
РЕД, ЗАКОН И ДЪРЖАВА В УЧЕНИЕТО НА ПЛАТОН - ПОЛИС

*Даниел Вълчев**

1. В предговора към своята история Тукидид изказва съжаление, че писменият разказ може само донякъде да наподобява изреченото преди това слово. Времето на Платон е времето, когато средиземноморската древност преминава от устната реч към писаното слово. Но почитта към устната реч, така както и подозрителното отношение към възможностите на писаното слово, остават и у Платон. На различни места в своите диалози (но може би най-ярко във *Федър*) той разграничава възможностите на устното общуване и писания текст, отстоявайки разбирането, че живото слово на познанието има душа, на която писаните думи са само образ. За Платон писаното слово по отношение на устната реч е нещо като сетивния свят, който представлява само сянка на света на идеите. Диалогът като литературна форма, чието налагане често се свързва с Платон, вероятно е изглеждал на философа като някакъв компромис между устното общуване и писменото изложение. Диалозите на Платон са достигнали до нас като писмени паметници (и в този смисъл имат всички характеристики на писмените изложения), но с известна претенция, че запазват живия дух на непосредствената дискусия между двама или повече участници (характерен за устното общуване).

* Доцент в СУ „Св. Климент Охридски“, доктор по право.

Значението на този въпрос по отношение на това изследване, което съм нарекъл *Полюе*, ни се разкрива, когато го отнесем към политическата практика в Атина през този период. Там по онова време нито писменият бюрократичен документ, нито представителната демокрация са познати. Атинските граждани по време на война са били воители, а в мирно време са били непосредствени участници при решаване на общите работи. Дори Съветът, натоварен с нещо подобно на изпълнителни и съдебни функции, се е състоял от няколко души. Да си политически активен е означавало да присъстваш физически на съответните обществени места и да участваш в дебатите, като изразяваш мнение, говорейки (или понякога викайки), но във всеки случай, използвайки собствения си глас в рамките на непосредственото живо общуване.

Както характеристиките на идеалната държава на Платон, така и неговите представи за формите на управление също са достигнали до нас като част от диалози. Доколкото всеки диалог има свои участници, различни акценти и особена вътрешна логика на развитие, не е чудно, че известни противоречия във възгледите, изложени от Платон в различни диалози, може да бъдат доловени. Би могъл да се постави и въпросът дали представеният утопичен модел в *Държавата* е наистина личният политически идеал на философа. Дали това не е една от многобройните извивки на мисълта, която в неговите диалози се саморазвива, за да достигне понякога до неочаквани изводи¹.

Такова предположение е допустимо, но не мисля, че има достатъчно аргументи, за да бъде възприето. В няколко свои диалога Платон споменава за устройството на идеалната държава, а в *Закони* пряко посочва, че има предвид тъкмо онази идеална държава, която е описана в диалога *Държавата*². Наред с това прави впечатление, че и двете големи (и относително късни) произведения на Платон - *Държавата* и *Закони*, показват съществени различия с останалата част от творчеството му поне в две посоки. И в двете произведения Сократовата традиция да се поставя акцент върху задаването на въпроси е частично заменена от недокрай овладяно желание да се дават окончателни отговори. Това води след себе си и изместване на живия диалог с неговите различни гледни точки от дълги монолози, наподобяващи по-късни догматични текстове. Наистина формално диалогът е запазен, но на част от участниците е отредена скромната роля на хора, които изразяват кратко, но категорично одобрение с еднотипни изрази като „без съмнение“, „естествено“, „разбира се“, „така изглежда“. Ако си послужим със значението на думата философ, то до *Държавата* и *Закони* Платон представя философа (обичайния мъдростта)

като онзи, за когото любовта към мъдростта означава постоянно търсене на истината чрез задаване на въпроси в рамките на живото общуване. В посочените две произведения обаче философът ни е представен като обичайния мъдростта, в смисъл че той вече е достигнал до истината и желае да я предаде на другите.

2. Вече имахме повод да отбележим, че въпросите на държавата и законите са централни във философията на Платон, а не просто един елемент от цялостното му разбиране за света (нещо, което с известно основание може да се твърди за Аристотел). Те са ядрото, около което се наслояват други идеи и аргументи. Оттук логично следва, че разбирането за реда е ключово за възгледите на Платон и по отношение на държавата и законите (в етически смисъл).

За Платон проблемът за закона е тясно свързан с идеята за реда. Опознатият *ред в природата* означава да бъде открита устойчива причинно-следствена връзка и формулирано твърдение относно тази връзка (природен закон). *Редът в мисленето* предполага установяване на правила за достигане до верни умозаключения в рамките на определена знакова система. А *редът в обществото* означава формулиране и налагане на правила за поведение, изразяващи ценностни предпочитания или насочени към постигането на определени социални цели - етически (нормативни) закони. Както вече обърнахме внимание, по това време съществува разбирането, че редът (а оттук и трите негови измерения) не е човешко творение. Дори по отношение на законите в нормативен смисъл философът законодател може да бъде само интелектуален посредник. Философът достига по умозрителен път до добрите, правилните закони и ги изрича³. Разбирането, че светът е единен (завършеност, сфера), а всички закони са проява на общия ред сякаш означава скромна претенция на философа за роля в обществения живот. Макар и формално да се признава, че философът *не може да постановява, а само установява* етически закони, на практика той се очертава като единствен „правоспособен“ законодател. А доколкото управлението се свързва преди всичко с формулиране и налагане на нови правила за поведение и защита на съществуващите правила, то и философът законодател естествено ни се представя като философ управник. Философът управник всъщност е фигура, която не се появява за пръв път у Платон. Достатъчно е да си припомним опитите на Питагор и питагорейците да формулират етически закони и дори да участват пряко в управлението на различни полиси, когато бъдат поканени за това, превръщайки управлението в нещо като занаят.

¹ Такава идея сякаш се прокрадва у **Богданов, Б.** Идеи и идеологии в „Отвореното общество“ на Карл Поппър. Послеслов към „Отвореното общество и неговите врагове“. Т. I. Платон. С, 1993. 2
² **Платон.** *Закони*, 739c sqq.

³ Това не значи, че философът е подценявал своята роля. В Античността има многобройни примери за интелектуална надменност, водеща началото си още от Питагор. Виж **Крещенцо, Л. де.** История на гръцката философия. Предсократиците, с. 57 и сл.

Според Попър ранните общества преминават през няколко стадия, за да достигнат до разбирането за същественото различие между закон, в смисъл на твърдение относно опозната природна закономерност, и закон, в смисъл на съвкупност от правила за човешко поведение. Попър нарича началното състояние на възприемане на табуто „наивен монизъм“, с неговите две разновидности „наивен натурализъм“ (счита се, че законът е неизменен) и „наивен конвенционализъм“ (приема се, че законът зависи от волята на висши сили - в древногръцката традиция това са човекоподобни богове)⁴.

По времето на Платон обаче този етап е отминал и неговите съвременници, а и част от предшествениците му правят разлика между опознатия от човека природен закон и формулирания от човека закон, отнасящ се до социалното поведение (състояние, което Попър нарича „критически дуализъм“). Според мен обаче остава спорно разбирането, че различието се прави от гледна точка на това дали „законите се изменят и създават от хора законодатели“, или не⁵. Критерият за това, макар и ранно разграничение е по-скоро в това, което смятаме за валидно и днес - вида на връзката между поведение и санкция и характеристиките на самата санкция. В единия случай при несъблюдаването на закона следва неблагоприятна последица, дължаща се на причинно-следствена връзка (който скача от високо, си счупва краката), а в другия случай неблагоприятните последици при ненормосъобразно поведение са резултат от организирана човешка намеса (на роб, който избяга, му счупват краката). Наистина може да се мисли върху необходимата връзка между начина на създаването на закона и начина на налагане на санкцията. Може да допуснем, че разбирането за необходимостта от централизирано налагане на санкция от общността при неправомерно поведение е следствие от възгледа, че човекът е създател на законите. Но това не е задължително. У Платон по-скоро може да открием една друга логика - ако общността не наложи санкция, то това нарушава общата хармония, поставя под съмнение общия ред. А резултатът от нарушената хармония, от изкривения общ ред винаги се изразява в неблагоприятни последици, които трябва да бъдат понесени от всички.

3. Нерядко се твърди, че в основата на своето разбиране за държавата Платон поставя справедливостта⁶. Има основание да приемем, че той разглежда справедливостта по два свързани помежду си, но все пак различни начини. Като обективно свойство тя е добродетел, близка до мъдростта и добротата, когато се отнася до отделния човек⁷. Но когато става въпрос не за ка-

чества на човека, а за външните проявни форми на неговото поведение в обществото, то нещата се променят. За разлика от справедливостта като човешко качество, която е добродетел, справедливата постъпка не непременно е израз на такава добродетел. Според Платон справедливата постъпка най-често се извършва по принуда - от страх, че при неправомерно поведение ще бъде наложена санкция⁸. Чрез отделянето на темата за справедливата постъпка като резултат от социална принуда Платон не само надгражда известното и преди него разбиране, че справедливостта е просто една (макар и много важна) човешка добродетел. Тази позиция му дава основание да изложи виждане и за мястото на справедливостта в правния ред. Според Платон, тъй като понасящият неправда изпитва по-голямо зло, отколкото нанасящият неправда изпитва добро, то хората „намерили за полезно да се съгласят помежду си нито да причиняват неправда, нито да понасят неправда. Оттогава започнали да създават закони и договори, а предписанието на закона нарекли законно и справедливо“⁹.

Но Платон не приема възможността за създаване на статични, неизменни закони, които винаги да са валидни в полиса. В *Държавникът* той поставя на силна критика писаните закони. Наред с посоченото вече общо недоверие към писания документ Платон излага и още един важен аргумент. Той е по посока на това, че писаният (а това значи трудно променящ се, статичен) закон би следвало да е твърде общо формулиран, за да съответства на всички случаи, които би следвало да могат да се подведат под него. От друга страна, той признава, че и обратното би било невъзможно - управникът да издава отделна разпоредба, относима към всеки отделен случай, за да може да се съобрази с особеностите на ситуацията и участниците в нея¹⁰. Решението е отново в ръцете на философа управник, който едновременно разбира необходимостта от закони (обща правила за поведение) и възможността за свободно (гъвкаво) прилагане, тъй че да съответства най-много на нуждите на полиса - запазването на реда, чиято проекция в полиса е *справедливостта*.

Наистина справедливостта е в много отношения водеща спрямо разбиранята за законите и държавата у Платон. Но справедливостта за Платон не е това, което е *апейронът* за Анаксимандър или *числото* за Питагор - тя не е всепроникващият първичен елемент. Справедливостта е нещо, стоящо на различна плоскост. Тя е проекция на разбирането за реда в света, отнесено към обществото. И както космическият ред е израз на подреждането на нещата в света, така и справедливостта е фактор за доброто устройство на държавата и

⁴ Попър, К. Отвореното общество и неговите врагове. Т. 1. Платон. С, 1993, с. 78.

⁵ Пак там, с. 79.

⁶ Пак там, с. 110.

⁷ Платон. Държавата, 348с, 349е, 352с.

⁸ Подобен възглед срещаме и у Аристотел, който прави разлика между „справедлив съм“ (*дикайон*) и „постъпвам справедливо“ (*дикапос*).

⁹ Платон. Държавата, 359в.

¹⁰ Платон. Държавникът, 295а.

за добрите закони в нея. Но за коя държава? Справедливостта като подреждащ фактор и като легитимираща теза се отнася преди всичко до идеята (формата) на държавата. Но Платоновото разбиране за справедливостта като ценностен критерий е напълно относимо и до държавата от сетивния свят. Справедливостта има отношение и към построяването на класификации на формите на управление.

Кое за Платон е справедливо и кое не? Най-общо казано, Платон приема, че *справедливостта е правилна пропорция*. И именно в този смисъл, както вече подчертахме, справедливостта не е нещо принципино различно от хармонията или реда, само че съотнесени към обществото. Разглеждането на справедливостта в диалога *Държавата* изглежда като „въздаване на всеки това, което подобава“ (на всеки пропорционално)¹¹, в това число всеки „да върши една от работите, които се отнасят до държавата, и то за която работа природата го е създала най-способен“ (от всеки пропорционално)¹². Потвърждение, че справедливостта се разглежда като пропорция, срещаме и в други диалози. В *Закони* и в *Горгий* справедливостта е представена като равенство, което, по друг начин казано, е еднаква пропорция. Според Платон обаче справедливостта не означава непременно равенство, разглеждано като еднаквост. В *Закони* Платон различава два вида равенство. Единият вид се свежда до „равенство по размер, тегло и брой“. Но това, което той приема за „най-истинското и най-доброто равенство“, „разпределя на по-големия - повече, а на по-малкия - по-малко, като дава на всеки съразмерното според природата му“ (в смисъл на добродетели и произход). И тъй като според Платон еднаквото отношение към неравните поражда несправедливост, то справедливостта не се състои в равенството, разбирано като еднаквост, а в „равенство, давано във всеки отделен случай на неравните според природата им“¹³. Именно този втори вид равенство, наречено в *Горгий* „геометрическо“¹⁴, Платон отъждествява с политическата справедливост¹⁵.

Особено важно е законите да бъдат справедливи, защото така човешкото поведение се напътва към съответствие с космическия ред, с хармонията, а

¹¹ Платон. *Държавата*, 332в.

¹² Пак там, 433а.

¹³ Платон. *Закони*, 757а-е.

¹⁴ Платон. *Горгий*, 508а. Геометрическото равенство е представено като нещо, което невинаги се разбира добре, но което неизменно „има голяма сила и между боговете, и между хората“. Нека си припомним, че древните гърци не са приемали боговете като равни в смисъл на еднакви. Напротив, считали са, че между тях има както йерархия, така и „специализация“.

¹⁵ Този възглед е много близък до това, което по-късно Аристотел развива в своето учение за справедливостта, разграничавайки разпределителна (дистрибутивна) и изравняваща (корективна) справедливост. Вж. моята статия Проблемът за справедливостта и правото в учението на Аристотел. - Съвременен право, 1998, № 5.

доколкото редът и хармонията са също въпрос на правилни пропорции и по този начин са източник на красотата, то в крайна сметка справедливостта се оказва и път и към красотата. Така етиката с посредничеството на пропорциите е сведена до една универсална естетика.

4. В едно свое писмо от 1814 г. Томас Джеферсън написал на Джон Адамс, че докато четял *Държавата* на Платон, често спирал и се питал „как е възможно светът толкова дълго време да възхвалява подобна глупост“¹⁶. За един потопен в политическото ежедневие и вероятно уморен от него ум крайните оценки не са нещо непознато. Но въпросът защо идеалната държава на Платон продължава да предизвиква интерес повече от две хилядолетия, е основателен. Дали защото е първообраз на дълга поредица социални и политически утопии? Дали защото големите тоталитарни режими на XX век напомниха, че подобни утопии не са безобидни, когато се превърнат в ръководство за политическо и социално инженерство? Или продължава да ни вълнува възможността да намерим връзка между космическия ред, човешките нагласи и управлението на държавата?

Когато определяме политическия проект на Платон като *идеална държава*, ние бихме могли да имаме предвид поне две неща, които, макар и в някаква степен свързани, предполагат различни смислови акценти:

а) на плоскостта на *антиномията материално/идеално* - т.е. държава та като идея (форма), като даденост, стояща извън сетивния свят; от определена гледна точка представляваща антитеза, отрицание на държавата от сетивния свят;

б) като *политически идеал* - в този контекст идеалната държава ни се представя като стилизирано желано състояние на общественото устройство.

Наистина Платон разглежда идеалната държава, противопоставяйки я на държавата от сетивния свят. Като част от света на идеите (формите) идеалната държава е организацията, в която по дефиниция в най-пълна степен е отразен космическият ред. Идеалната държава не подлежи на промяна, тъй като е вечна и неизменна (и затова познаваема) като всяка идея (форма), но и защото не е възможно да бъде постигнато нещо повече в ценностен смисъл. След като в нея в най-висша степен е спазен принципът на справедливостта, а това ще рече, че тя в най-пълна степен съответства на общия космически ред, на хармонията, то всяка промяна би означавала единствено упадък, израждане.

Любопитно е виждането на Б. Богданов за възможността (или може и необходимостта) да разграничим не две, а три държави у Платон - „идеал, мо-

¹⁶ Цитирано по Бурстин, Д. Дж. *Гърсачите*. С, 2006, с. 61.

дел и реалност"¹⁷. Наред с идеята (формата) на държавата и държавата от сетивния свят той добавя и онази желана от Платон държава, която в съответствие с ограниченията на несъвършения сетивен свят все пак би носила най-много от характеристиките на идеалната държава (модел). Наистина при вглеждане може да открием, че Платон ни представя не само своето разбиране за идеалната държава и държавата (в различните ѝ конкретни политически проявления) от сетивния свят. Той има отношение и изразява предпочитание към някои от устройствата на държави от сетивния свят, като счита, че едни в по-голяма степен, а други в по-малка степен се доближават до идеята (формата) на държавата. На места Платон изразява и мнението, че е възможно съчетаването на различни добри страни на съществуващи устройства. Дали това е достатъчно, за да говорим за модел - т.е. напасване на идеала към сетивния свят, свеждането на идеала до възможното най-добро в сетивния свят? Ако идеята (формата) на държавата е идеалната държава, а сянката е сетивната държава, то моделът ще да е нещо като подобрена, стилизирана и дори желана сянка. Една възможна сянка, но все пак сянка.

Според Платон сетивният свят е населен със сенки на идеите (формите). Сетивният свят е несъвършен, той е в непрекъсната промяна и е непознаваем. За него може да съдим само вторично, и то ако познаваме света на идеите (формите), които са първообраз на нещата от сетивния свят. Затова и не е чудно, че Платон се опитва да достигне до конструкцията на идеалната държава по чисто рационален път - пренасяйки проблема за реда от Космоса в обществото. При тази операция Платон тръгва от целта на държавата. Според него държавата възниква, „понеже всеки един от нас не може сам да задоволява себе си, а се нуждае от много неща"¹⁸. Така тезата, че строежът на държавата трябва да почива върху справедливостта, в случая би означавала този строеж да е насочен към едно справедливо (добро) разпределение на функциите между членовете на общността. И тъй като „всеки се ражда, без да е подобен на всички други в началото, но се отличава по своята природа и всеки е определен за някоя работа"¹⁹, то излиза, че основният въпрос при конструирането на идеалната държава е какво има да върши държавата и кой от гражданите за коя работа е годен. Държавата на Платон има три основни функции - управление, поддържане на реда (вътрешна и външна сигурност) и производство на блага. И сякаш естествено изглежда, че на всяка от тези функции

следва да съответства група от хора с определени нагласи и умения. Това са съответно управниците, воините и хората, които произвеждат.

Кой да управлява идеалната държава, е сравнително лесен за Платон въпрос. Вече имахме повод да отбележим в първата част на това изследване значението на надписа на входа на Академията: "*Който не е геометър, да не влиза*". В сетивния свят (несъвършен, променящ се, непознаваем) може да управлява добре само онзи, който е достигнал до знанието за вечния неизменен истински свят. А това може да стане само чрез разума, при посредничеството на математиката - организираща знанието система от символи и правила, позволяващи изграждането на доказателствени дедуктивни съждения. Геометрията (нарочана първата математика и поради възможността за онагледяване и по-ниската степен на абстрактност) е освен всичко друго и начин за несетивно проникване в материалния свят.

За Платон философът е геометър, но философът управник е не само геометър. Той е в много голяма степен и *инженер*. Философът управник не само знае, но знаейки, той има право да създава. Това разбиране е по всяка вероятност също заимствано от питагорейците. Известно е, че те не само са живеели по правила, които са се стрували на техните съвременници (а понякога и на нас) твърде отдалечени от опознатите природни закономерности²⁰. Както вече споменахме, Питагор е бил известен като човек, способен (или поне претендиращ, че умее) да формулира етически закони и на това основание няколко пъти е бил канен от различни управници да ги съветва.

Платон пренася този възглед и върху себе си. Той разглежда себе си като геометър, но в действителност си признава „правоспособност" на инженер. Той не просто изгражда дедуктивни доказателствени съждения, почиващи върху система от знаци и отношения, но създава и ценностни съждения и проявява творчество - *разграничава добро и зло и прави избор на социални цели*. Под предлог, че изследва държавата като идея (форма) (а това от негова гледна точка е истинската държава), Платон се опитва логически да я конструира върху ценностно предопределени основи. Неизбежната ирационалност на всяко ценностно поддръжане води до това, че днес неговата идеална държава продължава да ни изкушава да правим крайни оценки. При това не толкова по отношение на логиката на конструкцията (трудно може да се оспори, че

¹⁷ Богданов, Б. Платоновите Закони, или за идеала, модела и реалността. Предговор към Платон. Закони. С, 2006.

¹⁸ Платон. Държавата, 369с.

¹⁹ Пак там, 370в.

²⁰ Известно е, че между правилата, по които са живеели питагорейците, има такива като „*Не докосвай бял петел*" и „*Не оставяй следа от твоето тяло върху леглото, след като станеш*", за които и до днес няма основание да считаме, че почиват върху опозната природна закономерност. Същевременно правилото „*Не яж бакла*", което векове наред е изглеждало също така странно и неразбираемо, придобива смисъл след откриването на глюкозошестфосфатдехидрогеназата и изследванията, показващи сравнително широкото разпространение на глюкозошестфосфатдехидрогеназната недостатъчност сред средиземноморските народи.

идеалната държава на Платон е почти геометрично построена), колкото с оглед на нейния спорен ценностен фундамент.

Както споменахме, в Платоновата идеална държава наред с философите управници са представени още две социални групи - воините и хората, които произвеждат блага. Всяка от тези три групи изразява по едно от *трите начала у човека* - разумно (философите), гневно (воините), желящо (онези, които произвеждат и търгуват). Всяка от тези социални групи има свое строго определено място в обществения живот. Тя има и свое предназначение при функционирането на социалния ред.

За да може социалното и политическото устройство на идеалната държава да бъде мислимо, е необходимо целият процес на производство на блага да бъде затворен в рамките на полиса. Именно геометричната завършеност на идеалната държава предпоставя и нейната *самодостатъчност* в икономически смисъл. Третата обществена група произвежда толкова, колкото е необходимо на цялото общество. Така философите управници и воините са в достатъчна степен осигурени и не се налага да мислят за материални блага. Начинът, по който Платон представя отношенията на собственост и размяна, както и въпросите на междуполовите отношения, наследствеността и отглеждането и възпитанието на децата, е многократно и остро критикуван като колективистичен и тоталитарен. Но макар че поставя началото на дълга (и мрачна) поредица от социални и политически утопии, Платоновата идеална държава е много различна от своите по-късни подражания. За разлика от множество по-късни политически философи и политически дейци, Платон построява своята идеална държава по-скоро върху формален, отколкото върху съдържателен ценностен фундамент. Той е воден от желанието да преоткрие космическия ред в полиса, да го запечата и така да спре процесите на промяна, а това от негова гледна точка ще рече процесите на упадък и на израждане. За него справедливостта е въпрос на правилни пропорции, а правилните пропорции са предпоставка за ред и хармония. Дори и най-неприемливите Платоновии разбирания от гледна точка на господстващите днес морални императиви - тези за наследствеността, груповия брак, възпитанието и образованието на децата - са подчинени именно на стремежа да се докаже превъзходството на неизменната идеална държава като съответстваща на неизменния космически ред.

5. Вече подчертахме, че Платон прави разлика между природни и етически (в това число и юридически) закони, но ги разглежда като част от един общ космически ред. Ерата на „наивния конвенционализъм“ е отминала и в учението на Платон човекът философ е заменил човекоподобния бог. Авторитетът на знанието е заменил авторитета на свръхчовешкото. Наистина философът управник не е напълно свободен да създава закони. Но по-важното в

случая е, че човекът вече носи морална отговорност за реда (добър или лош) в обществото. Затова не е случайно, че Платон свързва, макар и по един елементарен начин, човешките нагласи (типозите хора, видовете душевен строеж на хората) с различните форми на управление.

В *Държавата* Платон разграничава пет вида нагласи у човека - мъдрост, честолюбие, корист, жажда за свобода и стремеж към ред. В зависимост от това коя от тези нагласи е водеща при осъществяване на управлението, той разграничава и пет различни форми на управление, които се редуват. Когато водеща в управлението е мъдростта, налице е управление, което е *аристократично*, но е близко до характеристиките на *идеалната държава*.

Когато мъдростта отстъпи на честолюбието, управлението се променя в *тимокрация* (*тимархия*). Преходът от аристокрация към тимархия е описан по един крайно любопитен и донякъде абсурден от съвременна гледна точка начин. Като част от аргументацията може да срещнем както разсъждения за влиянието на числата върху наследствеността²¹, така и предпоставянето на лоши влияния дори от страна на майките²². Но така или иначе тимархията е управление, при което управляват надменни и честолюбиви хора.

Когато честолюбието се измени в корист, то управлението вече може да се определи като *олигархия*. Според Платон олигархията е „държавна уредба, която зависи от имуществената оценка на хората и при която управляват богатите, а бедните нямат никакво участие в управлението“²³. Платон критикува такава управление на няколко основания. Първо- на равнище закони. Богатите се стремят към все по-голямо богатство и затова „променят законите, без да им се подчиняват те самите и техните жени“²⁴. Така законът не е насочен към доброто и справедливостта, а към облагодетелстването на управляващите и вече не е израз на общия космически ред. Но то противоречи и на здравия разум, тъй като наличието на имуществен ценз не позволява на способни, но

²¹ Ето най-любопитната част от тези разсъждения: „...за раждането на човешкото потомство има число, при което на първо място стои повдигането в степен на квадрат и куб и което съдържа три промеждутъка и четири предела за уподобяване и неуподобяване, за нарастване и намаляване, което прави всички неща съизмерими и изразими/. От тия числа четири трети, съединени с пет и след три увеличения създават две хармонически съединения - едното е равностранно, т.е. взето толкова пъти в стотна част, а другото има същата дължина, но е продълговато... Ако нашите страни не знаят тия числа, те ще свързват невестите с младоженците в неблагоприятно за оплождане време и следователно ще се раждат неталантливи и нещастни деца“ - Платон. *Държавата*, 546c-d.

²² На своя въпрос как се формира тимократът, Адимант получава отговор: „На първо място, като слуша майка си...“. Пак там, 549c-d.

²³ Пак там, 550d.

²⁴ Пак там, 550e.

бедни хора да участват в управлението²⁵, което го отслабва. Олигархичното управление увеличава жаждата за свобода, която довежда до установяване на демокрация.

Демокрацията се установява, „когато бедните победят и едни от хората на другите партии избиват, други изгонват, а на останалите предават равни права за власт и управление“²⁶. Свободата, която е характерна за демокрацията, дава възможност на всеки „да върши това, което иска“, и „да урежда своя живот така, както му харесва“²⁷. Опиянението от свободата води до наказване на ония управници, които са строги и не са достатъчно снизходителни, и „ги обвинява като престъпници и олигархи“²⁸. А хвали и почита ония, които са като управляваните.

Тежката присъда на Платон за демокрацията е била многократно дискутирана и яростно критикувана. Нерядко обясненията за неговата отрицателна позиция по отношение на една система на управление, която днес натоварваме с големи ценностни очаквания, се свеждат до припомняне на неговия произход и собствен житейски опит. Наистина Платон произхожда от семейство на видни управници и законодатели, между които Кодър - последният племенен цар на Атика, и законодателят Солон. Истина е също, че неговият ранен живот преминава в една тежка икономическа и социална среда, съчетана с политическа нестабилност и управленски обрати, предизвикани от Пелопонеските войни. Не бива да забравяме и факта, че неговият учител Сократ става жертва на политически интриги и е осъден на смърт именно от институциите на демократична Атина. Но всичко това, доколкото е повлияло, е дало само първоначалния тласък на критичните разсъждения относно демократичното управление. И ако оставим настрана днешните идеологически клишета, свързани с либералната демокрация, следва да отчетем, че в това представяне на демокрацията могат да бъдат открити поне две важни прозрения, валидни и днес. На първо място, че едно управление, основано на свободата, би било резултанта от твърде много и твърде разнообразни като величина и посока фактори и поради това не предполага обществото да е устроено и да живее по правила, за които разумът непременно да подсказва, че са част от единния космически ред. Напротив, редът би бил ендогенно възникващ и променящ се поради постоянното съобразяване на управляващите с нагласите на управляваните, които в някаква степен са и управляващи. Следователно редът в обществото би бил не проекция на опознатия всеобщ космически ред, а резултанта на едно под-

вижно разноречие, зад което стоят различните мнения, интереси, нагласи. И второ, което е свързано с първото - именно опирайки се на аргумента за ендогенно възникващия и променлив характер на реда, Платон достига до извода, че *в едно демократично общество не може да има управление, което да е по-добро от това, което обществото заслужава*.

Затова от гледна точка на философа (познаващия космическия ред и можещ да го възпроизведе в полиса) демокрацията е само една от изкривените проекции на идеята (формата) на държавата. И тъй като „прекалената свобода естествено трябва да премине както за отделния човек, така и за държавата не в нещо друго, а в преголямо робство“²⁹, след демокрацията неизбежно се установява тирания.

Тиранът е управник, който в началото „обещава много на всеки човек и за държавата“, но „при пръв удобен случай винаги започва войни, за да имат гражданите нужда от водач“³⁰. По необходимост той трябва да се освободи от мъжествените, великодушните, умните и богатите- „съвсем противоположно на онова, което лекарите предписват за телата, защото те изгонват най-лошото и запазват най-доброто, а тиранът прави обратното“³¹. Хората при това управление са винаги изпълнени със страх.

В *Закони* и в *Държавникът* Платон ни представя малко по-различен възглед за формите на управление. Според него всички управления може да бъдат сведени до два вида - законно и незаконно. При първия вид водещи са законите, а при втория - волята на управниците. Този възглед е интересен с това, че още веднъж подчертава провежданото от Платон различие между закона като изречен от управниците, но имащ легитимността на част от един по-висш ред, неподвластен на човека, от една страна, и волята на управника, която, ако не е функция на закона, е противна на легитимния всеобщ ред, от друга.

В *Държавникът* Платон задълбочава тезата си за двата вида управление и създава своята най-популярна класификация на формите на управление. Законното управление може да бъде подразделено на три форми в зависимост дали управлява един, малцинство или мнозинството³². Когато управлението е съобразено със законите и се упражнява еднолично- налице е *царска власт*. Когато управлението е съобразено със законите и се упражнява от малцина, говорим за *аристокрация*. А когато законното управление се осъществява от мнозинството- налице е *демокрация, съобразена със законите*. Когато същите три вида управления (на единия, на малцина и на мнозинството) се

²⁵ Пак там, 551c-e.

²⁶ Пак там, 557a.

²⁷ Пак там, 557b.

²⁸ Пак там, 562d.

²⁹ Пак там, 564a.

³⁰ Пак там, 566e.

³¹ Пак там, 567c.

³² Платон. *Държавникът*, 302c.

упражняват в противоречие със законите, налице са съответно *тирания*, *олигархия* и *демокрация без закони*". Очевидно и разбираемо е, че предпочитанието на Платон в рамките на тази класификация е към управленията, съобразени със закона. Но неговата негативна оценка за демокрацията остава. Основният аргумент, изложен тук, е, че „мнозинството никога, независимо какво е, не би било в състояние да овладее това знание и да управлява разумно полиса и че онова единствено правилно държавно устройство трябва да се търси в малкото, малобройното и дори в единичното, а останалите устройства трябва да бъдат схващани като негови подражания според казаното преди малко, а именно че едни му подражават по-добре, а други по-лошо"³⁴.

В *Държавникът* откриваме и категорична позиция и аргументация по още един важен въпрос - дали идеалната държава на Платон като форма на управление е близка (или идентична) с аристокрацията. Тук той не само развива посочения възглед за наличие на шест вида държавни управления, групирани в съответствие с двата посочени критерия, но и добавя: „а заедно с правилното устройство, което оставяме настрана, стават седем"³⁵.

С тази своя най-известна класификация на формите на управление Платон поставя началото на дълга традиция, която преминава през цялата Античност и намира добър прием сред водещи християнски мислители (в това число и св. Тома от Аквино). Редица автори променят наименованието на една или друга форма на управление, но запазват главното в класификацията на Платон - шестте форми, организирани от двата критерия: *формалния* - брой на лицата, осъществяващи или имащи достъп до осъществяването на властта; и *оценъчния* - добро или не е управлението (при Платон „добро" означава в съответствие със закона). Едва в края на Средновековието безкритичното възприемане на тази класификация на формите на управление е разколебано. През 1532 г., пет години след смъртта на нейния автор, е публикувана книгата на Николо Макиавели *Владетелят (II Principe)*. А първото изречение на тази книга звучи така: „*Всички държави (stati) (...) са или републики, или княжества (principati)* ".

³³ Платон не е предложил две различни имена на двете разновидности на управлението на мнозинството, но следва същата логическа подредба:

„Чужденецът: На управлението на мнозинството тогава просто сложихме името демокрация, но сега и него трябва да разделим на две.

Младият Сократ: По какъв начин, по какъв признак ще го разделим?

Чужденецът: По същия, по който и останалите, но без да използваме две имена. Както при останалите държавни устройства, така и при това управлението бива или съобразено със законите, или противозаконно". Платон. *Държавникът*, 302d-e.

³⁴ Пак там, 297в-с.

³⁵ Пак там, 302с.

ORDER, LAW AND STATE IN PLATO'S THEORY

by Daniel Valchev

Summary

The article is the second part (named *Polis*) of a bigger study aiming to point out the importance of the idea of order in Plato's work. This part is focused on the social order as an integral part of a basic general cosmic order.

In the first part (*Cosmos*) the author argues that the core of Plato's theory concerning the social order (which includes the legal order), is oriented towards the understanding that the order in the *polis* could be assessed as good (in a broad sense) only in case it is a reflection of the general cosmic order. And the philosopher, being the unique person, who is capable to understand the principles of the general cosmic order, is for that reason the only one, who is entitled to create the juridical laws.

In the second part the author analyzes Plato's ideal state as an attempt to transfer the cosmic order into society by using the notion of justice. Justice is described as a matter of proportional (but not equal) distribution. That understanding of justice is reproduced in the work of Aristotle and many others.

Following Plato's different classifications of the forms of government, the author emphasizes on the importance of one of them, which is based on two criteria - number of rulers and compliance with justice and Law.