

Vivere e(s)t cogitare,

Или размисли и питання около книгата **“Отделно и заедно”** на Богдан Богданов

### Димка Гичева-Гочева

*“Разбиращото говорене е вътре, а не вън от живеенето. Въпреки че разбирането се противопоставя на живеенето и по този начин се опитва да го надхвърли. Това е една от основните хитрости на живеенето – да се разподобява от разбирането и по този начин да го накара да направи нещо за негова сметка.”*

(с. 114)

Преди да заговоря за книгата на проф. Богдан Богданов **“Отделно и заедно”**, ще си позволя да разкажа един спомен. За първата ни среща, или по точно за деня, когато той започна да ни преподава старогръцки – на мен и на няколко други колеги-студенти и аспиранти (както се казваше тогава на сегашните докторанти) от Философски факултет. Започвахме да учим гръцки факултативно. Беше 26 октомври 1983 година. Беше сряда. В 178 аудитория, в “Гълъбарника” на Ректората, 19.15 часа. Появи се Богдан Богданов, който тогава беше все още доцент. Много се вълнувах, че виждам пред себе си автора на **“Омировият епос”**, на **“Литературата на елинизма”** и **“От Омир до Еврипид”**. Две от тях ме бяха респектирвали неимоверно, когато ги прочетох като ученичка – **“Омировият епос”** и **“От Омир до Еврипид”**. А **“Литературата на елинизма”** украси заниманията ми с античност през първата година на следването ми и в горещото лято на 1983 г., когато се готвех за септемврийския поправителен изпит по антична философия.

Но още повече ме изпълваше със страхопочитание и трепет това, че пред мен стоеше преводачът на Теофрастовите **“Характери”** и на Плутарх, но най-вече на няколко Платонов диалога, които през предишните месеци бях чела със смесени чувства и мисли. Преводачът на **“Малкият Хипий”**, **“Ион”**, **“Големият Хипий”**, **“Алкивиад”**, **“Хармид”**, **“Лакет”**, **“Лизис”**<sup>i</sup>, на **“Евтидем”** и **“Менексен”**, преводачът на **“Федон”** и **“Федър”**<sup>ii</sup> щеше да ни преподава старогръцки през учебната 1983/84 година!

Та, всяващият респект и страхопочитание тогава доцент Богдан Богданов, в първите два часа ни преподаде азбуката на гръцкия и ни изпита, за да провери общата ни култура. Питаше всеки от нас дали се сещаме какво е значението на думи от най-разпространената общокултурна лексика, които започваха със съответната буква от азбуката. Мен ме попита какво означава думата **“ἕρπης”** и аз отговорих **“сън”**. Той добави: **“Но и хипноза”**...

Няма да търся знаковото в тази случка и в думата, за която бях попитана. За мен, както и за няколко други колеги сред занимаващите се с античност, литература и култура през следващите две десетилетия Богдан Богданов беше, е и ще бъде и понататък най-висшият академичен авторитет. И неговите лекции, особено онези многолюдни общокултурни сказки, които се провеждаха в средата на 80-те и началото на 90-те години в СУ, и неговите книги, и разговорите ни по повод на някаква консултирана или ръководена от него работа – всичко това оказа огромно влияние на няколко от нас, хората от вече средното академично поколение. Понякога си мисля, че това влияние е дори прекалено: особено когато чувам

неговата интонация в публичното говорене на някои колеги, които неволно или умишлено я имитират, или когато разчитам следите от неговия слог в писането на други колеги. Не е точно да се каже, че проф. Богданов създаде своя школа от учени и изследователи. Проф. Богданов създаде университет, но не и школа. Неговите пориви и енергии бяха вдъхновени от идеята да направи един наистина нов университет. И успя. Направи го. Напротив, като че ли подсъзнателно или може би съзнателно-умишлено той винаги е бягал от това да има *“своя школа”* в строгия смисъл на този израз – група от по-млади последователи, които да работят по *неговите теми* и то *по неговия начин*. И все пак, той беше, е и ще бъде академичният законодател и пръв авторитет за много от нас.

Със следващите страници ще се опитам да обясня защо според мен Богдан Богданов беше, е и ще бъде интелектуалният лидер и учител на моето поколение хуманитари. Повод за това ще бъде новоизлязлата му книга *“Отделно и заедно”*. Тази книга прочетох наскоро, 22 години от началото на интелектуалното ми школуване при него.

\*\*\*

### *“Отделно и заедно”* сред другите книги на Богдан Богданов

От пръв поглед книгата *“Отделно и заедно”* впечатлява с изисканата си външност. Перфектно оформление. Най-качествена хартия, чудесна корица, три многозначителни илюстрации от прочути работи на мистичния Ешер. Ако я сравним с други негови книги, до нея могат да се наредят първото издание на *“Литературата на елинизма”*, която беше едно голямо постижение на социалистическата полиграфия, а от по-скорошните *“Промяната в живота и текста”* и *“Европа – разбрана и правена”*. В *“Отделно и заедно”*, както в заглавието на цялата книга, така и в заглавията на нейните части, а и в заглавията на повечето ѝ текстове виждаме две думи, съединени със съюза “и”. Например първият тематичен кръг е озаглавен *“Дихотомии и редукции”*, а третият – *“Идентичност и култура”*. Текстове, озаглавени с по две думи, свързани с “и” са: *“Живее и мислене”*, *“Статично и динамично”*, *“Същност и съществуване”*, *“Памет и идентичност”*, *“Идентичност и идентифициране”*, *“Отделно и заедно”*. Това ме вдъхновява да предложа и аз две думи, съединени със съюза “и”. Ако трябва *само с две думи* да изразя впечатлението си от тази книга, те ще са: *“красива и хубава”*, или гръцкото *kalon kai agathon*. Наистина, най-новата книга на проф. Богданов възплъщава класическия елински идеал за калокагатията – за хармонията между високото съвършенство на телесното и безтелесното, на идеалното и материалното. Тази книга има прекрасно книжно тяло и прекрасно идеално съдържание.

Както и всички останали книги на Богдан Богданов и в тази има една огромна ерудиция и богатство на темите – антични, средновековни и модерни автори, трагедия и психоанализа, философия и семиотика, антропология и структурализъм, култура и литература, традиционно и интернет-четене. Има какво ли не, свидетелстващо за огромната хуманитарна ерудиция на своя автор и за това, че

всички тези неща, той не само е премислил, но и най-вече, че е живял и живее във-и-чрез тях.

В тази книга има обаче и друго, което не можем да видим в предишните. В **“Отделно и заедно”** има много говорене в първо лице единствено число и открито споделяне с читателя на най-лични страхове и чувства. Особено изповедни като текстове са последните два: *“Един опит върху идеята за “себе си”* и *“Вместо заключение”*. В тях виждам човешкото смирение и слизането на автора от високия подиум на многоученото говорене *ex cathedra*, в регистъра на които са написани, например, **“Мит и литература”** и **“История на старогръцката култура”**.

И същевременно, още от корицата, още от заглавието, тази книга впечатлява с нещо емблематично. Това е първата книга на проф. Богданов, в чието заглавие няма нито едно съществително. Защо ли е така? Ако я поставим в контекста на другите му книги, ще видим, че тя изпъква в тяхната компания. **“От Омир до Еврипид”**, **“Омировият епос”**, **“Литературата на елинизма”**, **“История на старогръцката култура”**, **“Мит и литература”**, **“Промяната в живота и текста”**, **“Романът – античен и съвременен”**, **“Старогръцката литература. Исторически особености и жанрово многообразие”**, **“Европа – разбирана и правена”**. В заглавията на всички тези книги съществителните преобладават. Тук няма нито едно.

Прочитът на книгата отговаря на това питане. В **“Отделно и заедно”** няма толкова много съществителни, защото авторът е решил този път да отиде до самия екстремум на интелектуалното питане, на философското безпокойство. В предишните си книги той беше много повече автор-учен от образцов академичен порядък, автор-интелектуалец и изследовател на хуманитарното знание, който ни показва как трябва да се разсъждава по едни необикновено високи мисловни теми. Глупаво и безнадеждно е да се опитваме да етикетирате интелектуалното усилие на човека, който *наистина умее да мисли* и *наистина живее-чрез-и-във-мисленето* - като принадлежащо само на една или друга мисловна сфера, професионализирана в нашето време на специализация било като “класическа филология”, било като “теория и история на литературата”, било като “теория на културата и общоевропейските ценности”, или като философия, или семиотика. Във всички предишни книги на проф. Богданов ние виждахме всичко това. Едно или друго преобладаваше, но и всички останало беше там.

### За същностите и назоваването

Дълбочината на тази книга е радикална. Тук отново има знание за античността и философстване, теория на културата и антропология, психоанализа и литературна теория. Но това е книгата с най-голям залог. Тя се пита и пита настойчиво и нас: Как точно да удостоверим съществуването на тези мислими същности и интелектуални цялости, за които сме говорили досега? Как точно да сме сигурни, че онова, за което мислим и говорим, е назовано добре и дали не можем да се усъмним не само в пригодността на мисленето да назовава, но и в ловкостта му

чрез доброто назоваване да създаде привидност за съществуването на същности, които всъщност не съществуват и не са никакви същности, а са само думи?

С други думи, книгата слиза до самите дълбини на преживяното говорене и мислене за думите и нещата около нас, за думите и мислимите неща. Но за мислимите неща не от Платоновия умопостижим свят, а за мислимите от нас неща. Кои от тях са истински и най-истински съществуващи? А кои се преструват, че са нещо, докато всъщност не са нищо друго освен дума или думи? И как да постъпим с думите, които дават привиден живот на всъщност несъществуващи същности?

Тези питання са много стари. В нашата европейска мисловност за пръв път разтревожено ги поставя Горгий, когато казва, че това, че говорим и четем у Омир за сирени и циклоп, за Сцила и Харибда, не може да ни убеди, че такива неща наистина има. Залогът наистина е голям, защото Горгий заключава “Ако мислимото не съществува, то и съществуващото не се мисли”, или иначе казано “Ако онова, за което мислим и говорим, не съществува, то и съществуващото не може да бъде осмислено и изразено чрез словото”<sup>iii</sup>. *Hiatus irrationalis*.

Радикалността на философстването в **“Отделно и заедно”** идва тъкмо от това: книгата още със заглавието си показва, че няма да говори за подозрителни същности, в чието съществуване са се съмнявали кои ли не европейски философи – от софистите през Уилям Окам до модерните аналитици и лингвистични позитивисти. Един от тях – Феликс Клийв – автор на една историко-философска книга **“Гигантите на предсофистическата гръцка философия”<sup>iv</sup>**, хвърля в нея следната ръкавица: нашата западна философия е един глосоморфизъм, сиреч тя е мислене, подвело се от формите на езика, или по-точно на индоевропейските езици. В продължение на хилядолетия европейската философия се е занимавала с думи, на които античните гръцки мислители са придали твърде много важност. В нея се философства за субстанции и акциденции, за субекти и предикати, просто и единствено защото в нашите индоевропейски езици има синтактична структура с подлог и сказуемо. Ние сме си говорили за същности, защото при нас подлозите на изреченията, сиреч субектите на съжденията са именни форми, пък било то и други морфологични форми, които са се превърнали в именни, само и само, за да заемат мястото на подлога. Ние, европейците, говорим за съществуване и битие, само защото в нашите езици има спомагателен глагол, с особено разнообразни форми в гръцкия, който освен да свързва важни части на изречението, хипертрофира дотам, че да ни внушава съществуването на съществуването, за което не можем да сме сигурни.

Богдан Богданов е обзет изцяло от тази дълбинна философска тревога. Точно поради това книгата е наречена **“Отделно и заедно”**. Той я изразява на няколко места, например така:

*“На пръв поглед съвременното научно говорене върви по същата линия на строго опериране със същности за разлика от недисциплинираната всекидневна реч. Но всъщност е налице съществена разлика. Днес да се говори научно означава някакво общо положение-качество-същност да се предцира за нещо и по този начин то да се отнесе строго и непротиворечиво към определен клас. Въпросът е, че така се потвърждава валидността на общото положение-качество-същност, без да се повдига въпрос за начина на съществуването му. Според Аристотел то би могло*

да бъде **действително по възможност или само по омонимия**. Обичайната съвременна наука постулира тихомълком действителност по принцип. Което води до непоследователността от една страна да се вярва, че е възможно да се формулира същност, а от друга да не се прави разлика между действителни и привидни същности. Резултатът е, че същността става обикновена дума, заменима от синоними” (с. 95-96)

Тази дълбинна философска тревога е споделена за пръв път в диалектическия празник на Платоновия диалог “*Софистът*”. Ние четем и този диалог на български благодарение на това, че го е превел проф. Богданов.

Най-напред, нека да погледнем едно място от диалога:

*Чужденецът*: Кълна се в Зевс, обаче, дали ще се убедим лесно, че движението, животът, душата и мисленето действително не са налице в съвършеното битие и че то нито живее, нито мисли, а възвишено и свято, лишено от ум, е неподвижно и в покой?

*Теетет*: Несъмнено страшно положение бихме приели, чужденецо.

*Чужденецът*: А да кажем ли, че е с ум, но е лишено от живот?

*Теетет*: Но как така?

*Чужденецът*: А да кажем ли, че и двете са налице в него, но че то не ги удържа в душа?

*Теетет*: А по какъв друг начин ще ги удържа?

*Чужденецът*: Но естествено, бидейки с ум, живот и душа, дали като е одушевено, то би било в пълен покой?

*Теетет*: Поне за мен това очевидно е напълно лишено от смисъл.

*Чужденецът*: Трябва да приемем също, че движещото се и движението също са битие.

*Теетет*: Несъмнено”. (249 a-b)<sup>v</sup>

Не само от този откъс, но и от целия диалог разбираме откъде е дошло вдъхновението на проф. Богданов за най-новата му книга. В “**Отделно и заедно**” живее Платоновото философстване за петте най-висши рода на битието: самото битие, тъждественото и другото, движението и покоя. При това, също като при Платон в “*Софистът*”, те никога не се изреждат и споменават просто едно до друго, а винаги се настоява на тяхната неизбежна битийна заедност и условна отделеност. Всяко нещо в битието и най-вече самото битие е себе си и е самотъждествено, но с това самото то има и свое друго в битието, което му помага чрез предизвикателството на своето съществуване тъкмо като негово друго да остане тъждествено на себе си, но и да се промени чрез променливата причастност на движението и покоя. Диалектичката вакханалия на “*Софистът*”, Платоновият *enthusiasm* са движели автора на “**Отделно и заедно**” от първата до последната страница. Отделното и отделеното са винаги заедно със своето друго или не своите други; отделното и отделеното, докато пази отделността и отделеността си, се стреми и към общуване с другото, другите и средата

си;отделното и отделеното се самозапазва като идентично, но и наред с това и още по-бързо от съхранението си като самотъждествено, то се и променя.

Като човек, който също има опит в превеждането, отлично знам как превежданият или редактираният автор постепенно влиза под кожата на мисленето и живеенето на преводача. Особено, ако се работи с любов и старание, ако се правят няколко редакции и собствени коментарни бележки, а не се заимстват чужди. Така е работил професор Богданов върху превода на диалозите на Платон. Любовта и старанието му са дали плод: книгата **“Отделно и заедно”**. Цялата Платонова диалектика е тук. Изящността и изтънчеността, магията на Платон в обособяването и съединяването, в оприличаването и разграничаването е в **“Отделно и заедно”**. Макар че в нея има и няколко прекрасни текста, мисловно захранени от Аристотел и посветени на неговото философстване и съвременните науки за човека, ако трябва *само с една дума*, с един предикат да определя **“Отделно и заедно”**, това ще е: Това е една **платонистка** книга”.

Особено превеждането на **“Софистът”** се е оказало съдбовно. Да си припомним, че Аристотел в книга Дзета на **“Метафизика”** задава най-важното питане на първата философия, като дословно повтаря Платон от **“Софистът”**: **“Питането за това какво е съществуващото, е питане за това какво е същността”**<sup>vi</sup>. Да си припомним също така, че и Хайдегер слага откъс от **“Софистът”** (244 а) като вдъхновяващо мото на **“Битие и време”**<sup>ii</sup>.

И още нещо. По време на краткото представяне на книгата на семинара **“Науката – разбирана и правена”** в Новия български университет на 23 ноември, сякаш се получи спор между говорещите философи и семиотици. Дали **“Отделно и заедно”** е повече философска или повече семиотическа книга. Тъй като е платонистка, книгата е колкото философска, толкова и семиотическа. Философията като гигантска битка за битието е изначално сдвоена с философстването за думите и тяхното значение. От бележките на проф. Богданов към диалога става ясно, че според него **“гигантомахията за битието”** е по-скоро ирония или нещо, казано на шега<sup>viii</sup>, отколкото патетично казване и все пак: важното е, че това да се говори и мисли за битието и да се говори и мисли за значението на думите става едновременно-и-заедно. Това пак е изработено в **“Софистът”**. След-и-със самото възпаляване на разговора около едно-единствено-единно съществуващото битие, Чужденецът от Елея и Теетет си казват:

**“Чу ж д е н е ц ъ т:** *Защото сигурно е смешно да приемеш, че съществуват две имена, след като полагаши, че не съществува нищо освен едно.*

**Т е е т е т:** *Несъмнено.*

**Чу ж д е н е ц ъ т:** *И изобищо би било лишено от смисъл да се приеме нечие твърдение, че името е нещо.*

**Т е е т е т:** *Поради какво?*

**Чу ж д е н е ц ъ т:** *Поради това, че приемайки името за различно от вещта, човек говори сигурно за някакви две неща.*

**Т е е т е т:** *Да.*

**Чу ж д е н е ц ъ т:** *Да, но ако човек поставя име, тъждествено на вещта, или ще е принуден да произнесе името на нищо, а ако каже че то е на нещо, ще стане така, че то ще е само име на име, но не на нещо друго.*

**Т е е т е т:** *Така е.*

*Чужденецът: И едното, бидейки едно само за друго едно, е едно само на име”.( 244c-d).*

В самата завръзка на тази диалектическа драма, веднага сред поставянето на въпроса за едно-единствено-единното битие<sup>ix</sup>, Чужденецът прави крачка встрани от този невъзможен за удържане Елейски монизъм, така патетично прокламиран от Парменид в поемата му “За природата, или за едно-единствено-единносъществуващото”. Ако има само едно-единствено-единносъществуващо битие, и то е мислимо и изречимо със словото, то как да осмислим факта, че имаме и дума, с която го мислим? Тази дума не е нищо, защото е дума-име, която го наименува. Думата за битието е или име на нищо, или име на нещо, или име на име, както става ясно от току-що цитираното откъсче от разговора между Теетет и анонимният чужденец от Елея. От тези трите хипотези, колкото и невероятно да изглежда на пръв поглед, в хода на разговора се оказва, че е особено плодотворна първата. Има ли име, което да е име на нищо? Разбира се, че няма, защото едно от великите и неревизирани положения на Парменидовата поема е:

*“И словото и мисълта битие трябва да са.”*

Щом е така, и щом и словото, и мисълта са някакво битие, от това по-нататък разговарящите проумяват, че няма “небитие”. Щом има такава дума и щом тя дори се превръща в два израза – “за несъществуващото”, в среден род, единствено число и “за несъществуващите”, в среден род, множествено число, от това е ясно, че има някакво друго на битието, но не и абсолютно небитие като негово тотално битийно отрицание.

А що се отнася до другата дилема - дали думата е име на нещо или име на име – то тя се разрешава в края на разговора ето така:

*“Чужденецът: Когато някой рече “човек учи”, нали според теб това е първата и най-малка единица слово?*

*Теетет: Да.*

*Чужденецът: Защото тогава тя сигурно не само именува вече във връзка със съществуващото, ставащото, станалото или предстоящото да стане, но и постига нещо, като влита глаголи в имената. Затова казахме, че това слово не само именува, но казва и именно за означаването на това сплитане произнасяме името слово.*

*Теетет: Правилно.*

*Чужденецът: Както едни неща прилягат едно към друго, а други не прилягат, така е на свой ред и при знаците, произнасяни гласно – едни не прилягат, а прилягащите от тях образуват слово.*

*Теетет: Точно така, разбира се.*

*Чужденецът: Тогава да погледнем още следната дреболия!*

*Теетет: Каква дреболия?*

*Чужденецът: Когато е налище слово, по необходимост то е слово за нещо, невъзможно е бъде за нищо.*

*Теетет: Така е. (262 d-e).*

Ето затова и при Платон, и при проф. Богданов философията е онтология-и-семиотика, семиотика-и-диалектика.

Човекът в практическата философия на Аристотел и в “малката метафизика” на  
Богдан Богданов

*“Можем да изразим същото и по този по-всекидневен начин – човекът е и само човек, и животно, и биологично нещо, и бог, каквото и да означава това”.*  
(с. 82)

Новата книга на Богдан Богданов ни представя и още една новост. Авторът този път се насочва към философстване за човека, което е правил и в по-ранните си творби, но по един начин, по който не го е правил досега. В началото на един от текстовете се споделя намерението да се намери ключ към разбирането на три сравнително нови науки – антропологията, социологията и политологията - и да се покаже с какво най-отдалечени от нас мислители могат да ги обогатят днес. От сравняването на античното и съвременното, модерното може само да спечели и да стане по-евристично, а античното несъмнено ще бъде по-добре опознато и впоследствие по-плодотворно отново за актуалното.

Любопитното и важното в случая е това, че особено в трите текста от раздела “Аристотел и съвременните науки за човека” (“Човек и човешка общност”, “Другият, другото и толерантността”, “Човешка общност и същност”), както и в двата преди тях – “Статично и динамично” и “Същност и съществуване”, размишленията на Богдан Богданов за човека и човешката общност не са нито антропологически в модерния тип, тематика и методи на антропологията, нито социологически, нито политологически. В тези текстове се философства за човека и общността в класическия онтологически регистър и с класически философски понятия. В тях се философства за човека най-вече като индивид, но и като вид, а и проблематичен род в битието. Не случайно Богданов сам определя това свое философстване като “малка метафизика на човека” (с. 106), като “философска антропология” и “есенциалистка антропология”. Това ме връща към едно класическо място:

*“Както Талес, Теодоре, който изследвал движението на звездите и като гледал нагоре, паднал в кладенец, а една остроумна и мила слугиня тракийка, казват, му се присмяла, че упорствува да разбере небесните работи, но не забелязва, което е отпред пред носа му. Същият присмех важи за всички, които прекарват времето си във философски разговори. Защото действително за ближния и съседа остава неизвестно не само какво върши философът, а насмалко дори дали е човек или някакво друго същество. Но какво представлява човекът и какво различно от другите същества върши или изпитва при тази си природа – той търси и се главоболи да намери отговор именно на тези въпроси... (174 а).<sup>x</sup>”*

Това е казано от литературно-философския персонаж Сократ в Платоновия диалог “Теетет”. И този диалог четем на български, благодарение на това, че го е



превел и коментирал проф. Богданов. Та, виждаме, че най-важният философски проблем според Платон не е проблемът за битието само по себе си, каквото и да е то – в статичната застиналост на умопостижимите вечни същности от ноетическия космос, за което говорят т.нар. “класически диалози” или в динамизираната диалектическа еуфория на събирането и разделянето на родовете, за което става дума в “Софистът”. Най-важното философско питане не е питането за битието, нито за неговото познаване. Най-важната философска задача, най-важното философско занимание е размишляването над въпроса: “... какво представлява човекът и какво различно от другите същества върши или изпитва при тази си природа...”.

В “Отделно и заедно” Богдан Богданов непрекъснато разсъждава над този въпрос, като при това настоятелно повтаря, че доброто разсъждаване по него е тъкмо в посоката, посочена от софистите, Платон, Аристотел и стоиците. По какво човекът прилича и в какво се различава от останалите живи същества? Много от живите същества също са комунисни като човека. Да обърнем внимание на особената дума, умишлено използвана от автора. “Комунисни” ще рече живеещи в общност, а “комунисност” е явно харесан от него езиков израз, зает от Виктор Търнър, за предаване на Аристотеловата идея за живеенето в общността. Нито “общество”, нито “колектив” не биха били подходящи в този контекст поради прекалено мощните си модерни конотации. Не ще и дума, че живеенето-заедно-с-други-индивиди от същия вид, което Богданов нарича комунисност, е тема, изключително проблематизирана още от софистите. За съжаление, от техните творби по този въпрос са останали само фрагменти и силно авторизираното им портретиране от Платон в някои от най-големите му диалози, посветени на тях. Не е случаен и фактът, че в “Теетет”, в диалога, в който се формулира питането “Какво представлява човекът?” като най-същинското философско питане, един от главните герои на разговора, макар и неучастващ лично в него, е софистът Протагор.

Не ще и дума също така, че първият античен автор, който пространно се занимава с тези важни въпроси както в теоретическата, така и в практическата си философия, е Аристотел. Един добър учен, който се труди в полето на хуманитарното и социалното знание, винаги трябва да започва от самото начало. Самото начало трябва да е поне бегло познато от изследователя и накратко представено от читателя. Самото начало в науките за човека, човешките общности и човешката заедност е Аристотел. Но не само “Политика” и “Никомахова етика”, а и “Метафизика”, и някои от шестте логически текста от корпуса на “Органона”.

Заниманието с тези работи е неминуемо, но и възнаграждаващо.

Да започнем от най-трудното. Няма по-трудно определимо понятие от понятието “човек” – и това е така за всяка една теория. Няма по-трудно определима същност от човешката същност. От едната страна е абсолютният индивидуализъм и номинализъм, изразен още от софистите. Той е разкрит в прословутата максима на Протагор: “Човек е мяра на всички неща, за съществуващите, че съществуват, а за несъществуващите, че не съществуват”. (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν)<sup>xi</sup>. В прочутото изказване на Протагор, цитирано от Секст Емпирик в “Против

*(мислетете се за) знаещи*” се говори за “човек”, а не за “човекът”, говори се за човек без определителен член, което е общо взето рядкост в гръцкия език. Протагор настоява, че всеки човек е отделен и отделен, самостоятелно и самостоятелно в преценката си същество.

Още по-ясно е това, което казва Протагор, в една въображаема реч, която Сократ изговаря от негово - уж - име в “Теетет”:

*“Защото аз твърдя, че истината стои така, както съм написал, че всеки от нас е мярка както за съществуващото, така и за несъществуващото, но че е безкрайна разликата между един и друг човек тъкмо в това, че за единия нещата изглеждат и са едни, а за другия – други” (166 d)<sup>xii</sup>.*

Но ако това е така и *само така*, как е възможно казването и познанието за хората като хора и на човешките ситуации? Ако наистина всеки човек е отделен и отделен, а за отделния човек не може да се даде определение, то тогава следва, че отделният човек може само да бъде посочван, изобразяван, за отделния човек може да се дават само описания, да се правят разкази. *Как са възможни тогава не само антропологията, но и социологията и политологията като науки? Как е възможно изобщо пребиваването и живеенето ни в света, общуването ни с другите?*

От друга страна, срещу Сцила на номинализма, която пресилва отделността и отделеността на всеки един човек, стои Харибда на екстремалния реализъм. Един прекрасен историк на философията, какъвто е Фредерик Копълстон посочва като пример за краен реализъм в определянето на същността на човека определението на Ремигий от Оксер (841-908 г.). Според него: *Homo est multorum hominum substantialis unitas*, или “Човекът е субстанциалното единство на множеството хора”<sup>xiii</sup>. Естествено, както отбелязва Копълстон, това означава, че множеството от отделни хора има обща същност (или субстанция), която е нумерично една-единствена. Това пък означава, че всеки един човек се отличава от всеки друг само по случайност и по съпътстващи признаци. Според такава гледна точка човекът е човек, доколкото участва в надличностната и единна субстанция на човековостта.

Всички знаем, че тези позиции, както и по-умерените позиции на реализъм, концептуализъм и сермонализъм с всичките им подвидове са били обсъждани в продължение на столетия в западната латиноезична философия. Те са били обсъждани и наистина са били премисляни и преживявани като най-сериозния философски проблем не заради самия него и не заради някаква необяснима любов на средновековните схоластици към онтологизирането и логицизирането, а заради огромните им теологически импликации и етически последици.

В книгата на проф. Богданов *“Отделно и заедно”* това също е огромен проблем, макар че той не се интересува от различието на Лицата в Единосъщната Троица, и от етическите следствия на приемането на едно или друго решение, каквито са например питанията: дали Господ създава от нищото нова човешка субстанция, всеки път когато се ражда дете, или Адамовата човешка същност (или субстанция), покварена от първородния грях е единствена и се предава от поколение на поколение, а при раждането на всяко новородено Господ просто създава ново качество на вече съществуващата субстанция на човешкия род.

Днес, за един съвременен светски интелектуалец, който не се интересува от етическите и богословските терзания на средновековните теолози и философи, питанията за човека и човешката природа, за човешката същност и човешката ситуация, за човешката заедност и отделност, са също от огромно значение.

Тяхното решаване в регистъра на онтологията е също от огромно значение и проф. Богданов прави тъкмо това – търси решението на проблема, следвайки Аристотел и неговите евристични колебания в мисленето за *ousia* - същността. Това го спасява както от едната, така и от другата крайност – софистическата и Платоновата, които след това стотици пъти се възпроизвеждат при други автори в други епохи.

Аристотел успява да се справи и с едната, и с другата опасност при мисленето на човешкото, защото възразява и на Протагоровия антропологически сепаратизъм, и на Платоновата тяга на общото и родовото да се придаде по-голяма битийна ценност и валидност, отколкото на видовото и индивидуалното<sup>xiv</sup>. Проф. Богданов също намира средината и мярата между антропологическо-онтологическия реализъм и антропологическо-онтологическия номинализъм, защото продуктивно пресъздава в текста си Аристотеловото положение, че и за отделното съществуващо може да се говори теоретично, ако то принадлежи към определен вид и чрез това му се предицира същност. *“Истинността, същността и теоретичното говорене са свързани помежду си. Докато преплитането на други видове и родове в отделното нещо е един вид ефект от променливостта, която не засяга същността му и за която може да се говори само практически (с. 95)”*

Аристотел благодарение на това се справя и с чудовищно сложната задача да даде определение на човека. Неговите две решения са известни: Човекът като ейдос и индивид сред всички останали съществуващи неща, сред ейдосите им и индивидуалностите, които ги възплъщават, е онова живо същество, което има ум, но и също така човекът като живеещо-с-други-живо-същество по природа е полисно същество. Човекът е и двойково същество. Проф. Богданов е повече от убедителен в тези пет последователни текста, в които виртуозно интерпретира Аристотел и го представя и на читателите в един евристичен хуманитарен и социален кадър. Точно това говорене за човека като видово същество, което има същина и тя може да бъде определена като живо, смъртно и разумно същество, но и като полисно, и като двойково същество дава възможност на Аристотел да създаде първообраза на практико-теоретическото философстване – в *“Политика”*, в *“Никомахова”* и *“Евдемова етика”*. Както и всички останали лекции и теоретизации на Аристотел, които днес ние четем като негови “трактати”, и в политическите и в етическите му разсъждения нищо не виси във въздуха. За добро или за зло се стъпва върху неговите онтологеме, върху понятията и определенията от лекциите по първата философия, която той нарича единствено и само “теологика”-та, но която по капризите на съдбата и перипетиите на случайността днес ние наричаме *“Метафизика”*. Аристотеловото мислене за човешкото и в по-малкия размер на междуличностното и етическото, и в по-големия мащаб на полиското е мета-метафизическо или мета-теологическо. То проектира в практическата философия основоположенията на първата философия и тъкмо поради това успява да хвърли мост над вече прокопаната пропаст между индивидуализма и номиналистичния релативизъм на софистите и родовия трансцендизъм на Платон. Точно поради това проф. Богданов не само е прав в една от общите си заключителни оценки, че

етическата теория и политическата наука на Аристотел се основават на обща есенциалистка антропология (с.129). С този свой прочит на Аристотел той обогатява знанието и разбирането за създателя на Ликейона като създател на науките за човека и човешките общности, но и показва на техните съвременни продължители нови възможни пътища за развитие. Това се проявява най-вече в многократно направеното внушение-критика, че както политологията, така и социологията и антропологията днес трябва по-категорично да формулират и да изразяват разбирането си за човека, а не да го изтиквават встрани от изследователското си внимание, фаворизирайки единствено и само общностите и обществото. Знаем, че за него реално съществуващи са отделните хора и човека като видово понятие и ейдос, а общностите са виртуално-динамични ставания, осъществявания, които никога не замират в статичната приключеност и окончателност на своята осъщественост.

Намирам за особено евристично това, че *проф. Богданов освен всичко останало говори за човека и общностите и в оптиката на модалните категории възможност и действителност*. Като се заразявам с неговото вдъхновение да мисля в тази посока, бих го продължила така: Човекът е реално и действително съществуваща същност, но общностите, които той създава с другите, са по скоро битие-във-възможност, битие-в-ставане, битие-в-динамика, или потенциално битие, а също и виртуално битие, както казва проф. Богданов. Във всички тези аспекти на битие-във-възможност, битие-в-ставане и битие-в-динамика човешките общности имат стотици нива на енергетизираност и осъщественост. От енергията, възможностите и потенциите на хората, включени пасивно или активно участващи в тях, зависи докъде, как, доколко и дали изобщо тези общности ще се осъществят. А както човекът като действителна даденост, така и общностите като динамично ставане и битие-в-динамика *постигат заедно своята цел* да се осъществят, когато хората са не само включени, но и активно участват в общностите, но и когато общностите не разтварят и не размазват индивидуалностите на хората, благодарение на които те се осъществяват. Точно поради това Аристотел надмогва и индивидуалистичния егоизъм на някои от софистите и зловещия антихуманизъм на Платон, който – с ръка на сърцето трябва да го признаем – в някои от диалозите си слага в устите на някои от персонажите си чудовищни изказвания за съвместния живот на хората в заедността на полиса.

В тази част има и едно твърдение на проф. Богданов, с което не мога да се съглася. Това е важно, защото се отнася до фундаментално положение на първата, теоретичната философия, което после би могло да се транспонира и в практическата. Проф. Богданов пише: *“... Разбира се, за разлика от Платон практически настроеният Аристотел разполага с модел за представяне на реалното поведение на нещото. То или нарушава заданието на видовата същност, или я осъществява. Второто е негова вътрешна цел”*. И после: *“Аристотел снабдява нещото теоретически с общото на видовата му същност. Практически обаче, за да запази отделността му на първа субстанция, го предпазва от това да изпада във видовата същност и да губи битието си на отделно нещо. Същността не е пространствено другаде, както е при Платон. Но и положена вътре в нещото като потенциалност, тя продължава да е другост за него. Независимо*

*от шанса да стане “добро” като постигне другостта на видовата си същност, отделното нещо остава “повредено”. (97-98)*

Не мога да се съглася с такова платонизиране на Аристотел. “Повредеността” или непълноценността, или несъвършенството на нещата около нас, които са копия, имитации или подражания на “онези там”, е основна Платонова теза. Според Аристотел ейдосът и формата на нещата са и вътре в нещата. Разбира се, те не са единствено и само, без остатък в тях. Аристотеловият реизъм-имантизъм не стига до примитивно овесяване на битийните първопринципи, защото настоява на тяхната вечност и неунищожимост. Наличието им в нещата е условие и гарант за тяхната осъщественост и действително съществуване като същности, постигнали поне една от трите си битийни цели. Ако беше иначе, Аристотел никога не би се интересувал от онова, от което в последствие се гнусят мнозина, като Хегел например: от живораждащите животни, от калмарите, сепиите и октоподите, от буболечките и морските бозайници. Неговият огромен интерес към всякакви живи твари – сухоземни, морски, речни и пернати - както знаем, не е само наследена и продължена семейна традиция. Във всички тях и в начина, по който се възпроизвеждат – чрез раждане, снасяне и мътене на яйца или хвърляне на хайвер, и т.н. – Аристотел е виждал пълноценни битийни същества, които са напълно осъществени и са постигнали предназначението си. Точно поради това една значителна част от събирателската, лабораторната и изследователската работа на студентите в Ликейона е била свързана с проучването на живите организми, а писаните текстове на Аристотел, които са се появили като лекции и обобщение на тази непосредствена работа с живите същества, са една трета от целия *Corpus Aristotelicum*.

В тази част има и едно своеобразно оставане в теоретичното, като че ли по-дълго, отколкото читателят очаква. След като от практическата философия се преминава към теоретичната, у читателя се създава нагласата в края на текста “Човек и човешка общност” авторът отново да се върне към практическата. Проф. Богданов не прави това. Вместо това той се измества на едно друго много високо теоретическо ниво, и по-точно на семиотическото, за да направи наистина ценното наблюдение, че “*виртуално съществуващите човешки общности са изразени по-реално в институции и ценности*” (с.111) и че “*в означаемото социалното е нещо само по себе си в по-висока степен, отколкото е като референт*” (с. 114). Всъщност чаканото връщане към практическото и към “топлата метафизика” е в следващия текст от тази част на книгата, в “*Другият, другото и толерантността*”: “*Каквато и да е разликата между човека и нещото, между тях има и минимална прилика – те са по подобен начин отделности, които попадат във външни отношения с други като тях, с други различни от тях и с някакъв свят*”(с. 133).

Но абсолютната кулминация на Богдановото философстване по тези теми е в есето “*Отделно и заедно*” в частта “*Идентичност и култура*”. Неслучайно то е озаглавило и цялата книга.

*Някой би се запитал защо жената не се различава от мъжа по вид, след като женското е противоположно на мъжкото, а видовата разлика е противоположането. Нито пък женското и мъжкото същество се различават помежду си по вид, макар и тази видова разлика да се отнася до живото същество само по себе си и не е като белотата или чернотата, а мъжкото и женското съществуват в живото същество, доколкото то е живо същество. Този проблем е почти същият, както когато се запитаме защо едно противоположане прави съществата различни по вид, а друго – не: както това някое да е сухоzemно или крилато, ги прави различни по вид, а белотата и чернотата – не... Затова нито белотата на човека, нито чернотата му довеждат до видова разлика, нито има разлика по вид между белия и черния човек, дори и да е поставено специално име във връзка с тази разлика. Защото човекът в случая се приема за материя, а материята не прави видовата разлика и това е причината отделните хора да не са видове за рода човек, въпреки че плътта и костите, от които са съставени този или онзи човек, са различни.*

Аристотел, *“Метафизика”*, Книга Йота/Х, 9 глава, 1058 a 30 – 1058 b 8<sup>xv</sup>

В *“Отделно и заедно”* прави впечатление още едно ново тематизиране: експлицитната критика на критиката на Карл Попър на есенциализма. Проф. Богданов вече няколко пъти е писал за най-известната книга на Карл Попър *“Отвореното общество и неговите врагове”* – и в послеслова към книгата<sup>xvi</sup>, и в предговора към българското издание на *“Политика”* на Аристотел<sup>xvii</sup>. Повечето твърдения и патоса на Попър са достатъчно добре представени в тези по-ранни текстове на проф. Богданов. В *“Отделно и заедно”* се проблематизира най-същинското от методологическата критика на Попър към предходните мислители, а именно методологическата му критика на есенциализма и особено на Аристотеловия есенциализъм. Това е неизбежно. Щом пет текста в една книга говорят за Аристотеловата “малка метафизика” на човека и за мисленето на човешкото и човешката ситуация от него, няма как авторът да не вземе отношение и към най-известната критика на този тип мислене чрез същности, или по-точно казано чрез същности. С други думи, критиката на онова, което Попър нарича есенциалистско мислене.

Ще започна отдалеч. Ясно е защо *“Отвореното общество и неговите врагове”* е една много влиятелна книга. Не знам дали тя е наистина най-добрата книга на Карл Попър или поради ред причини е станала най-популярната. Поне за мен *“Предположения и опровержения”* е много по-хубава от *“Отвореното общество...”*, просто защото в *“Предположения и опровержения”* Попър философира преди всичко от себе си, а в *“Отвореното общество...”* интерпретира други мислители<sup>xviii</sup>.

Във всеки случай съм сигурна, че едва ли в творчеството на този велик хуманист, учен и философ – Карл Попър – има по-слаби страници от тези 60 страници във втория том на *“Отвореното общество...”*, които са посветени на

Аристотел. Да обърне внимание на това, че текстът в обяснителните бележки е почти двойно по-голям от основния текст в 11 глава на книгата.

Обикновено за *“Отвореното общество...”* се казва и пише, че това е книга по-зависима от своя непосредствен исторически контекст, от която и да било друга голяма световна книга. Това е така. Книгата е замислена и писана малко преди и по време на Втората световна война. Освен това, както обича да напомня проф. Майлс Бърниет, не бива да се пропуска и това, че извън авторите, с които открито полемизира Попър (Хераклит, Платон, Аристотел, Хегел и Маркс), от читателя остава незабелязано нещо много силно от интерпретативния и историко-философския контекст на писането на книгата. А именно, през 1931 г. Хилдебрант публикува своята работа *“Платоновите диалози за Отечеството”*, в която изтъква *“Апологията”*, *“Критон”* и *“Менексен”* като протообразец на идеологията на фашизма. Тази работа става изключително популярна във фашистка Германия и в Австрия. Според Майлс Бърниет Попър е бил провокиран не толкова от самите антични мислители, а от най-тачените техни интерпретатори от времето на нацизма<sup>xix</sup>. Много повече Хилдебрант и подобни нему националсоциалисти, отколкото самите Платонов диалози са предизвикали яростното заклеяване на сър Карл Попър, според когото Хераклит, Платон и Аристотел са идеолози на затвореното общество и глашатая на историцизма<sup>xx</sup>...

И все пак, това контекстуализиране в случая не ни помага много. Вярно е, че книгата е неистово страстна, защото по време на световна война, която е помела окончателно всички предишни илюзии на човечеството за самото човечество, а и за знанието и прогреса, не може да се пише иначе. Вярно е, че Попър е имал невероятната сила да издържи, да работи и да пише въпреки всичко, докато мнозина други големи мислители и хуманисти отчаяно се лишават от живота си в този период.

Обаче, големият проблем остава: защо Попър представя Платоновата философия с такава възхита и понякога даже с любов и умиление, а за Аристотел много често говори с презрение? Ако трябва да говорим наистина за техните схващания за човека и човешкото, и за съвместния живот на хората, сиреч за онова, което Попър нарича *“социално-политическите им философии”*, този който трябва да бъде порицаван много по-често е Платон, а не Аристотел.

Попър обаче не мисли така. Още в първата от огромните си коментарни бележки към 11 глава *“Аристотеловите корени на хегелианството”*, авторът заявява, че Аристотел е критикувал своя учител поради *“враждебността и завистта”*, които е изпитвал към оригиналните му мисли<sup>xxi</sup>. Когато прочете такова нещо, сериозният читател спокойно може да остави книгата или поне да прескочи съответната глава и да мине по-нататък. Разбира се, такава елементарна психологизация изобщо не прилича на един голям философ и учен. Още по-неприятно е, че в общата оценка, която Попър дава на Аристотеловата политическа философия, има ред неверни неща: *“Теорията за робството обаче е само една от многото политически идеи на Платон, които Аристотел възприема. По-специално, теорията му за най-добрата държава (във вида, в който познаваме тази теория) е оформена по модела на теориите от “Държавата” и “Законите”, като Аристотеловият вариант хвърля значителна светлина върху Платония. Най-добрата държава на Аристотел е компромис между три неща: романтичната Платонова*

*аристокрация, “разумен и балансиран” феодализъм и някои демократични идеи*<sup>xxvii</sup>.

Ако бях имала възможност да редактирам Попър, преди да публикува тази книга, щях да го посъветвам в горния пасаж да замени “една от многото политически идеи” с израза “една от малкото политически идеи”. И оттам нататък да коригира целия си текст в тази глава.

Наистина, теорията за робството е една от много малкото политически идеи, които Аристотел споделя с Платон. Във всичко останало той има своето собствено разбиране, което, както е обичайно за него, е обосновано в една перманентна полемика със съответните схващания и на учителя му, и на други именити гръцки мислители, живели преди него. Нито по отношение на семейството, нито по отношение на отглеждането и възпитанието на децата, нито по отношение на ролята и мястото на жената в полиса, нито по отношението на собствеността на отделния гражданин, нито по отношение на човешките и гражданските добродетели, схващанията на Аристотел не приличат на схващанията на Платон. В този ред на изброяване нека да отбележим, че само във възгледите си за неучастието на жените в делата на полиса Аристотел отстъпва на Платон от гледна точка на съвременните либерални разбирания. Ако от лично-етичното преминем към полисното, пак можем да изредим редица фрапантни различия, които Попър не си е дал труда да отбележи никъде: Аристотел има няколко разновидности на хипотетичен модел за добър полисен порядък и най-висш от тях е политейята; той защитава разделението на трите власти (IV кн.); адвокатства в полза на идеята за мандатност и сменяемост на управляващите, като при това фаворизира краткосрочните 6 месечни мандати на заемане на длъжностите<sup>xxviii</sup>; определя политическата власт като онази власт, с която човек властва над равни по произход и свободни хора (III кн., 4 гл.); определя върховната гражданска добродетел на човека като умението както да управляваш, така и да бъдеш управляван; убеждава разпалено колко е важно в полиса да има граждани, които да формират т.нар. “средна класа”, за да може политейята да се развива стабилно и да осигурява “добрия живот” (IV кн., гл. 11). И т.н., и т.н.

Предубедеността на Попър спрямо Аристотел е отвъд съмнение. Можем да си я обясним например на първо място с това, че очевидно Попър като учен изпитва аверсия от Аристотел като учен – и от цялостната му картина на космоса с нейната привилегирована геостатичност и геоцентричност; и от методите му, и от понятията му, и от теорията му за дефинирането.

Друго възможно обяснение е огромното влияние, което е упражнил върху него интерпретатор като Теодор Гомперц. Всеки, който прочете коментарите под линия в текста на Попър за Аристотел, ще види, че авторът несъмнено, безрезервно и безкритично се е предоверил на Гомперц<sup>xxiv</sup>. А Гомперц е от онези историци на античната наука и философия, на които бомбастичното им самочувствие им внушава, че всичко им е ясно, че прекрасно разбират цялата световна антична и модерна философия, че са компетентни по всички въпроси, всички проблеми и всички автори на човешката мисъл. Да, Гомперц е увлекателен и има чувство за хумор. Когато го чете, човек не скучае. И все пак, неговото всезнание и безцеремонно саркастично представяне на автори, които мислят по нехаресван от него начин или правят наука по друг, неприемлив за него маниер, води до неточни



преценки и безвкусни шегички. Аристотел е един от главните герои на *“Гръцките мислители”* на Теодор Гомперц, обсипани с подобни оценки и квалификации.

Трето възможно обяснение на Попървата инвектива срещу Аристотел е това, че той е работил с превод, който е вмъкнал в преводния текст твърдения, които отсъстват от гръцкия оригинал на *“Политика”*. Така например, Попър цитира едно място, не е ясно преведено от кого, което изопачава чудовищно твърденията на Аристотел:

*“Хората с благороден произход са граждани в по-истинен смисъл, отколкото хората с низше потекло... Следва да се очаква, че хората, които имат по-благородни родители, са по-добри, защото благородството на произхода е расово превъзходство”*.

Да сравним този превод в нашето издание на *“Отвореното общество...”* от непосочения превод, с който е работил Попър, с превода на същото място на Анастас Герджиков на *“Политика”*:

*“Хората от по-благороден произход са по-скоро граждани отколкото неблагородните и във всички държави благородството е на почит в страната си. Затова също е вероятно от по-добрите предци да произхождат по-добри граждани, защото благородството е добродетел на един род”*<sup>xxv</sup>.

книга III, гл. 13, 1283 а<sup>xxvi</sup>

Очевидно е, че в случая става дума за аристокрацията и за възможните положителни качества на благородните като граждани, но в никакъв случай не и за расизъм. Първо, защото в гръцкия език няма думи, които да носят такива конотации: “раса” или “расов”. И второ, защото в *“Метафизика”*-та има едно пространно място, в което убедително се разсъждава защо мъжът и жената са един човешки вид, и защо мъжкото и женското животно във всички видове, в които има два пола, са един животински вид, и защо белият и черният човек са хора от един и същ човешки вид. Затова откъсът от това място е избран като мото на тази част от моите размисли върху книгата на проф. Богданов. При Аристотел няма и не може да има расизъм. Това е онтологически невъзможно при него. Защита на робството? Да. Пренебрегване на жените като потенциални участници в полисното битие? Да. Културно-идеологически предразсъдъци, че мъжете са по-добри от жените, елините - от варварите, а свободните – от робите? Да. Но не и расизъм.

Днес ние обсъждаме сравнително спокойно тези неща или поне по-спокойно от времето, когато митът за “арийската раса” с огън и меч е шествал на световната сцена. Разбираемо е как по време на такава чудовищна световна катастрофа, от една дреболия като въпросния текст в английския превод – “for nobility is excellence of race”<sup>xxvii</sup> - може да се породи превратна представа за нечие философстване и антипатия към него. В този смисъл *“Отвореното общество...”* на Карл Попър може да се чете и като плод на желанието на един мислещ и страдащ човек, който, ужасен от падението на цялото човечество, се опитва да осъществи автотерапия чрез пределна рационализация на западната интелектуална история: от самото й начало и с търсене на най-виновните в нея.

Друго нещо, което категорично липсва при Аристотел и за което Попър многократно го кори, е историцизмът<sup>xxviii</sup>. Това е може би най-несправедливото обвинение към него. Като зла шега в историцизъм бива обвинен даже онзи гръцки

мислител, който непрекъснато е твърдял, че светът е вечен и че всички ейдоси в него са вечни, че не е създаден и няма никога да бъде унищожен, и който никога не се е интересувал от историята. Едва ли има друг античен мислител от класическата епоха, който да е бил по-незаинтересован от Аристотел от проблемите на историята - било то в стария митоподобен вид на теогонията и космогонията, което страшно много е вълнувало Платон<sup>xxix</sup>, било в по-модерния план на историографията като разказ и размисъл за събития преди всичко в хорския свят. Но, ето и на него не му се е разминало обвинението в историцизъм.

И последно, критиката на методологическия есенциализъм и лансирането на номинализма при Попър. Да, когато чета философските му анализи по тези проблеми във всичките му книги и най-вече в *“Предположения и опровержения”* и *“Отвореното общество...”*, оставам повече от впечатлена. Особено когато изоставя социално-политическите възгледи на античните мислители и започва да анализира техните онтологически и логически схващания, Попър става брилянтно прецизен. Диалогът, в който влиза с Ръсел, Карнап, Тарски и Витгенщайн в бележките към главата за Аристотел, е невероятно впечатляващ. И все пак, както той сам подчертава, според него по отношение не на метафизиката, а на методологията *“есенциализмът”* е *“термин, който предлагам да се използва вместо традиционния термин “реализъм”; аз определено не защитавам метафизическия номинализъм, макар че защитавам методологическия номинализъм”*<sup>xxx</sup>.

Едва ли пълното отъждествяване на есенциализма и реализма може да се приеме. Реализмът има множество видове и подвидове, и аристотеловият есенциализъм е най-модерираният от тях. Познавачи на средновековната философия като Фредерик Копълстон твърдят, че ако сме прецизни, трябва да изброим, че решенията на проблема за универсалиите през средновековието са над 20, а не само три, както обикновено се схематизират учебникарски: краен и умерен реализъм, и номинализъм. Когато критикува есенциализма, Попър всъщност критикува крайния реализъм, или ако мога така да се изразя, енциализма. Краен изразител на този екстремален реализъм (или енциализъм) е споменатият преди няколко страници Ремигий от Оксер, който твърдял, че реално съществува общата същност (или субстанция) на човековостта, а отделните хора получават съществуването си, като участват в нея.

Освен това, разсъжденията на Попър в този пункт са безукорни, но той забравя изобщо за човека и ни дава примери за определения за “кутрето”, говори за най-сложните проблеми на дефинициите, дефинирането и дефинируемите термини, но не отнася това към проблема за дефинирането на “човек” и “човекът”. Попър предписва строг методологически номиналистичен пост и ни съветва да сменим посоката на дефинирането от обичайното от ляво на дясно да се премине от дясно на ляво, сиреч той ратува за преобръщане на дефинирането от обичайното “Хикс е това и това” в “Това и това е хикс”. По отношение на “човек” и “човекът” това означава, че никога не трябва да си позволяваме метафизическо и/или методологическо пиршество с определения, които търсят да кажат “Човекът е това или онова”. Това означава край на метафизиката, но и на социологията, политологията и антропологията. Никакви науки за човека и човешките общности не могат да бъдат мислени като възможни след такъв методологически ригоризъм.

Остава ни като възможност само отговорът на Едип на загадката на Сфинкса: “Онова живо същество, което сутрин ходи на четири крака, по обед - на два, а вечер – на три, е човекът”. И затова е съвсем точен проф. Богданов, който в текста “Свети Августин и Марк Аврелий” казва: “Отделният човек е определим само като нечовек” (с.307).

Ако приемем тази Протагорова и Попърова позиция, единственото, което ни остава е да си кажем, както казва Протагор в “Теетет”: “мириади има в различаването помежду ни<sup>xxxii</sup>” или още по-буквалистично “мириадно е различаването помежду ни”..

Как да живеем с толкова много тъга? Тогава няма да има не само науки за човека, което може и да не ни трогне чак толкова, но как да живеем в тази зловеща битийна самота, в която между един отделен човек и който да било друг човек няма нищо общо, защото различията между тях са мириади? Как тогава да се посветим на човеколюбието и на усилието да направим света по-добър?

### Недоумяващо и несъгласно

Докато четях книгата, попаднах на няколко твърдения, които не можах да разбера и с които не мога да се съглася. Надявам се, че споменаването им ще помогне на проф. Богданов при преиздаването на книгата или при следващи негови текстове по тези вълнуващи теми. Първоначално недоумение у мен предизвика например следното:

*“Въпросът е дали е възможно да има най-добра, в смисъл на най-вярна постановка по тази тема. Не може да има. Защото най-доброто и най-вярното не съвпадат ... Дали това разминаване между вярно и добро е парадокс? Ни най-малко. То е характерно за всяко говорене и затова определя и научното говорене както изобщо, така и специално по темата за човешката социалност.”*(с. 112)

Не съм убедена, че от примера, който се дава, може да се екстраполира чак такава антиплатонистка генерализация. А е даден пример с либертарианските идеи на Фридрих Хайек, които според проф. Богданов са добри, но неверни и Хегеловите тези, които са верни, но недобри в историческите си следствия.

Имаше и няколко нотки на релативизъм в говоренето за практическите науки на Аристотел – етиката и политиката, които се занимават с “областта на доброто и злото, т.е. нещата, които могат да бъдат така или иначе”(с. 94-95). Вярно е, че Аристотел не е догматик и че има често по две определения за едно и също нещо или един и същи термин. Вярно е, че той говори за няколко, а не за една добра форма на полисно устройство, както и за съответстващите им изродени варианти. И все пак, неговият плурализъм не е чак толкова разтегнат като софистическото всеприемане на всичко. Защо тогава е разработена класификацията на добрите и лоши държавни устройства? В нея има *няколко, но краен брой форми*. А защо е направена тази сложна топология на добродетелите в “Никомахова етика”, които трябва да намерят средината между прекомерното и недостатъчното във всяко постъпване и всяка ситуация? Това означава, че не може така или иначе. Дори и да няма догматично разписана правилност, има посока и на етическото, и на политическото търсене, зададена от него.

Но всичко това са дреболии в сравнение с мястото, което наистина ме ядоса много. То е в текста *“Един опит върху идеята за “себе си” или реплика към текстове на Жак Дерида”*.

В началото на текста проф. Богданов е написал:

*“Жак Дерида беше в София. Затруднен от непрозрачността на неговите трудове, бях впечатлен от бистротата на устното му слово. Оприличих просветляващото му говорене на това на Пол Рикъор. Дори съжалих, че не предложих текст за участие в дискусиата. Мотивът да не го сторя беше усещането за един вид непреодолимо различие между апоретичната нагласа на именития философ и инструменталния трансцендентализъм, който следвам.”* (с. 319)

По-нататък обаче прочетох и нещо, което истински ме подражни:

*“Естествено моето деконструиране не може да протече в стила на Дерида. Каквото и да правя, няма да мога да разговарям автентично с големците на европейската традиция. И поради неизбежната провинциалност, а вероятно и поради липсата на въображение. Мога обаче друго, да заговоря общото в себе си, което слабо ме отличава от другите.”* (с. 323)

Не мога да приема тази слабост и споделянето на провинциален комплекс от най-значимия наш интелектуалец, учен, преводач, създател на университет. Ако наистина нямаше въображение у него, как така се появи Новият български университет?

И после, ако си говорим “за големците в европейската традиция”, трябва да си спомним, че при избирането на Жак Дерида за член на Френската академия “на безсмъртните” преди няколко години гласувалите “за” него бяха само с един повече от гласувалите “против”. Това е далеч от единодушното приемане на някого за “голедец” в своята страна.

Също така е очевиден, че големият световен успех на автори като Жил Липовецки, например, се дължи по-скоро на екстравагантните им идеи и на факта, че пишат на световен език, (който се чете от хората на няколко континента, просто защото страната им някога е била метрополия с колонии къде ли не), а не на някаква кой знае каква дълбочина и оригиналност на мисълта. Напротив, позволявам си да напиша, че гостуването, например, на Жил Липовецки през пролетта на 2005 г. в София беше не само повод за разочарование у мнозина, но и повод за отрезвяващ размисъл.

Жил Липовецки е прочут по целия свят и преведен на над 20 езика, защото е завладяващ изразител на ексцентрични идеи, но както самият той признава в интервюта си, не е чел особено нито на младини, нито след това. И това си личи.

Признавам, че нашата култура е провинциална, но не мога да приема, че човек с ерудицията и мисълта на проф. Богданов има право на провинциални комплекси. Това, че все още не е преведен на много езици, не означава, че това никога няма да стане и че той не е сред “големците на европейската традиция”. Напротив, той е там, сред големците, макар че европейската традиция все още не го е забелязала.

И с това стигам до въпроса за причините за провинциализма. Какъв аристотелист щях да бъда, ако не стигнех до него? Нашата провинциална култура е провинциална и поради половинвековната изолация от западния свят през втората половина на ХХ век, но и много повече поради самоналожената си самоизолация.

Тя е вкоренена в старомодното и понякога хипертрофирано усилие да правим точно *българска* култура и наука. Нашата страна е може би единствената сред новите страни-членки на Европейския съюз, в която научните текстове, написани даже от чужденци, се представят за съответните академични процедури, написани на български! Как тогава да очакваме светът да ни познава?

Светът познава нашите унгарски колеги, защото при тях, даже и по времето на социализма дисертациите и хабилитационните трудове са се писали на разбирани по света езици. Също и тогава, и сега *специализираните периодични издания при тях с научни текстове не публикуват текстове на унгарски*.

Светът познава нашите естонски колеги, защото след прекратяването на съветската окупация при тях през 1990 г., естонците пишат научни работи само на разбираеми за света езици и масово защитават дисертации във Финландия, където пък дисертациите се защитават също само на световни езици. Затова впрочем Естония е най-бързо развиващата се страна от “новите” в Европейския съюз.

Грижливо поддържаният езиков локализъм и свръханахроничното приказване за “автентична българска култура” и “автентична българска философия” не само завинаги ще ни държи в самоизолация от останалия културен и научен свят, но и ще подхранва ултрапровинциалистките тенденции у нас като например: избуяването на академичните кланове с всички произтичащи от това следствия; представянето на компилативно-преразказвателни текстове като оригинални съчинения; дискриминирането на наистина свежи явления в научния книжен свят, понеже “такова нещо не може да има”; издаването на преводи, които не посочват изданието, от което са направени; преписването на стотици коментарни бележки към някои преводни издания, при което преписващият преводач не е благоволил да посочи откъде е преписал всичко това; бомбастичното величаене в периодичните издания на определени автори и техните творби или преводи, и дискредитирането на други, което най-често се прави от журналисти или редактори без съответната езикова и научна компетентност; и т.н.

Всичко това и особено закономото променяне на някои свръхостарели неща у нас, като писането на значими научни текстове само на български, може да бъде преодоляно с усилието на мнозина от нас, но и на заслужили авторитета си хора като проф. Богданов.

И последното, с което завършвам тези размишления и вълнения, е пожеланието авторът да има здраве и енергия, за да продължи да пише още книги като **“Отделно и заедно”**, но и за да създава академични и културни чудеса като Новия български университет. И най-вече: да не се оставя на пристъпите на провинциално себеподценяване.

\*\*\*

*Скъпи Професор Богданов,*

*Душата не само е безсмъртна, но е и принцип на живота и на всичко живо. Всяка душа е безсмъртна. Това сме го прочели на български благодарение на Вашите преводи на Платон, най-вече на “Федон” и “Федър”, но и на Марк Аврелий. Всеки един от нас като човешко същество е равноценен и равностоен на всеки друг, както става ясно от “Теетет”, така прелестно преведен от Вас. Дори и да сте светски интелектуалец, а не вярващ човек, платонизмът и*

стоицизмът нека да ви дават сили както досега. За да сте здрав и да продължите да творите и да ни вдъхновявате както досега!

Искрено Ваша Димка

<sup>i</sup> Тези диалози са включени в първия том на изданието “Платон. Диалози”, С., НИ, 1979.

<sup>ii</sup> “Евтидем”, “Менексен”, “Федон” и “Федър” са във втория том на “Платон. Диалози”, С., НИ, 1982.

<sup>iii</sup> Тук свободно преразказвам извода на Горгий от втората му теза от трактата, озаглавен “За природата, или за несъществуващото (за нищо съществуващото)”, който е достигнал до нас не в оригинал, а в преразказ от псевдо-Аристотел “За Мелис, Ксенофант и Горгий” и от Секст Емпирик. Български превод в книгата на Цочо Бояджиев, “Античната философия като феномен на културата”. С., “Любомъдрие”, 1994, с. 86-92.

<sup>iv</sup> Cleve, F.M. “The Giants of Presophistic Greek Philosophy”, The Hague, 1965.

<sup>v</sup> Цитира се преводът на Богдан Богданов в изданието “Платон. Диалози”, т. IV, С., НИ, 1990.

<sup>vi</sup> “Метафизика”, Книга Дзета/VII, гл. 1, 1028 b 3-5.

<sup>vii</sup> Heidegger, Martin. “Sein und Zeit”. Tuebingen, 1993. Max Niemeyer Verlag. Мартин Хайдегер. “Битие и време”. Академично издателство “Марин Дринов”, С., 2005. Превод Димитър Зашев.

<sup>viii</sup> Вж. бел. 30 на Богдан Богданов към “Софистът” в цит. изд., с. 605.

<sup>ix</sup> За тази интерпретация на Парменидовото единно съществуващо като едно-единствено-единно съществуващо ми е повлиял послесловът на Ханс-Георг Гадамер в едно от немските издания на поемата. Вж. Gadamer, H. G. *Nachwort in Parmenides. Text, Uebersetzung und Interpretation*. Kurt Riezler, Frankfurt am Main, 1970.

<sup>x</sup> Цитира се преводът на Богдан Богданов от IV том на “Платон. Диалози”, цит. изд., 161 с.

<sup>xi</sup> Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, 60, 7-8. (CD TLG)

<sup>xii</sup> Цитира се преводът на Богдан Богданов от IV том на “Платон. Диалози”, цит. изд., 151 с. (ἐγὼ γὰρ φημι μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα· μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μή, μυρίον μέντοι διαφέρειν ἕτερον ἐτέρου αὐτῷ τούτῳ, ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα).

<sup>xiii</sup> Frederick Copleston, “A History of Philosophy”, vol. II, 1976, London, p. 141.

<sup>xiv</sup> Критиката срещу Протагор е в книга Йота/ X на “Метафизика”, гл. 1, 1053 a 36 и сл., а критиката срещу Платоновата битийна йерархия, в която общото родово е по-висше от видовото и отделното е в книга Алфа/I, гл. 9, 990 a 34 и сл.

Симптоматично е и наименованието на един от аргументите срещу платонистката онтология: “третият човек”. Макар че сходна идея се изказва и в “Парменид” 132 a-b, там Платон говори за голямото и идеята за голямото, а Аристотел прозорливо облича този контра-аргумент в техническия термин “трети човек”. Внушението е, че по този път ще се стигне до утвърждаването на съществуването на общи същности като “човековостта”, което за него, разбира се, е философска нелепост.<sup>xv</sup> Цитира се преводът на Николай Гочев в изданието “**Аристотел. Метафизика**”, С., 2000, издателство СОНМ.

<sup>xvi</sup> Вж. българското издание **том I: “Платон”**, превел Камен Лозев, ред. Георги Ангелов, **том II: “Хегел и Маркс”**, превел Камен Лозев, ред. Асен Давидов, С., Издателство “Отворено общество”, Издателство Златорогъ, 1993. Послеслов на Богдан Богданов в първия том “**Идеи и идеология в “Отвореното общество” на Карл Попър**”, с. 400-411.

<sup>xvii</sup> **Аристотел. “Политика”**. Изд. Отворено общество, С., 1995, превод Анастас Герджиков, ред. Богдан Богданов. Предговор на Богдан Богданов: “**Разноречия и идеология в “Политика” на Аристотел**”, с. V-XVI; предговор на Олоф Гигон “**Политика**”, с. XVII-XXXII.

<sup>xviii</sup> **Karl Popper. “Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge”**. London and New York, 2002, Routledge.

<sup>xix</sup> Проф. Майлс Бърниет разви тази идея по време на петдневния си семинар през март 1999 г. в Софийския университет върху “**Критон**” на Платон, проведен със студенти по философия, класическа и английска филология, както и на лекцията си за възприемането на Платон и платонизма през вековете.

<sup>xx</sup> Подробен анализ на тази проблеми и в книгата на **Николай Гочев. “ΠΟΙΗΣΙΣ. Класически и съвременни опити по теория на старогръцката литература. Том I: Аристотел и Хегел”**, С., 2004, Изд. Сонм, с. 263 – 314.

<sup>xxi</sup> Вж. цит. изд., с. 303.

<sup>xxii</sup> Вж. цит.изд., с. 11.

<sup>xxiii</sup> Да напомним, че Атинската полисна демокрация след Клистен е основана върху редовни избори, които се провеждат всяка година и следователно овластява избираните за една годината, а Аристотел препоръчва този срок да се съкрати наполовина.

<sup>xxiv</sup> **Gomperz, Theodore. “A History of Ancient Philosophy”**, v. IV, London, 1969.

<sup>xxv</sup> Както се вижда от гръцкия текст, преводът на Анастас Герджиков е съвършено точен: (πολιται γὰρ μᾶλλον οἱ γενναιότεροι τῶν ἀγεννῶν, ἢ δ' εὐγένεια παρ' ἐκάστοις οἴκοι τίμιος)· ἔτι διότι βελτίους εἰκὸς τοὺς ἐκ βελτιόνων, εὐγένεια γὰρ ἔστιν ἀρετὴ γένους; Гръцкият текст се цитира по изданието на Бекер ( в CD Thesaurus Linguae Graece).

<sup>xxvi</sup> Вж. цит. изд. На “**Политика**”, с. 85.

<sup>xxvii</sup> Karl Popper. **The Open Society and Its Enemies. Vol. II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath**. Princeton University Press, 1971, p. 284.

<sup>xxviii</sup> Вж. цит.изд., том II, с. 15-17.

<sup>xxix</sup> Платоновата диалектическа космогония е изложена в “**Тимей**”. Вж. четвърти том на “**Платон. Диалози**”, С., 1990, преводът на този диалог е на Георги

---

Михайлов. Попър реферира “Тимей” неточно и отново през Гомперц. Според бел. 11 “Платон излага в “Тимей” обща теория за произхода на видовете по пътя на израждането”. Вж. “Отвореното общество...”, цит. изд., с. 308. При това твърдението е курсивирано. Това е неточно. За никакво израждане на живите същества не се говори в “Тимей”. Напротив, Демиургът- създател в една патетична реч обещава и на целия създаден от него космос, и на боговете, създадени пак от него, и на всичко останало, създадено от него и от боговете, че космосът и всичко живо в него ще пребъде вечно ( вж. 41a-42d, с. 492-494 в нашето издание). В “Тимей” се говори за прераждане на душата във все по-несъвършени живи същества, но и за последващото ѝ връщане сред небесните селения, от които е паднала при първото си вселяване в най-висшето живо същество – мъжът. За евентуалните следващи прераждания във все по-нисши същества, но и възможното прераждане в по-висши и по-разумни същества се разказва от Тимей в края на неговия пространен монолог ( 90e-92c; с.556-558 в нашето издание).

<sup>xxx</sup> Цит. изд., с. 315.

<sup>xxxi</sup> Тук свободно превеждам цитирания по-напред откъс от “Теетет”.