

## ПЛАТОНОВИЯТ ФЕДЪР: МЕЖДУ МОДЕЛА И ПРИМЕРА ЗА РАЗБИРАНЕ\*

Георги Гочев

Почти успоредното излизане на *Култура, общество, литература* и втория превод на Платоновия *Федър*<sup>1</sup> ми дава повод да обърна внимание върху следното нескромно обстоятелство: след Фридрих Шлайермахер, който през 1828 г. завършва цялостен немски превод на Платон, Богдан Богданов е един от малкото изследователи на културата, при които големият преводачески опит е съпроводен с изграждането на голяма теория на разбирането. Дали тя може да се отнася пряко към правенете на превод, или преводът е по-скоро стратегия за набавяне на теоретичен повод, е въпрос, който няма да обсъждам и който, струва ми се, не е централен и за работата на Богдан Богданов. И все пак в конкретния случай може да се забележи, че вторият превод на *Федър*, за разлика от първия, който излиза в 1982 г.<sup>2</sup>, се закача за някак подготвена теоретична среда и при вече завършено представяне на Платон на български език<sup>3</sup>. Както към други публикации върху Платон от последните двадесет години<sup>4</sup>, този превод днес може да се отнесе и към публикуваните междувременно изследвания на самия Богдан Богданов върху Платон: имам предвид първо предговора към втори том на Платоновите диалози “Философско съдържание и художествена форма в диалозите на Платон”<sup>5</sup>, после главата от *Мит и литература* “Платоновият диалог – модус на Платоновото философстване” и особено студията “За стратегията на философския текст и определимостта на философията. Платоновият “Федър”, публикувана за пръв път през 1991 г. в бр. 1 на сп. “Философски преглед”, после в *Промяната в живота и текста* и включена сега от Орлин Тодоров в сборника *Култура, общество, литература*<sup>6</sup>. Именно установленията на тази студия, обобщаваща предишните публикации на Богданов върху Платон, ще използвам за кратко представяне и на проблеми в диалога *Федър*.

Това, което може би първо прави впечатление от прочита на *За стратегията...*, е неравното съотнасяне между модел и пример. Богдан Богданов е описал модел за формално отношение между философията и словесността, който далеч надхвърля пораждащия го пример. Няма и как иначе, доколкото *Федър* може да бъде предмет само на онова, което Богданов нарича в изследването си “стратегия на диалога”, но не и предмет, от който да се извлече противоположната “стратегия на трактата”. Така се е стигнало до интересно сливане между модела и примера. Моделът на четене, който описва *Федър* откъм едно от формалните отношения между философия и словесност,

\* Текстът е публикуван в рубриката “На фокус”, поддържана от Национален фонд “Култура”, в. “Литературен вестник”, брой 4, 2008 г.

<sup>1</sup> Богдан Богданов, *Култура, общество, литература. Текстове по културна антропология на античността*, съст. Орлин Тодоров, София: “Лик”, 2007; Платон, *Федър*, прев. Богдан Богданов, София: “Планета-3”, 2007.

<sup>2</sup> В Платон, *Диалози*, т. 2, София: “Наука и изкуство”, 1982, стр. 489-560.

<sup>3</sup> Корпусът завърши с публикуването на превода на *Закони* през 2007: Платон, *Закони*, пр. Невена Панова и Георги Гочев, предг. Богдан Богданов, София: “Сонм”, 2007.

<sup>4</sup> Изброявам само монографии: Цочо Бояджиев, “*Неписаното учение*” на Платон, София: “Наука и изкуство”, 1984; Димка Гичева, *В лабиринта на Платон и Аристотел*, София: “Издателство на СУ”, 1994; Невена Панова, *Платоновият диалог. Ситуации и елементи на събеседването*, София: “Сонм”, 2005; Т. А. Слезак, *Да четем Платон*, пр. Невена Панова, София: “Сонм”, 2002.

<sup>5</sup> Цит. съч., стр. 7-22.

<sup>6</sup> Богдан Богданов, *Мит и литература (I)*, София: “Хемус”, 1998 (2-ро изд.), стр. 223-259; *Промяната в живота и текста*, София: “Отворено общество”, 1998, стр. 184-205.

същевременно се е превърнал и в пример за другото формално отношение, на което първото е противопоставено – в пример за трактатно слово. Но особено трактатно слово, което именно чрез двойствената си роля на модел и на пример опитва да се изплъзне от някои от характеристиките, които дава на трактата – строго разделение между субект и обект, монологична авторова позиция – и същевременно да затвърждава други от тях: дискурсивност, аналитичност, опит за градене на понятия.

Втората ярка черта на тази неравност между модел и пример е, че моделът разглежда примера с известна редукция на неговата съдържателна страна. Или по-точно казано, като разглежда примера въз основа на напомнянето, че формата може да се мисли не само като опаковка на съдържанието, а по-скоро като особена мембрана между вътрешното поле на текста и средата, в която той се прави и чете: нещо, което по собствен начин пръв забелязва Шлайермахер. Какво имам предвид? Редуцирането на съдържанието на диалога до проблема за словесността и нейната форма, на което е посветена цялата част на *Федър* след речите на Лизий и Сократ, позволява по уникален начин да се изгради външна моделна постройка за отношението между философия и словесност, без да се повдига проблемът за истината в познавателните категории, наложени от трактатното различаване между субект и обект. Позволява да се обърне внимание едро върху проблема за промяната и непромяната в рамките на някакъв литературен или битиен текст – проблем, на който са посветени много от разсъжденията на Богдан Богданов, – и така да се осветли динамичната структура, в която дискурсът търси постигането на разбиране и цялостен смисъл. Оттук и се оказва, че докато във формално отношение изследването на Богданов прилича на трактат и се определя като трактат, в дълбина то се опитва да бъде диалог, който разглежда познавателността не откъм разделиението между субект и обект, а откъм оглеждането и правенето на познаващия успоредно със самото познаване. По това и внушенията на текста могат да бъдат крупно определени като херменевтични.

Искам да покажа обаче и друго: че моделът, който създава впечатление за редукция на текстовото съдържание, позволява да бъде отнесен гъвкаво към онова, което той привидно загърбва. С други думи, че формалното отношение между философия и словесност, описано от Богданов чрез стратегиите на диалога и трактата, може да бъде разгледано, така да се каже, вътре в диалога *Федър* като отношение между филология и истинност.

\*\*\*

След като Федър изчита пред Сократ речта на Лизий, Сократ прави някои бележки по казаното, но не желае да произнесе реч в отговор на чутата. Не желае да стане за смях, казва той, в състезание с опитен автор на речи, като “импровизира”<sup>7</sup> (*autoskhediazon*: 236D 5). В отговор на това Федър го обвинява, че само “коклетничи” (*kallopizomenos*: 236D 6) и успява да го принуди да говори, като го заклева в платана, под който са се настанили на сянка, че ако не произнесе реч, никой повече няма на самия него да произнася речи. Така Сократ, който в следващата реплика нарича себе си филолог, “човек, обичащ словото” (*andri philologo*: 236E 4-5), бива заставен да произнесе реч под заплахата, че никога повече няма да чуе такава. После загръща главата си с хитона, призовава на помощ музите подобно на епически поет и произнася

---

<sup>7</sup> Цитатите са според изданието на новия превод; арабската цифра и буквата насочват към вътрешната пагинация на текста.

пожеланото от Федър слово. Жестът със загръщането е многозначителен. В рамките на конкретната ситуация се мотивира със срама от хубавия Федър. Успоредно с това обаче представлява и особен отказ от идентификация с онова, което се казва – по сходен начин и Одисей в Осма песен на *Одисея* (ст. 83-92) скрива лицето си под дрехата, когато слуша как аедът пее пред феаките за неговите подвизи пред Троя<sup>8</sup>. Както онзи нецарствен Одисей, поочукан от морето, не може да бъде героят Одисей, който с хитрост събаря Троя, така и този “упоен” Сократ, който произнася реч във възхвала на невлюбения, не може да бъде онзи Сократ, който демонично кара влюбените да треперят, когато си отвори устата<sup>9</sup>.

Епизодът с принуждението да се говори може да се разглежда като огледален на по-ранния, в който Сократ е принудил Федър да прочете речта на Лизий, скрита в ръкава на дрехата му. И Федър, подобно на Сократ, е описан като страстен любител на речи. Нещо повече за тази принуда: в първия случай (230D) Сократ, филолога, заявява, че е бил завладян от свитъка като гладно животно, което може да бъде водено напред и назад от храната, показана под носа му; и във втория казва подобно нещо: че е произнесъл словото си за Лизиевата реч “през омагьосана уста” (*dia tou stomatos katapharmakeuthentos*: 242E 1). Така цялата първа част на диалога (докъм 257C) проиграва принудата към обичайния словото. Една след друга следват три речи, които се поправят взаимно и се създава усещането, че така протичането на разговора между хора, които обичат да говорят и слушат слова, може да се издължава до безкрай – нещо, на което, казва Сократ в 267B 2, учели софистите. В този смисъл първата част на диалога отразява съдържателно едно от твърденията на втората, която изследва реторическото говорене: че словото има особена сила да тегли душите, да ги ръководи, променя и подтиква към действия (вж. особено 271C и сл.). Нагледно това става със Сократ и Федър: в хода на диалога техните субектни нагласи, ако последваме отблизо модела на Богдан Богданов, постоянно се променят и аналогично на тази промяна се извършва и една втора в условията на онова, което Богданов е нарекъл “вторична беседност”: променя се и нагласата на четящия, който не може твърдо да се идентифицира със субектно внушение, доколкото то му се отказва, веднага щом му се предложи.

В какъв смисъл обаче такова повличащо словесно протичане, което маркира модуса на промяната, може да се определи като философско? Според модела на Богданов в *За стратегията...* това става, когато дискурсът успоредно с навързването на неустойчиви и преходни положения, каквито са мненията за влюбения и невлюбения в първите две речи във *Федър*, направи опит да ги окрупни относно някакви универсалии. С други думи, когато си постави за задача да свърже наличностното, отворено към промяна, с някакъв идеален ред на непромяната. Вътре във *Федър* това свързване се задвижва от две дискурсивни звена. Първото, това е известният мит за изнамирането на писмеността (274C и сл.), който дава и позитивното обяснение на постоянно течащата промяна в първата част на диалога: най-хубавото на неписаното слово, казва едро този мит, е това, че то може да се поправя, ако в нещо греша<sup>10</sup> – което и очевидно правят трите речи. Но така се поставя още един проблем: поправянето на едно слово изисква идеално положение, в което промяната спира. Това идеално

<sup>8</sup> Вж. Георги Гочев, “Федър и ностосът на Одисей”, в Георги Гочев, *Венера в Пафос. Ескиз за филологията*, София: “Сонм”, 2005, стр. 106-115.

<sup>9</sup> Срв. *Пирът*, 215B и сл.

<sup>10</sup> След първото си слово Сократ изрично казва, че е извършил “грешка” (*hamartema*: 242C 6) спрямо вътрешното си божество и спрямо Ерос.

положение се описва в по-ранния мит за устройството на душата (245C и сл.). Разгърнат във втората реч на Сократ, митът се явява в двойствена позиция: част е от дискурсивното протичане, така е част от правенето на разбиране чрез промяна на субектната нагласа; същевременно обаче е най-важната част от опита да се придаде цялостност и непроменимост на смисъла в рамките на дискурсивното протичане.

Този мит описва идеална цялост, при която любовта към някого е и любов към истинното слово, към истинен логос. Душата изпитвала идеална любов, когато през красотата на любимия можела да прозре и да си припомни отвъднебесното обиталище на същинската и непроменима красота, съчетана с истина. Това е именно такава цялост, каквато двете предишни речи се опитват да постигнат нагледно, защото онова, за което се говори – отношението между любимо момче и влюбен, - постоянно се подтиква от любовта към словото. И както двете първи речи са определени впоследствие за погрешни увличания на душата, така и техните внушения за грижата към влюбения и невлюбения аналогично се определят за погрешни. Но трябва да се забележи, че описанието на идеалното положение, в което двете увличания – към красивите момчета и към словото-истина – съвпадат, не е независимо от механизма, по който досега разговорът е протекъл: механизмът на фино разминаване. На пръв поглед митът утвърждава устойчиво отношение, но го прави така, че от внушението за устойчивост се обяснява и изложеността към промяна и неустойчивост. Душата, чрез която се познава истината, е първо описана като ултимативно непроменима – защото е безсмъртна. Но в рамките на ултимативността тя е и съставна структура, изложена към променливи действия, защото носи две противоположни начала<sup>11</sup>, представени като два своенравни коня, които в повечето случаи я теглят в различни посоки: ту към удоволствия, ту към истина.

От прочит и на други Платонов диалози става ясно, че стратегията на диалога никак не е чужда на подобни “предрешени” трактатни внушения, на “адиалогични”<sup>12</sup> партии. В някакъв момент протичащата промяна трябва да спре, между участниците да се установи съгласие (хомология) за някакво твърдение<sup>13</sup>, или пък да се посочи чрез мит голямото поле на непромяна – полето на истинността, към което променящите се мнения трябва да бъдат насочени. Но в много малко диалози – по-скоро от късния период на Платоновото творчество като *Тимей* и *Законо* – непроменимото, истинното внушение бива съобщавано без опит то да се въведе в режима на променливо търсене на непромяната. Може дори да се каже, че Платон в повечето случаи предпочита да постави на преден план не толкова съобщаването на някаква идеална истина, колкото нейното преследване в определен тип формално отношение между философия и словеност. Оттук и моделът, който Богдан Богданов предлага в *За стратегиите...*, макар и да редуцира съдържателното схващане, че целта на философствания е истината на всяка цена, се оказва особено точен за изразяване на уникалността на Платоновото философстване, в което без формалното правене на дискурса, без излагането към промяна на субектните познавателни нагласи непромяната остава скрита.

---

<sup>11</sup> Срв. и изложението в Четвърта книга на *Държавата*, където съставките, с прибавянето на гневливостта, стават три.

<sup>12</sup> Богданов говори за “адиалогичност” в смисъла на това, че веднъж записан диалогът сякаш губи част от живата си способност да общува: вж. в предговора към новото издание на *Федър*, цит. съч., стр. 15.

<sup>13</sup> Вж. Невена Панова, *Платоновият диалог*, цит. съч., стр. 77-80.

В началото на *За стратегиите...*, преди да се влезе в разглеждането на диалога и трактата, сякаш се прави уговорката, че нито чистото мислене на философа, нито чистият формализъм на филолога са способни да градят големи модели на разбиране. И в двата случая те са изложени на монологизъм, който не може да представлява разбиране в пълнота, разбиране с идеална непромяна. Дали някаква истина ще се разглежда без оглед на формата, дали формата ще се гледа отвътре като част от механизмите за верифициране, Богдан Богданов предупреждава, че така остава немислено едно поле, в което двете процедури се срещат: казането “аз” става казване “ти”, когато според идеалната формула, въведена в социалната мисъл от Русо, казането стане “то”, допълвано, допълва навсякъде Богданов, в “ние”.