Justice, and Punishment”, 2016. pp. 63 – 82.

ἔστιν δ' ἢ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὀρέξει (οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῇ εἶναι ἀγαθόν) , ἄλλοι δ' ὀρέξεισι ὀργῇ καὶ ἐπιθυμίᾳ: ὥστε πάντα ὅσα πράττουσιν ἀνάγκη πράττειν δι' αἰτίας ἐπτά, διὰ τύχην, διὰ φύσιν, διὰ βίαν, δι' ἔθος, διὰ λογισμόν, διὰ θυμόν, δι' ἐπιθυμίαν. τὸ δὲ προσδιαρεῖσθαι καθ' ἡλικίαν ἢ ἕξεισι ἢ ἄλλ' ἅπαντα τὰ πραττόμενα περιέριον: εἰ γὰρ συμβέβηκεν τοῖς νέοις ὀργίλοις εἶναι ἢ ἐπιθυμητικοῖς, οὐ διὰ τὴν νεότητά πράττουσι τὰ τοιαῦτα ἀλλὰ δι' ὀργὴν καὶ ἐπιθυμίαν.

Желанието е стремеж към благо (защото никой не желае освен когато сметне, че нещо е благо), а неразумните стремежи са гневът и страстта, така че всичко, което хората вършат, по необходимост се върши по седем причини: случайност, природна нужда, принуда, навик, размисъл, гняв, страст. Тук е излишно да различаваме допълнително деяния според възраст, положение или други причини, защото ако на младите е присъщо да бъдат гневливи или страстни, те се проявяват така не поради младостта си, а поради гняв и страст (Rh.I.10.8)⁷⁵.

Желанията могат да бъдат резултат както от вътрешна, така и от външна стимулация, но въпреки това целта им е винаги да се постигне привидният за индивида оптимум/ефикасност и не е задължително те да бъдат плод на разума. И въпреки това неразумността в стремежите към желаното може да бъде капитализирана в най-общ смисъл от оратора, което от своя страна би могло подтикне дори и разумните сред хората да вършат внушеното им за оптимално на базата на убеждението, без значение дали то е легитимно по отношение на обосновка или не (по подобие на софизма).

В „Реторика“ се споменава и положение, за което не е задължително да изисква стимул към гневливостта, а по-скоро съществува като казус по отношение на йерархията и удоволствието:

οὐθεὶς γὰρ ὀργίζεται τῷ ἀδυνάτῳ φαινομένῳ τιμωρίας τυχεῖν, τοῖς δὲ πολὺ ὑπὲρ αὐτοὺς τῇ δυνάμει ἢ οὐκ ὀργίζονται ἢ ἥττον

Защото никой не се гневи на онзи, когото мъстта, изглеждам не достига, нито на стоящите високо над нас по сила – на тях или не се гневим, или се гневим по-слабо (Rh.I.11.9)⁷⁶.

καὶ τὸ τιμωρεῖσθαι ἡδύ. οὗ γὰρ τὸ μὴ τυχεῖν λυπηρόν, τὸ τυχεῖν ἡδύ: οἱ δ' ὀργιζόμενοι λυποῦνται ἀνυπερβλήτως μὴ τιμωρούμενοι, ἐλπίζοντες δὲ χαίρουσιν.

⁷⁵ Аристотел, „Реторика“, 2013, с. 88.

⁷⁶ Пак там, с. 92.

И отмъщението е приятно, защото е приятно да постигнеш това, чието непостигане е мъчително. Тези, които изпитват гняв, се измъчват извънредно много, че не могат да отмъстят, и се радват при надеждата за мъст (Rh.I.11.13)⁷⁷.

Ако огледалната крайност на удоволствието е мъката, то тя бива избягвана по естество на всяка цена. Разглеждането на тези две места в текста навежда до положение, в което страхът от властта, или по-скоро относително по-високите социални позиции спрямо конкретна личност, поради потенциално онеправдаване, което би могло да се сметне за несправедливост, ще доведат до дадената форма на гневливост. По-точно: по-силните в йерархията на обществото Аристотел разглежда като недостижими за активна саморазправа от позицията на по-нискостоящия. Това като предпоставка деформира гнева в нещо друго, а именно в мъст. Желанието за отмъщение, обаче, би могло на теория да влезе и във функцията на самонегация или отлагане на гнева. Отмъщението е достигане на относителна (обикновено на лично ниво) справедливост, но чувството за него се поражда от гняв. Оказва се, в този случай, че гневът тлее дотолкова, доколкото може да осъществи своята цел тук, сега и веднага (или в близък момент), а чувството за отмъщесние е потисната форма на този същия гняв поради ред причини като йерархичен ред, отложеност във време и място и т.н. По този начин се създава положение, в което гневливостта сред множеството е нещо самонаслагващо се именно поради своята честа проява (особено като се вземе предвид и незадължителното притежание на разум във формирането на желанията и оттам – у потенциално раздразненото и отмъстително по неразумни причини множество). Оттам следва и разглеждането на гнева като форма на регулация на отношенията между отделните съсловия, но остава въпросът за това какво точно се осъществява чрез гнева:

ἔστω δὴ ὀργὴ ὀρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ τι τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος. εἰ δὴ τοῦτ' ἐστὶν ἡ ὀργή, ἀνάγκη τὸν ὀργιζόμενον ὀργίζεσθαι ἀεὶ τῶν καθ' ἕκαστόν τι, οἷον Κλέωνι ἀλλ' οὐκ ἀνθρώπῳ, καὶ ὅτι αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ τί πεποίηκεν ἢ ἤμελλεν, καὶ πάσῃ ὀργῇ ἔπεσθαί τινα ἡδονήν, τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρήσασθαι. ἡδὸν μὲν γὰρ τὸ οἶεσθαι τεύξεσθαι ὧν ἐφίεται, οὐδεὶς δὲ τῶν φαινομένων ἀδυνάτων ἐφίεται αὐτῷ, ὁ δὲ ὀργιζόμενος ἐφίεται δυνατῶν αὐτῷ.

Нека гневът бъде свързан с болка, със стремеж към това, което изглежда отмъщение при представа за незачитане към нас или към близки нам, при условие че незачитането е

⁷⁷ Пак там, с. 93.

незаслужено. Ако това е гневът, по необходимост онзи, който се гневи, се гневи винаги на определен човек, например на Клеон, а не на човека изобщо, и то защото последният е сторил или е смятал да стори нещо на него или на негов близък. Всеки гняв се съпътства от някакво удоволствие при надеждата за отмъщение. Приятна е мисълта, че ще постигнеш това, към което се стремиш, и никой не се стреми към онова, което му се струва невъзможно, а разгневеният се стреми към това, което му е възможно (Rh. II.2.1-2)⁷⁸.

Обосноваването на нечий стремеж, колкото и неразумен да е той, би подхранило гневливостта допълнително в този случай. Ако обектът на гнева и неговото достигане по един или друг начин се постигне, то се оказва, че това се превръща в осъществено отмъщение. И в двата случая отмъщението (постигнато и непостигнато) дава някаква почва за подхранването на удоволствие: едното от осъществяването на целта на гнева, а другото – от приятното планиране на отмъщението и надеждата за него.

Елементът на незачитането се отразява в презрение, грубиянство и насилие – модуси, в които действащото лице регулира своята позиция спрямо обекта на гнева си. Това положение се достига поради естеството и съпоставката на възможностите при отделните личности:

προσῆκειν δὲ οἴονται πολυωρεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἡττόνων κατὰ γένος, κατὰ δύναμιν, κατ' ἀρετήν, καὶ ὅλως ἐν ᾧ ἂν αὐτὸς ὑπερέχη πολὺ, οἷον ἐν χρήμασιν ὁ πλούσιος πένητος καὶ ἐν τῷ λέγειν ῥητορικῶς ἀδυνάτου εἰπεῖν καὶ ἄρχων ἀρχομένου καὶ ἄρχεῖν ἄξιος οἰόμενος τοῦ ἄρχεσθαι ἀξίου:

Хората смятат, че трябва да бъдат уважавани от по-нискостоящите по род, по сила, по доблест и изобщо по всичко, в което човек има голямо превъзходство над другите, например богатият пред бедния – в пари, ораторът пред неспособния да говори – в красноречие, властникът пред подвластния, смятащият се годен да властва – пред годния да бъде подвластен (Rh. II.2.7)⁷⁹.

В такъв тип взаимовръзка, и по-точно нейното неспазване, може да се счита, че гневливостта се заражда като закономерност в йерархичните слоеве на която и да е общественост.

διὸ κάμνοντες, πενόμενοι, πολεμοῦντες, ἐρῶντες, διψῶντες, ὅλως ἐπιθυμοῦντες καὶ μὴ κατορθοῦντες ὀργίλοι εἰσὶ καὶ εὐπαρόρμητοι, μάλιστα μὲν πρὸς τοὺς τοῦ παρόντος ὀλιγοροῦντας, οἷον

⁷⁸ Пак там, с. 116.

⁷⁹ Пак там, с. 117.

κάμνων μὲν τοῖς πρὸς τὴν νόσον, πενόμενος δὲ τοῖς πρὸς τὴν πενίαν, πολεμῶν δὲ τοῖς πρὸς τὸν πόλεμον, ἐρῶν δὲ τοῖς πρὸς τὸν ἔρωτα, ὁμοίως δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις εἰ δὲ μὴ, κἂν ὅτιοῦν ἄλλο ὀλιγορῆ τις: προοδοποιεῖται γὰρ ἕκαστος πρὸς τὴν ἐκάστου ὀργὴν ὑπὸ τοῦ ὑπάρχοντος πάθους:

Затова болни, бедни, влюбени, жадни, изобицо – хора, които желаят нещо и не го получават, са гневливи и раздражителни, и особено към подценяващите настоящото им положение, например болният – към подценяващите болестта му, беднякът – към подценяващите бедността му, воюващият – към подценяващите войната му, влюбеният – към подценяващите любовта му и така нататък, или ако някой подцени нещо друго извън тия случаи. Защото всеки е изложен на гнева на всеки поради наличното му страдание (Rh.Π.2.10)⁸⁰.

Ето какво добавя още Стагирит за субекта, изпитващ гняв в различни ситуации, малко по-нататък:

αὐτοὶ μὲν οὖν οὕτως ἔχοντες εὐκίνητοι πρὸς ὀργήν, ὀργίζονται δὲ τοῖς τε καταγελῶσι καὶ χλευάζουσιν καὶ σκόπτουσιν (ὕβριζουσι γάρ) , καὶ τοῖς τὰ τοιαῦτα βλέπτουσιν ὅσα ὑβρεως σημεῖα: ἀνάγκη δὲ τοιαῦτα εἶναι ἃ μῆτε ἀντί τινος μὴτ' ὠφέλιμα τοῖς ποιοῦσιν: ἤδη γὰρ δοκεῖ δι' ὕβριν.

Ето следователно в какво състояние сме податливи на гняв, а се гневим на онези, които ни се надсмиват, които ни се подиграват и ни правят за смях – защото те ни обиждат. Също – на онези, които ни вредят с дела, равнозначни на обида, а по необходимост такива са тези, които не са отплата за нещо и не носят облага на вършещия ги, защото тъкмо тогава изглежда, че имат за цел да обидят (Rh.Π.2.12)⁸¹.

Теоретическата обосновка на гневливостта е пряко застъпена в практическата ѝ каузалност. Поради по-рано споменатите йерархични препоставки в дадена общественост и сега допълващите картината личностни характеристики, които не е задължително да бъдат пренебрегвани от различна по социална висота прослойка (общовалидност на пренебрежението из социалните пластове един към друг и към самите себе си), предпоставят в своята цялост картина, описваща всеобщо социално напрежение. Аристотел разглежда причините, по които някой би могъл да се чувства обиден и оттам да се стимулира и насочи неговата гневливост към обекта на това причинено страдание. Тази кръговост на наситена във вариативността си негативност би могла да се разглежда като затворен кръг или цикличност, подклаждаща отделните пластове в обществото да разместват позициите на държавното управление и уредба.

⁸⁰ Пак там, с. 118.

⁸¹ Пак там, с. 118 – 119.

Именно във валидността на внушеното убеждение, макар и незадължително истинно, се крие рискът от бунт, преврат или реформа. Това повдига въпроси за устоите на държавността и на обществените отношения изобщо, като отговор на които Аристотел добавя своята теза за кроткостта. Казано накратко, кроткостта е обратното на гневливостта и като нея самата и тя би могла да бъде стимулирана:

καὶ οὐδὲ φοβοῦνται ἢ αἰσχύνονται, ἕως ἂν οὕτως ἔχωσιν, οὐκ ὀργίζονται: ἀδύνατον γὰρ ἅμα φοβεῖσθαι καὶ ὀργίζεσθαι.

Не се гневим също на онези, от които се страхуваме или срамуваме, додето траят тези чувства: невъзможно е едновременно да се страхуваме и да се гневим (Rh.Π.3.10)⁸².

Кроткото поведение не е задължително отсъствието на гняв и както в този случай би могло да бъде активна негова негация чрез вкарването в действие на други емоции. Както бе споменато, тираниите се ползват с най-голям коефициент на страх по отношение на хората, които им служат. Тук ясно се посочва, че при други дадени моментни положения гневът спира да бъде възможен и съответно примерите за подобно контриране на обществената гневливост са тези на страха и срама. Утилизацията на страха и срама, било то през образованието или не, но винаги от страна на йерархически извисените в даден управленски контекст, носи със себе си пасивна регулация на обществената гневливост. Тогава се повдига въпросът за отложеното и нарасналото негативно усещане от несправедливост – за омразата:

καὶ τὸ μὲν ἰατὸν χρόνον, τὸ δ' ἀνίατον. καὶ τὸ μὲν λύπης ἔφεσις, τὸ δὲ κακοῦ: αἰσθεσθαι γὰρ βούλεται ὁ ὀργιζόμενος, τῷ δ' οὐδὲν διαφέρει.

Гневът се лекува е времето, а омразата е неизлечима. Първият е стремеж да огорчим, а втората – да навредим: разгневеният желае да почувства резултата, а за мразещия това няма никакво значение (Rh.Π.4.31)⁸³.

Идеята на самия гняв е уталожена в контекста на изравняването във вижданията и оттам – в отношенията между включените лица. Чрез огорчение, което се счита за лека форма на страдание, гневливият демонстрира своята болка и се очаква да бъде разбран.

⁸² Пак там, с. 122.

⁸³ Пак там, с. 126-127.

При омразата е настъпила деформация по отношение на справедливостта изобщо: тя цели разрушение, а не балансиране в позициите.

Ако разгледаме по-подробно позицията на Аристотел по отношение на гневливостта и нейната негация чрез други емоции, бихме попаднали на още нещо: Както вече бе изяснено, масово проявената добродетел у хората е най-вече тази на гневливостта и тъй като тя изисква някаква база за проява, това предполага, че на тези, които още не са я развили, им липсва житейски опит. Аристотел разглежда тази перспектива през призмата на младите, които реагират по природа по-неразумно от възрастните. Контекстът, в който тази позиция би била допълваща, е точно този на страха: За изграждането на чувството за срам и страх трябва да има ясна предпоставка, която да е ясно обособена във времето за всеки един, към когото е ориентирана. При младите липсата на опит предполага тяхната отнесеност към надеждата с увереност, което от своя страна е проява на мъжество (форма на гневливост) поради неопитност:

καὶ ἀνδρείότεροι (θυμώδεις γὰρ καὶ εὐέλπιδες, ὧν τὸ μὲν μὴ φοβεῖσθαι τὸ δὲ θαρρεῖν ποιεῖ: οὔτε γὰρ ὀργιζόμενος οὐδεὶς φοβεῖται, τὸ τε ἐλπίζειν ἀγαθὸν τι θαρραλέον ἐστίν)

Те са и по-смели, защото са избухливи и пълни с надежди; едното ги прави безбоязници, а другото – уверени: защото никой не изпитва страх в пристъп на гняв, а да се надяваш на нещо добро, значи да бъдеш уверен (Rh. II.12.9)⁸⁴.

Оттук и моментът, в който утилизацията на гневливостта получава привидно противоречие в своята аргументация, а именно: там, където има страх, няма гняв, но където има гняв, липсва страх. Тази теоретична обосновка среща практическите рискове на младежкото в една държавност. Манипулацията в образованието и реторическото могат и да не окажат достатъчно влияние върху този, който е все още обнадежден и до известна степен наивен по отношение на живота. При възрастните е точно обратното – техният гняв би могъл да е силен и разумен, но поради възрастта им – безсилен спрямо потенциални резултати. От това може да се заключи, че средната възраст е идеална по отношение на качеството на своя гняв (и всичко останало).

Като заключение към тази глава, отнасяща се до гнева като обект в реторическото дело според Аристотел, може да се каже следното: положенията, които играят ролята на детайли в разместванията на политическите пластове поради гневливост в „Политика“;

⁸⁴ Пак там, с. 147.

се онагледяват в „Реторика“ и техните причини се свеждат до индивидуалните особености у изгражданото множество, у хората. Гневливостта, като най-разпространена проявеност, може да се срещне и предизвика по ред причини, свързани с особеностите на индивида, който е обект на реторическото дело, стимулиращо тази емоция у него. Някои емоции могат да бъдат умело използвани ако не за предизвикване, то за негация на гневливостта, но съществуват и положения, в които поради диспропорция на качества като разум в реципиентите, биха дали обратния или никакъв резултат по отношение на стимулирането на гняв.

II.4. Ролята на гнева в етическото дело

В етиката на Аристотел разбирането за гнева продължава да поддържа своя статут на естествена емоция, която може да служи за постигането на полезни цели, когато е насочена и контролирана правилно. За да се разбере максимално позицията на философа спрямо гнева, следва да се направи разяснение спрямо виждането му за индивидуалното по отношение на баланса/реда. Разглеждането на теоретиката за гневливостта достига своя най-малък ареал на конкретика, а именно в отделната личност.

Вече бе споменато как концепцията за последователност на реда и отношенията на макро- към микронивата при Платон са подменени със самостоятелното съществуване на пластове при Аристотел и по-точно: в това, че разрухата на един не довежда задължително до разпада на друг. Измествайки центъра от тази теоретика, Стагирит поставя своя фундамент на друго място, а именно в баланса на добродетелите. В своята „Никомахова етика“ той разглежда конкретния казус на гневливостта и през спектъра на баланса в добродетелите и генерално как да се живее добре (теза, разглеждана и на най-голямото макрониво по последователност в неговата „Политика“). На най-редуцирано ниво, по-конкретно: от държавно сведено до междуличностно, добродетелните действия и личностни характеристики водят до добрия живот, който Аристотел визира като цел на самия ред. В тази своя етична система той разглежда добродетелите като качества или предразположения на характера, които позволяват на хората да действат в съответствие с разума и да постигат морално и оттам личностно и междуличностно съвършенство. Правейки разлика между моралните добродетели, включващи правилното поведение по отношение на другите, той онагледява и интелектуалните добродетели, които се отнасят до знанието и разсъжденията. По отношение на значението на баланса в емоциите

Аристотел се фокусира върху понятието за среднината/средното положение, което е централен принцип, който ръководи добродетелното/ефикасното поведение и характеризира подходящата балансираност като равновесие между крайностите. Тази теоретическа аксиома предвижда цялата система на личностната отговорност към общественото да се разглежда като обоснована по отношение на своята практическа насоченост, а именно ефикасност на всички нива:

ὀπόκειται ἄρα ἡ ἀρετὴ εἶναι ἡ τοιαύτη περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας τῶν βελτίστων πρακτικῆ, ἡ δὲ κακία τοῦναντίον. γένοιτο δ' ἂν ἡμῖν καὶ ἐκ τούτων φανερόν ὅτι περὶ τῶν αὐτῶν. τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἰρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγὰς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ τριῶν τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ, περὶ ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικὸς ἐστὶν ὁ δὲ κακὸς ἀμαρτητικὸς, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν:

Значи приемаме, че добродетелта от този вид е способността да се стори най-доброто във връзка с удоволствията и страданията, а пороκът е противоположното. Това ще стане ясно от следното. Три са нещата, които избираме, и три са, които избягваме: прекрасното, полезното и приятното, съответно противоположните тям безобразно, вредно, мъчително (EN.1104b,27-34)⁸⁵.

Теоретическата предпоставка за разглеждането на гнева ще започне с припомнянето за това как Аристотел разглежда конкретната емоция. За разлика от своя учител, който я разглежда като деструктивна и в най-добрия случай „дресирана“, Стагирит поддържа възгледа за нейната естественост и нужда при човека, от неговото индивидуално до неговото обществено ниво. Разглеждането продължава с основите, които се въвеждат в рамките на етичeskото: човек е добродетелен, когато спазва баланса между полезното и вредното, което само по себе си води изискването да не се изпада в крайности. Амбивалентността на всяка емоция е в ущърб на индивида, което задължително се отразява и на отношението му с останалата част от обществеността. Балансът в този контекст се явява като положение на всяка отделна страст в човека и нейната овладяност. По-точно: дали отделната страст се разглежда в позитив (добродетел) или негатив (порок):

ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη δυνάμεις ἔξεις, τούτων ἂν τι εἴη ἡ ἀρετὴ. λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται

⁸⁵ Цитира се, тук и нататък, преводът на Цочо Бояджиев в: Аристотел, Етически съчинения, 2022, с. 65.

ἡδονὴ ἢ λύπη: δυνάμεις δὲ καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ' ἃς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι: ἕξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὖ: ὁμοίως δὲ καὶ πρὸς τᾶλλα.

Щом в душата има три неща, страсти, способности и предразположения, добродетелта следва да е едно от тях. Страсти наричам желанието, гнева, страха, дързостта, завистта, радостта, любовта, омразата, влечението, ревността, жалостта и изобщо всички преживявания, придружавани от удоволствие или страдание; способностите са тези, благодарение на които се наричаме можещи да изпитваме тези страсти, например да се гневим, да страдаме или да изпитваме жал; а предразположенията са тези, благодарение на които овладяваме добре или зле нашите страсти, например гнева, на който ако се отдадем прекалено силно или пък вяло, това е лошо, а добре е да го правим умерено; същото важи и за останалите (EN.1105b,19-28)⁸⁶.

Отношението към предпоставката за душата преминава през едно рафиниране на теоретичното: разглеждат се нейните съдържателни елементи. Отделните емоции и техните проявления (спрямо себе си или на междуличностно ниво) се разглеждат през призмата на каузалността и нейния резултат: Задвижващата сила на проявлението в етичката система на Аристотел се явяват удоволствието или страданието. Нещо повече: Стагирит излага възгледа, че едното може да породви другото и обратно, което предоставя нюансираното виждане, че при невнимание с боравенето или отдаването на даден афект (в този случай страст) би довело от добродетел до порок. Градивният компонент в систематиката на баланса в етичкото учение на Аристотел предполага рамки във всяка една конкретна страст и в отношението ѝ с другите, които ако се прекратят, добродетелната мяра на действие започва да функционира като опорочаване на личността. Спрямо гнева тя е следната:

ἔστι δὲ καὶ περὶ τὴν ὀργὴν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ μεσότης, σχεδὸν δὲ ἀνωρύμων ὄντων αὐτῶν τὸν μέσον πρᾶον λέγοντες τὴν μεσότητα πραότητα καλέσωμεν: τῶν δ' ἄκρων ὁ μὲν ὑπερβάλλον ὀργίλος ἔστω, ἢ δὲ κακία ὀργιλότης, ὁ δ' ἐλλείπων ἀόργητός τις, ἢ δ' ἔλλειψις ἀοργησία.

По отношение на гнева също има излишък, недостиг и среда; те практически нямат названия, но нека наречем средата кроткост, понеже именуваме умерения „кротък“, прекомерно гневящия се- гневлив, а порока му – гневливост, недостатъчно гневящия се- негневлив, а недостига на гняв – негневливост (EN.1108a,4-9)⁸⁷.

⁸⁶ Пак там, с. 69.

⁸⁷ Пак там, с. 77.

Недостигът и излишъкът се разглеждат като порочни, поради нарушението на ефикасността: не само външната спрямо обществените взаимоотношения, а и вътрешната спрямо себе си. Добродетелността на средата се явява универсално приложима спрямо нивата на ефикасност: достатъчно гневливият не е твърде пасивен, за да бъде неустойчив на различните йерархични слоеве и техните проблемни съпоставки, споменати в „Политика“, и не е твърде буйстващ, за да ги застрашава.

Съществува и разновидност на гнева, която в своята крайност пак може да се ползва с окачествяването си на позитив, а именно яростта. Интересното при нея е, че теоретическият ѝ фундамент се стимулира в два различни модуса по отношение на това дали става дума за животно или човек. По-точно: болката при животното разярява него самото в името на това тя да спре, което само по себе си е ако не удоволствие, то достигане на среднина, на баланс по отношение на тези две крайности. Яростта при човека, обаче, се поражда в действие към постигане на цел, разглеждана като идеал:

καὶ τὸν θυμὸν δ' ἐπὶ τὴν ἀνδρείαν φέρουσιν: ἀνδρεῖοι γὰρ εἶναι δοκοῦσι καὶ οἱ διὰ θυμὸν ὥσπερ τὰ θηρία ἐπὶ τοὺς τρώσαντας φερόμενα, ὅτι καὶ οἱ ἀνδρεῖοι θυμοειδεῖς: ἰτηκώτατον γὰρ ὁ θυμὸς πρὸς τοὺς κινδύνους [...] οἱ μὲν οὖν ἀνδρεῖοι διὰ τὸ καλὸν πράττουσιν, ὁ δὲ θυμὸς συνεργεῖ αὐτοῖς: τὰ θηρία δὲ διὰ λύπην: διὰ γὰρ τὸ πληγῆναι ἢ διὰ τὸ φοβεῖσθαι, ἐπεὶ ἕαν γε ἐν ὕλῃ ἢ ἐν ἔλει ἦ, οὐ προσέρχονται.

Хората отнасят яростта към мъжеството: изпадналите в това състояние, които в яростта си като зверове се нахвърлят на наранилите ги, минават за смели; тъй като смелите могат да бъдат яростни, а яростта ни хвърля право срещу опасностите. [...] И така, смелите действат в името на прекрасното, а яростта им съдейства; докато животните се разяряват от болка, защото биват ударени или се боят, но докато са в гората или в мочурище, не нападат (EN.1116b,23-27;30-33)⁸⁸.

Този казус повдига следния практически вървос: как животните не биват засегнати от закономерността на негацията, която се разглеждаше по-рано в главата за „Политика“, а именно: няма гняв там, където има страх, и обратното?

Първо трябва да се разгледа отношението между гнева и яростта: Аристотел разглежда яростта като следващо проявление на характеристиката мъжество, което само по себе си е преформатиран чрез образованието на законодателите гняв. Разглеждането продължава във възприятието за това, че степените на проявление се влияят една от

⁸⁸ Пак там, с. 117.

друга в контекста на това, че могат да се тласкат към крайност. В този случай на практика се получава следното: гневът като природна даденост на човека (като част от душата) би могъл да се облагороди в добродетел при образования човек и това следва да се подразбира като най-базисно ниво на дисциплина. След тази школовка по отношение на задържането на баланс спрямо проявленията на гневливост, отделният човек би могъл напълно оправдано да се възприеме за мъжествен по това, че не само е надмогнал своята примитивна форма на невъздържаност, а и по това, че може да я насочва целево. Тази целева утилизация, била тя по заповед или по лично желание, би следвало да пренебрегне устоите на образованието, но не и принципите на самоконтрол. С други думи: изпадането в ярост е форма на контролирано мъжество с цел постигането на прекрасното/полезното/ефикасното. При животните това свойство на утилизация до такава степен липсва и отношението им към заплахата е различно. Всяка вреда не е по необходимост възприета като стимул за страх, както би било при един негневлив човек. Напротив, яростта се стимулира при болка, без това да я притъпява, докато при човека реакцията е според добродетелта/порока. Гневливият се пали лесно и разрушава устоите на своя баланс (което Аристотел разглежда като порочна характеристика), както би сторило едно силно териториално диво животно. Негневлият би се страхувал от оказаното му напрежение и по този начин би влязъл в модус на негация на гнева от страх. От тези две крайности може да се заключи, че на практика насочването на гнева към ярост е функция на добродетелния.

Този казус, обаче, има свой пропуск в предпоставките, а именно – тази за разума:

πραότης δ' ἐστὶ μεσότης περὶ ὀργᾶς: ἀνώνυμου δ' ὄντος τοῦ μέσου, σχεδὸν δὲ καὶ τῶν ἄκρων, ἐπὶ τὸ μέσον τὴν πραότητα φέρομεν, πρὸς τὴν ἔλλειψιν ἀποκλίνουσαν, ἀνώνυμον οὖσαν. ἢ δ' ὑπερβολὴ ὀργιλότης τις λέγοιτ' ἂν. τὸ μὲν γὰρ πάθος ἐστὶν ὀργή, τὰ δ' ἐμποιοῦντα πολλὰ καὶ διαφέροντα. ὁ μὲν οὖν ἐφ' οἷς δεῖ καὶ οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον, ἐπαινεῖται: πρῶος δὲ οὗτος ἂν εἴη, εἴπερ ἡ πραότης ἐπαινεῖται. βούλεται γὰρ ὁ πρῶος ἀτάραχος εἶναι καὶ μὴ ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους, ἀλλ' ὡς ἂν ὁ λόγος τάξει, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦτοις καὶ ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον χαλεπαίνειν: ἀμαρτάνειν δὲ δοκεῖ μᾶλλον ἐπὶ τὴν ἔλλειψιν: οὐ γὰρ τιμωρητικὸς ὁ πρῶος, ἀλλὰ μᾶλλον συγγνωμονικός.

Кроткостта е среда по отношение на гнева, като всъщност средното състояние няма име, а такава почти нямат и крайностите; ние отнасяме кроткостта към средата, макар тя да клони по-скоро към също така безименния недостиг. Излишъка бихме нарекли вид гневливост, понеже преживяването е на гняв, а предизвикващите го причини са много и най-различни. Този, който се гневи за каквото трябва, комуто трябва, както трябва, когато трябва и колкото време трябва, заслужава похвала; и това би бил кроткият, щом кроткостта е похвална:

защото кроткият иска да остане невъзмутим и да не реагира на претърпяното, ами разумът му да отреди, за какво колко дълго да се сърди; той изглежда да греши по-скоро по посока на недостига; понеже кроткия не е отмъстителен, ами по-скоро е склонен да прощава (EN.1125b,26-1126a,3)⁸⁹.

Споменахме вече, че разумните сред хората са малко на брой, но също така, че и най-масово разпространената добродетел като проявление на душевното е тази на гневливостта. Съответно разумното е присъщо на малък, обикновено управляващия набор от хора спрямо пропорционалното разпределение, отнасящо се до останалите. В допълнение към това е и липсата на разум както у животните, така и у човешката младеж, което води до заключението, че негацията на гняв от страх и обратното е много фино преплетена с разума. По-точно: липсата или недостигът на разум води до буйно поведение, но с времето при хората (в тяхното напредване на възрастта и оттам в опита) се наблюдава практическа промяна: гневът се рафинира до остър, но тялото е вече слабо, докато при животните гневът може да се превъзпита донякъде, но страхът не е задължителен резултат от болката, която им се причинява, и затова са в състояние да отвръщат от негатив, а не да се свиват от него. Изложен по този начин, аргументът за негацията на гняв чрез страх препраща към тезата за баланса в страстите, а именно този, който е с недостатъчно развита гневливост, бива практически неспособен да я насочва, като по този начин е изложен на това да бъде неефективен при вменяването му на страх или срам (животните не би следвало да имат такава изградена концепция), което го прави неефективен за самозащита/неефикасен да живее:

ἡ δ' ἔλλειψις, εἴτ' ἀοργησία τίς ἐστὶν εἴθ' ὅ τι δὴ ποτε, ψέγεται. οἱ γὰρ μὴ ὀργιζόμενοι ἐφ' οἷς δεῖ ἡλίθιοι δοκοῦσιν εἶναι, καὶ οἱ μὴ ὡς δεῖ μὴδ' ὅτε μὴδ' οἷς δεῖ: δοκεῖ γὰρ οὐκ αἰσθάνεσθαι οὐδὲ λυπεῖσθαι, μὴ ὀργιζόμενός τε οὐκ εἶναι ἀμυντικός, τὸ δὲ προπηλακιζόμενον ἀνέχεσθαι καὶ τοὺς οἰκείους περιορᾶν ἀνδραποδῶδες.

Само че недостигът, дали ще е на гневливост или нещо подобно, следва да бъде порицан; защото онези, които не се гневят на онова, на което трябва, минават за глупаци, също като тези, които се гневят не както трябва, не когато трябва и не на когото трябва. Такъв човек изглежда безчувствен и безстрастен, а като не се гневи, не е способн да се защитава. Само че да допуснеш да те тълчат в калта и да унижават близките ти, е долно (EN.1126a,3-8)⁹⁰.

⁸⁹ Пак там, с. 157.

⁹⁰ Пак там.

В контекста на реторическото спрямо обществените прояви на гняв, резултат от торетическата аксиома за дисбаланс, можем накратко да споменем следното по отношение на порочните предпоставки, чрез които ораторът би могъл да се възползва с цел разгневяване на една или много личности: Твърде гневливите биха били отлични проводници за частна утилизация на гнева, но практическата работа на законодателството е поела ангажимент към изготвянето на спирачки срещу такива практики:

διὸ καλῶς τὰ ἐκ θυμοῦ οὐκ ἐκ προνοίας κρίνεται: οὐ γὰρ ἄρχει ὁ θυμῷ ποιῶν, ἀλλ' ὁ ὀργίσας. ἔτι δὲ οὐδὲ περὶ τοῦ γενέσθαι ἢ μὴ ἀμφισβητεῖται, ἀλλὰ περὶ τοῦ δικαίου: ἐπὶ φαινομένην γὰρ ἀδικίαν ἢ ὀργήν ἐστίν. οὐ γὰρ ὥσπερ ἐν τοῖς συναλλάγμασι περὶ τοῦ γενέσθαι ἀμφισβητοῦσιν, ὧν ἀνάγκη τὸν ἕτερον εἶναι μοχθηρόν, ἂν μὴ διὰ λήθην αὐτὸ δρῶσιν: ἀλλ' ὁμολογοῦντες περὶ τοῦ πράγματος, περὶ δὲ τοῦ ποτέρως δίκαιον ἀμφισβητοῦσιν (ὁ δ' ἐπιβουλεύσας οὐκ ἄγνοεῖ) , ὥστε ὁ μὲν οἶεται ἀδικεῖσθαι, ὁ δ' οὐ.

Затова с основание на стореното в пристъп на ярост не се преценява в съда като предварително замислено; защото източник на станалото е не действащият в пристъп на ярост, а този, който го е разгневил. Освен това спорът не е дали това е трябвало да стане или не, а доколкото то е справедливо да стане (защото гневът е насочен срещу това, което изглежда е несправедливост); така при размяна, при която единият по необходимост е покварен, освен ако просто не забравил, не се спори дали тя е трябвало да стане; но когато хората са единодушни относно даден предмет, те спорят за това, на чия страна е правото (действащият сумисъл знае много добре), доколкото единият смята, че спрямо него е постъпено несправедливо, а другият не мисли така (EN.1135b-1136a)⁹¹.

Тук се демонстрират теоретическите предпоставки, които са пригодени за справяне с практическите прояви на гнева. Законодателят ясно демонстрира разбиране към концепцията за утилизация чрез внушение от частно лице, като също така е и наясно с това какъв тип хора биха били идеални за подобна дейност – тези, при които масово проявената добродетелност, в този случай порочност, е гневливостта. Техният дисбаланс в справянето с тази страст дава на отделни хора, които обикновено владяят повече разума си, да утилизират положението на гнева за постигането на своите цели, каквито и да са те. Разбирането по отношение на функционалността и разпространението при гневливостта и нейните последици предполага разумните да създадат формална рамка

⁹¹ Пак там, с. 203.

за практическо овладяване на конкретната теоретическа концепция, изградена от Аристотел на базата на неговата аксиоматика за средата.

Като заключителна бележка към тази глава ще посочим онагледеното дотук и отношението му към останалите глави от втората част на това изложение. Всяко едно отделно ниво на общностното реагира на практическите прояви на гневливост, от преобръщане на държавно устройство от едно в друго, през настройване на едни хора към дадени заключения през внушение на емоцията, без това да е аргументирано, до самите качества на отделния човек и неговата уравновесеност в тях, което води до добродетелността или порочността им. По отношение на гнева като концепция етическата философия на Аристотел следва теоретиката на своите политически и реторически обосновки, препокриващи се и надграждащи се една друга в различните нива на общественото през своята практическа ориентираност, което означава, че целостта на описаното по отношение на гнева запазва не само своята непротиворечивост, а и удържа съдържателна градация в онагледяването на дадената конкретика, а именно гнева.

Заклучение

В разглеждането си на отношението към гневливостта и по-точно: на нейните теоретични и практически измерения, Платон и Аристотел демонстрират едно утилитарно разбиране за тази концепция и я имплементират в своите философии по сходен на пръв поглед при двамата начин, но всъщност при едно над-повърхностно вглеждане в техните разбирания се наблюдават фундаментално различаващите се една от друга базисни предпоставки.

По отношение на гневливостта като обвързана с реда може да се заключи, че и при двамата устройството на концептуалната подредба позволява обвързване на двете като системно производни. Платоновото разбиране се гради на един подреден на всички нива космос, който трябва да рефлектира отразения единен ред на всяко свое равнище. Разпадът на този ред води до крах на отношението между слоевете на сътвореното, което само по себе си е теоретическата предпоставка гневът да се смята за такава потенциална опасност, поради своя иманентен деструктивизъм. В най-добрия случай е възможна следната утилизация, която да съхрани едновременно целия ред и неговата част, в която „върлува“ човекът. Гневът може да се „дресира“ чрез силно изразената йерархична структура на идеалната държава, което само по себе си е претекст за позициите, които Платон разглежда в своята практически ориентирана политическа философия, отразена в неговите „Закони“. Теоретичната основа се препокрива с практиката, но отношението към реда остава фундаментално под претекст, че разрухата на едно ниво е генерално негативна към целостта на света, поради обективната доброта и неотменна истинност, чрез която е сътворен.

При Аристотел редът се разглежда като неутрална ефикасност на всяко отделно ниво, като неговите количествени пластове остават обвързани, но не по начина, който учителят му счита за верен. Държавността е рефлексия на обществеността и нейните предзададености, които могат да я тласкат в различни посоки, било то упадък или разцвет. Гневливостта е точно такъв тип характеристика, която може да служи като проводник за тези преходи. Самата преходност на положенията на реда, без значение на неговата правилност или извратеност, цели ефикасността на удържнето и тъй като всеки един формат на управление се поддържа от някаква форма на ред, Аристотел има отношение към него като на неутрален и естествен, за разлика от Платон, който го разглежда като изконно вреден.

Предпоставките за това къде се намира центърът и генезисът на гнева, и двамата философи поместват в концепцията за душата. Основата се задава от Платон в три подразделения, три начала: разум, гняв и желание. Аристотел усвоява пряко този фундамент, като променя само до известна степен теоретиката на пропорцията и как тя трябва да се използва на базата на своята проява. При Платон обществото би трябвало да е организирано в йерархия, основаваща се на разделението на труда, което се определя от качествените прояви на тези душевни начала. От трите прослойки на обществото Платон отрежда на гневливите да пазят неговите устои, като, разбира се, отбелязва, че образованието на тази прослойка трябва да бъде по-специфично и внимателно регулирано, защото в противен случай настъпва разпад и поквара в обществото и гневливите утилизират своята предзададеност, като узурпират властта, което само по себе си тласка държавността към разпад и оттам се подрива самият ред. Душевното на гнева се разглежда много по-свободно от страна на Аристотел и това се изразява в неговото виждане и като добродетел (не само като порок, който трябва да бъде под активно „дресиране“ и наблюдение). Това не отрича неговата деструктивност, но гневът позволява да му се приписват качества, нужни за укрепването на отделния индивид (да бъде ефикасен за себе си и за своето общество), като мъжество и смелост. Допълнително към това Стагирит добавя чрез етическата си философия и своята аксиома за средата и как в случай на разглеждане на гнева като добродетел устоите на средното положение не трябва да бъдат напускани. В противен случай се получава масова страхливост или войнственост, което и в двата случая нарушава необходимата за правилното функциониране на общественото дело ефикасност.

Спрямо гневливостта и нейните вариации се наблюдава и фокус, изцяло отнесен към политическото поприще. Платон разглежда аспекта на гневливостта като провокация от страна на реторическото, но обектът на изследване остава върху проблематиката за истинността. Положението, което в случая се засяга, отново реферира към непогрешимостта на истинното и единно положение на предзададения ред и неговите отделни слоеве. Реторическото, обаче, като основополагащо по отношение на държавното спрямо гневливостта се компенсира от систематиката на Аристотел. Между държавността и индивидуалната единица, сам човек или семейство, съществуват отделните случаи на влияние и убеждение в обществените структури. Реторическото дело в този случай цели разглеждането на потенциални рискове от практическата утилизация на базисната теоретическа предзададеност в хората, а именно гневливостта,

но не за да negliжира или разрушава някаква теоретическа предпоставка, а защото има пряко отношение с практическото, с (човешката) действителност.

Предзададеностите към разбирането на теоретическата предпоставка за гнева и неговото място указват много различия в системите на Платон и Аристотел. Приликите в някои фундаменти са неоспорими, но не могат да се отрекат и моментите, в които на фокус се демонстрира как Аристотел надгражда своя учител по отношение на фокуса върху практическото. Платон създава предимно идеалистична система, от която по-нататък да се извеждат базисни практически насочености по отношение на регулацията на реда, което има пряко отношение към това как гневът се разбира и къде е неговото място. Подобна структура, която се базира предимно в теоретиката, се имплементира и в политическото дело на Аристотел. Разликата идва от това, че теоретическата обосновка, която няма пряко отношение към съвършени структури като идеалната държава, е за предпочитане, поради простата причина, че практическото измерение е това, което може и трябва да бъде обект на поддръжка. Отклонението от спазването на цялостния за всяко едно ниво на творението ред е заменен с ефикасността, а именно тя е това, което може да се регулира в практиката. На базата на това може да се заключи, че мястото на гнева в тези две философии се е преместило от предимно теоретично като предпоставка за негация (изключване) на негатив към практическо с цел по-адекватно разглеждане и митигация (поддръжка) на ефикасността.

Индекс на коментираните пасажи от старогръцки автори

Аристотел

ЕТИЧЕСКИ СЪЧИНЕНИЯ

- EN.1104b,27-34 – с.68. EN.1125b,26-1126a,3 – с.72.
EN.1105b,19-28 – с.69. EN.1126a,3-8 – с.72.
EN.1108a,4-9 – с.69. EN.1135b-1136a – с.73.
EN.1116b,23-27;30-33 – с.70.

ЗА ПОЕТИЧЕСКОТО ИЗКУСТВО

- Po.1448b – с.55.

ПОЛИТИКА

- Pol. I.1252b – с.41. Pol. III.1286a – с.51.
Pol. I.1252b – с.44. Pol.I.1252b – с.43.
Pol. I.1253a – с.44. Pol.V.1312b – с.52.
Pol. I.1253a – с.46. Pol.V.1313b – с.53.
Pol. I.1254b – с.47. Pol.VI.1322a – с.52.
Pol. I.1260a – с.48. Pol.VII.1333a – с.53.
Pol. I.4.1253b-1254a – с.39. Pol.VIII.1337b – с.54.
Pol. II.1271b – с.48. Pol.VIII.1338b – с.55.
Pol. III.1279a-b – с.49. Pol.VIII.1340a – с.56.
Pol. III.1284a – с.50.

РЕТОРИКА

- Rh.I.1.1-2 – с.59. Rh.II.2.7 – с.63.
Rh.I.10.4 – с.60. Rh.II.2.10 – с.64.
Rh.I.10.8 – с.61. Rh.II.2.12 – с.64.
Rh.I.11.9 – с.61. Rh.II.3.10 – с.65.
Rh.I.11.13 – с.62. Rh.II.4.31 – с.65.
Rh.II.2.1-2 – с.63. Rh.II.12.9 – с.66.

Диоген Лаерций

D.L.III.67 – с.14.

Платон

ГОРГИЙ

Grg.456c-d – с.34.

Grg.471d-472d – с.34.

ДЪРЖАВАТА

R.I.320b – с.6.

R.IV.427e – с.29.

R.II.369b-c – с.7.

R.IV.439d – с.11.

R.II.374a – с.17.

R.IV.439e – с.12.

R.II.374e – с.17.

R.IV.440e-441a – с.13.

R.II.375a – с.17, 18.

R.IV.441a-b – с.15.

R.II.375b – с.18.

R.IV.473d – с.10.

R.II.375b-c – с.19.

R.IV.473d – с.30.

R.II.375d-376a – с.20.

R.V.449d – с.23.

R.II.376c – с.21.

R.VII.536b-c – с.10.

R.II.377a – с.23.

R.VIII.543a – с.30.

R.II.377a-378e – с.22.

R.VIII.545a – с.30.

R.III.387b – с.23.

R.VIII.547e-548d – с.30.

R.III.395b-395d – с.24.

R.VIII.550d-e – с.31.

R.III.410d – с.25.

R.VIII.557a – с.31.

R.III.416a – с.13.

R.VIII.562a – с.31.

R.III.416a – с.26.

ЗАКОНИ

Lg.I.634d – с.27.

Lg.III.700-701d – с.55.

Lg.I.643c-d – с.15.

Lg.IX.864a-c – с.38.

Lg.I.649c – с.32.

Lg.V.742a – с.28.

Lg.III.700-701d – с.27.

МЕНЕКСЕН

Mx.239a-c – с.35.

ТИМЕЙ

Ti.29d-30a – с.9.

ФЕДОН

Phd.64c-d – с.35.

Phd.65a-67b – с.35.

Библиография

Първична литература

1. Аристотел, Етически съчинения; Част I, Том IV.1. Прев. Ц. Бояджиев. София: Захарий Стоянов, 2022.
2. Аристотел, За Поетическото Изкуство. Прев. и коментар А. Ничев. София: Захарий Стоянов, 2013.
3. Аристотел. Политика. Прев. А. Герджиков. София: Отворено общество, 1995.
4. Аристотел. Реторика. Прев. А. Ничев. София: Захарий Стоянов, 2013.
5. Диоген Лаерций. Животът на философите. Прев. и съст. Т. Томов, Планета – 3, 2002.
6. Платон. Горгий. Прев. и коментар Г. Михайлов. – В: Платон. Диалози, т. II. София: Наука и изкуство, 1982, 73 – 184; 570 – 591.
7. Платон. Държавата. Прев. и коментар А. Милев, София: Изток-Запад, 2014.
8. Платон. Закони. Прев. Н. Панова (I-IV; VI-VII) и Г. Гочев (V; VIII-XII), София: Сонм, 2006.
9. Платон. Менексен. Прев. и коментар Б. Богданов. – В: Платон. Диалози, т. II. София: Наука и изкуство, 1982, 233 – 254; 597 – 601.
10. Платон. Тимей. Прев. и коментар Г. Михайлов. – В: Платон. Диалози, т. IV. София: Наука и изкуство, 1990, 465 – 558; 621 – 631.
11. Платон. Федон. Прев. и коментар Б. Богданов. – В: Платон. Диалози, т. II. София: Наука и изкуство, 1982, 337 – 418; 625 – 635.
12. Aristotle. ed. J. Bywater, Aristotle's Ethica Nicomachea. Oxford, Clarendon Press. 1894.
13. Aristotle. ed. R. Kassel, Aristotle's Ars Poetica. Oxford, Clarendon Press. 1966.
14. Aristotle. ed. W. D. Ross, Aristotle's Politica. Oxford, Clarendon Press. 1957.
15. Aristotle. ed. W. D. Ross, Ars Rhetorica. Oxford. Clarendon Press. 1959.
16. Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.

Вторична литература

1. Александрова, Д. Основи на реториката. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2023.
2. Богданов, Б. Мит и литература. София: НБУ, 2006. Трето електронно издание: <<https://bogdanbogdanov.net/pdf/7.pdf>> – посетено на 10.09.2023.

3. Богданов, Б. Платоновите *Закопи*: за идеала, модела и реалността. София: НБУ, 2006. Електронно издание: < <https://bogdanbogdanov.net/pdf/134.pdf> > – посетено на 09.09.2023.
4. Бояджиев, Ц. Историко-философски изследвания; Том 1 – Античност, София: Изток-Запад, 2017.
5. Бояджиев, Ц. Кратка история на античната философия: От нейните начала до епохата на елинизма. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2022.
6. Дачев, Л. История на политическите и правни учения; От древността до буржоазните революции, София: СВИДА, 2001.
7. Колингуд, Р. Дж. Идеята за природата. Прев. на С. Янакиева. София: Панорама, 2021.
8. Ръсел, Б. История на западната философия; Том 1: Антична Философия. Прев. на Л. Живин. София: Скайпринт, 2017.
9. Woozley, A. D. Plato on Killing in Anger. – The Philosophical Quarterly, Vol. 22, No. 89, 1972, pp. 303 – 317.
10. Christensen, N. A. Aristotle on Anger, Justice, and Punishment. MPhil Stud. London: University College. 2016.

Справочна литература

1. Войновъ, М. и др. Старогръцко-български речникъ. София: Придворна Печатница, 1939 (= СГБР).
2. Liddell, H.G., R. Scott, Jones, H, S. A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996 (= LSJ).
3. Brandwood, L. A Word Index to Plato. Leeds: Maney & Son, 1976.