

Георги Гочев

ЩАСТИЕ И ПРОМЯНА

Разбирането за благополучие в старогръцката литература до епохата на Елинизма

(Автореферат на дисертационен труд)

научен ръководител: проф. Петър Димитров, дфн.

Нов български университет, София

януари 2019 г.

„Земният рай е там, където съм аз“, казва философът Волтер в своята поема „Светският човек“ от 1736 г. Това заявление може да се изпише като мото на цялата модерна епоха, поне в нейните европейски и американски проявления, характеризираща се с тези няколко черти: превес на светската над религиозната култура; толерантност към различията; морален релативизъм; превръщане на индивидуалната свобода и щастие в доминиращи ценности. Разбира се, когато говорим за всяка от тези черти на модерния живот, трябва да си даваме сметка, че културата, първо, никога не се отъждествява напълно с ценностите, които чрез своите изтъкнати говорители обявява, че споделя; второ, че тези ценности никога не присъстват в една и съща степен в конкретна историческа реалност, нито пък са в толкова хармонична връзка помежду си, колкото на пръв поглед ни изглежда; и трето, че осъществяването на тези ценности може да бъде само по себе си процес, който противоречи на една или повече от тях. Особено през XX в. имаме достатъчно много примери за големи обществени престъпления и войни, извършвани все в името на свободата или индивидуалното щастие.

Това повдига въпроса дали всеки стремеж към щастие и свобода е легитимен и добър. Културата, освен механизми за излъчване на ценности, притежава и механизми да се саморегулира в стремежа си към тяхното осъществяване, ако то може да доведе до негативен ефект. Или поне би трябвало да е така. Съмненията ни възникват най-вече тогава, когато става въпрос за индивидуалното щастие, което след 50-те години на XX в. и появата на т.нар. консуматорско общество придобива постепенно статута на свръх-ценност. Днес не просто всеки има право да преследва своето индивидуално щастие; живеем в епоха, в която се наблюдава и своеобразна тирания на щастието. Нещастieto е не само неприемливо; то е, така да се каже, изключено от разбирането за човешка природа и третирано като своеобразна болест. Културното регулиране на щастието е поето от дискурсивни механизми като индекса на националното щастие – разработен, впрочем, въз основа на утилитаристките разбирания от XVIII в., че щастието може да се изследва и измерва обективно – или пък платформите за позитивна промяна чрез знание тип TED Talks. Критическото мислене за щастието, доколкото изобщо съществува, е в сферата на алтернативното изкуство, докато масовото изкуство и масовите канали за информация и комуникация изцяло поддържат неговия статут на свръх-ценност. Идеята за щастие е навсякъде около нас, но какво всъщност знаем за нея? Кога

щастие се появява като фундаментален проблем пред човека и винаги ли този проблем е бил решаван по познатите за нас начини?

Своеобразна генеалогия на щастие в древността, представеният дисертационен труд разглежда темата за щастливия човек в литература на Древна Елада от архаическия и класическия период, т.е. от VIII в. пр. Хр. до средата на IV в. пр. Хр. Изследването е съставено от шест глави, като всяка от тях разглежда отделен жанр или автор; допълнения към основния текст са семантичната под-глава в уводната част на изследването, посветена на елинския речник на щастие, и приложението, в което – като един връзка с модерното разбиране за щастие – се изследват етическите възгледи на древните епикурејци и стоици. **Първа глава** от изследването е посветена на епическия жанр; представени са неговият специфичен контекст заедно с три поеми: „Илиада“ и „Одисея“ на Омир и „Дела и дни“ на Хезиод. **Втора глава** разглежда лирическия жанр през двама поети: Сафо и Пиндар; в началото на главата е представен самият жанр лирика, а разбирането за благополучие у двамата поети е представено чрез разглеждане на темите за любовта (у Сафо) и прославата (у Пиндар). **Трета глава** изследва атическата трагедия; представено е специфичното за жанра (с оглед и на Аристотеловата теория в „Поетика“); в три трагедии – „Перси“ на Есхил, „Едип цар“ на Софокъл и „Вакханки“ на Еврипид – е изследван образът на неблагоприятния властник. **Четвърта глава** е посветена на историческата проза: в нейната първа част, като един вид продължение на главата за трагедията, се изследва новелата за неблагоприятния Крез в Първа книга от „История“ на Херодот, а в втората част на главата – разбирането за благополучие в „История на Пелопонеската война“ от Тукидид. **Пета глава** е посветена на Платоновите диалози: в началото се очертава функцията на диалога – познавателна и пропедевтична, след което разбирането за благополучие се изследва във връзка с темите за любовта и справедливостта в два от най-известните диалози на философа: „Пир“ и „Държавата“. Последната, **шеста глава**, е посветена на Аристотеловата философия: представени са накратко нейните дялове, след което изследването се насочва към т.нар. прагматичен дял и по-специално към етиката на Аристотел, чийто основен въпрос е именно този: какво трябва да се разбира под благополучие и по какъв начин човек постига със своите действия желаното от него добро. Изследването завършва с кратко обобщение на изводите и библиография, която включва 233 заглавия на използвана и цитирана

литература (в нея не са включени използваните и цитирани антични текстове, над 100 на брой, които се цитират по стандарт със съкращение на заглавието вътре в самия текст).

Преди да премине към разглеждане на отделните текстове, дисертантът прави кратък преглед (11-15) на т.нар. елински речник на щастието, като за основа е използвано семантичното изследване на холандския автор Корнелис де Хеер от 1968 г. Представени са пет семантични ядра (при Де Хеер са разгледани 4 от тях), около които се развиват съществителни, прилагателни и глаголи, свързани с идеите за благополучие и щастие. Базовите изследвани единици са: 1) ὄλβος, ὄλβιος (богатство, благоденствие, щастие; богат, благат, благополучен, щастлив); 2) εὐδαιμονία, εὐδαιμόνων (благополучие, щастие; благополучен, щастлив); 3) μάκαρ (блажен, щастлив; липсва съществително, поне в този период); 4) εὐτυχία, εὐτυχής (сполука, късмет, добра съдба, благополучие; сполучил, благополучен, късметлия); 5) εὐπραγία (благоденствие, успех, сполука; прилагателното от това семантично ядро се употребява рядко). Дисертантът изследва етимологиите, честотата, контекста на употреба, както и словообразователната енергия на семантичното ядро, и въз основа на тях достига до следните изводи. Първо: че елинският речник на щастието се развива най-вече през V в. пр. Хр., навярно във връзка с развитието на жанрове като епиникия и трагедията, в които се рефлектира пряко върху благополучието. Второ: че изследваните думи се употребяват както като синоними, така и с различаване на нюанси в значението, най-вече по оста щастие/сполука. Трето: че във всички разглеждани думи присъства – директно чрез техния състав или преки конотации – разбирането, че щастието е колкото чувство и вътрешна оценка, толкова и нещо по-обективно, което се получава отвън, от някакви по-висши сили като боговете, демоните (полубожества или нещо като лични духове закрилници) и съдбата, и съответно – може да се отнеме или изгуби. Най-слабо тази идея е застъпена в прилагателното μάκαρ със значение „блажен“, употребявано за богове или герои, почетени с безсмъртието от боговете, т.е. с живот в постоянна радост, спокойствие и благополучие; по-слабо присъства в семантичната група около думите ὄλβος и ὄλβιος, употребявани обикновено за хора, постигнали голямо и трайно благополучие; а най-силно присъства в групата около думите, свързани със съществителното εὐτυχία и прилагателното εὐτυχής, в които думи щастието се мисли като плод директно на благосклонната съдба (τύχη). Най-общият термин, който като че ли изразява най-много нюанси по оста промяна/непромяна на щастието, е терминът εὐδαιμονία. Тук обаче идеята за божеството дух

(δαίμων, етимологически съществителното е свързано с глагола δαίωμαι със значение „разделям“, „разпределям“), което покровителства човека или му се противопоставя, постепенно се десемантизира: у Аристотел, който употребява често този термин, идеята за висшата сила, даваща или отнемаща блага, вече не присъства; обратно, у Омир, който не употребява εὐδαίμωνία и εὐδαίμων (втората от тези думи обаче се среща у Хезиод), цялото щастие и нещастие на човека сякаш зависят от действията на неговия δαίμων (у Омир думата е синоним и на „бог“).

След тези наблюдения дисертантът преминава към разглеждане на епическите поеми от Омир и Хезиод: плод на VIII в. пр. Хр., едно време, наречено по сполучливия израз на Никълъс Колдстрийм „Гръцки Ренесанс“. Кое е обаче собствено „ренесансовото“ в тази епоха? Може би, както посочва и дисертантът, това е опитът на тогавашните хора да отговорят на въпроса кои са те и какво ценят, посредством съживяване, а всъщност до голяма степен изграждане на идеализиран спомен за една отминала героическа епоха. Този опит се осъществява най-вече посредством градски и общоелински празници, на които се провеждат възпоменателни игри и ритуали за предци-герои. В тези възпоменателни игри и ритуали основна роля трябва да са играли именно разказите за подвизите и славната смърт на чествания герой. Може би именно покрай такива ритуали един по-стар фолклорен материал, пазещ спомен още за индоевропейската древност на елинските племена, бива обработен, за да се превърне в основа на познатите ни поеми „Илиада“ и „Одисея“. Що се отнася до поемата на Хезиод „Дела и дни“ – за нея се счита, че е породена в същия контекст и също като Омировите поеми е била изпълнявана по време на празник, но Хезиод третира реалността по-скоро с оглед на настоящето.

В дисертационния текст обаче двамата епически поети не са противопоставени един на друг – както обикновено се постъпва, – а е потърсено общото между тях. Целта на този подход – като все пак разликите между двамата са достатъчно ясно подчертани – е да се оформи нещо като общ културен модел на епохата, свързан с разбирането за благата като нещо принципно липсващо, отнето или скрито, което може по един или друг начин да се възстанови. Тази част от дисертацията изследва тъкмо това: начините, по които поемите на Омир и Хезиод представят този проблем и виждат неговото решаване.

И в „Илиада“, и в „Одисея“ се представя ситуация, в която някой е неблагоприятен, защото по човешка и божествена воля е лишен от благо. В първия случай това е Ахил, на когото е отнета наложницата Бризеида (нещо като микро-версия на по-мощната и

породила конфликта при Троя ситуация, в която Елена е отнета от Менелай), а във втория: Одисей, който е отделен/лишен от своя дом. Но подобна е ситуацията и в „Дела и дни“ на Хезиод, който, както сам заявява, съчинява тази поема, защото неговият брат Перс му е отнел имота с помощта на някакви местни велможи. И така: отнето или липсващо благо, което трябва да се възстанови. Това благо обаче само външно е отнетата жена-дар или отнетият имот. Всъщност то е животът, който, както казват самите герои на епоса, е един вид предварително отнет, защото човекът е по природа бързолетен и смъртен, при това обречен да живее в постоянна несигурност и промяна. Как следователно може да се възстанови това отнето благо, което е животът? Отговорът на „Илиада“ е този: чрез прославянето на героя, което прославяне ще му донесе безсмъртие – въпреки че за да се случи, животът му ще свърши по-бързо, отколкото на останалите хора. Отговорът на „Дела и дни“ е по-прагматичен: смъртта се преодолява всекидневно чрез труда, който ни осигурява храна, и реда в дома, който ни осигурява сигурност и защита от външните промени. Що се отнася до „Одисея“ – то нейният отговор, както е демонстрирано в дисертационния труд, е донякъде компромисен между двата вече посочени: Одисей превръща в подвиг именно завръщането си у дома и възстановяването на реда в него.

Дисертантът обаче забелязва не само общия модел, но и нещо друго. Епическите поеми не просто описват големия културен проблем „отнето благо“, не просто го разиграват в ситуации с герои, не просто рефлектират върху него. Те по особен начин участват в неговото разрешаване. Епосът на Омир е всъщност реализираната прослава, към която героите се стремят с подвизите си, доколкото прославата не е нищо друго, освен спомен и разказ за техните дела. Подобно сливане между рефлексия и нещо като перформатив има и в „Дела и дни“ на Хезиод. Най-доброто, казва Хезиод, е човек да получава храна и ред наготово, но понеже това време е отминало заедно с т.нар. Златно поколение и днес хората живеят в Железния век, в който трябва да се трудят, то следващото най-добро е да знаят какво да правят. Да, но дали тази представа е реалистична? Цялото впечатление от поемата е обратното – неведнъж Хезиод се обръща към брат си с думите „наивни/глупави Персе“. Реалистичната позиция, следователно, е тази на добре посъветвания човек. Така че Хезиод прави във втората, дълга част на своята поема именно това: съветва. Редът в дейностите и подредбата на дома се описват и в същото време се демонстрират от текста като словесен ред от съвети. Същото може да се наблюдава и в героическия епос, където базовата форма на сюжета, описваща преход от

отнето към частично възстановено благо, сякаш имитира желания ход на героическия живот като преход от отнетото благо на самото живеене към частично възстановения чрез паметта и прославата живот.

Следва пренасяне един век по-късно – в контекста, в който се появява т.нар. лирически жанр. Може ли тук да се търси едно по-индивидуално разбиране за щастие, доколкото днес сме свикнали да отъждествяваме лириката с изразяването на някакъв индивидуален „аз“? Отговорът е компромисен – и „да“, и „не“. При Сафо благополучието се отъждествява с любовта, която вече се представя с по-индивидуални черти, а не общо, както е например в сравнения с фрагментите на Сафо малък епически химн към Афродита (вероятно малко по-ранен или от същото време, в което живее поетесата). В един фрагмент (22 Lobel-Page) Сафо заявява, че за човека най-прекрасното е онова, което обича, а то очевидно е плод и на личен избор, дори и на нещо като личен вкус. От друга страна, този личен избор или личен вкус, който читателят няма как да не усети в тънката образност на поетесата, се представя върху фона на по-общия модел, който вече е изследван в епоса: щастиято у Сафо е най-често лишено от благо, която бива напълно или частично компенсирана. Нещо повече: съвсем по епически я компенсират боговете, най-често Ерос или Афродита; неблагоприятното, т.е. отсъствието или липсата на любимия човек, която се преживява като болест или горест, се лекува не с действия на индивида, а от по-висшата инстанция на боговете. Затова и във фрагментите на Сафо цялата образност е по особен начин ориентирана вертикално, и този, който слуша стихотворението, е принуден да обърне погледа си нагоре. Веднъж защото любимият човек се представя като уголемен и втори път защото помощта в любовното неблагоприятие се очаква свише.

Дисертантът показва и нещо друго. При самото пожелаване на щастие човек се сблъсква с един парадокс, който е особено видим в любовта. Този, който обича и желае нещо, увеличава качеството на онова, което обича и желае. В този акт на увеличаване той обаче увеличава не само качествата на желанния обект; увеличава и ценностната си дистанция с него, т.е. без да иска, със самото си обичане попречва на желаното благополучие. Поезията на Сафо демонстрира добре този парадокс; този, който обича и желае, е често болезнено отделен от онова, което обича – не само пространствено, но и някак ценностно. Затова и трябва да се намеси божество посредник – за да бъде преодоляна тази ценностна дистанция. Сафо обаче, съзнателно или не, намира и друго решение на нивото на самия стил. Прави впечатление честата употреба на хиперболи;

всичко, което е желано и обичано, е изключително: кожата на момичето е по-бяла от яйце, гласът ѝ е по-благозвучен от лира, ябълката, метафора за булката, е на най-високия клон на високото дърво, и пр. В същото време тези хиперболи, цялата тази образност е и някак съдържана: Афродита се носи по небето в колесница, теглена не от могъщи коне, а от врабчета; в храма на богинята няма злато и скъпоценни камъни, а благовонен дим и ромол на вода; младоженецът, оприличен в един фрагмент на бог Арес, в друг фрагмент е гъвкав клон... Това, което Сафо казва със стила си – индиректно, чрез самите тези образи – е, че благополучието е нещо крехко и мимолетно. (Тази образност, впрочем, присъства и в епоса, където хората са сравнявани често с нещо толкова преходно като листата на дърветата.) Но освен че го казва – тя го и показва. Стихотворението, създадено, за да се изпълнява на пиршество в чест на бог или богиня, или на сватбен ритуал, събира хората, за миг изравнява техните различия и ги кара да преживеят точно това, за което то говори като за щастие – свързаността. То не просто рефлектира върху щастиято; ставайки елемент от празника, то участва в неговото постигане.

Тази специфична роля на поетическия текст се вижда още по-добре при втория изследван поет в главата за лириката – Пиндар от Тива (VI-V в. пр. Хр.), най-известен със своите епиникии. Тези малки поеми, създавани в чест на победителя в някое от общоелинските спортни състезания и изпълнявани при посрещането му в града, от чието име се състезава, участват пряко в благополучието, за което говорят. То е някак двойно. Първо на пистата или арената, където според поета божество-покровител слиза от небето и подкрепя състезателя, и второ – по време на празника, където управникът на съответния град приема бляскаво венца на победата. Текстът служи като трансмисия между атлета, спечелил състезанието, и неговия покровител и спонсор, на чието име се вписва победата. След като победата премине от атлета върху неговия покровител – потомствен цар, тиран на своя град или изявен аристократ, текстът може да осъществи своята втора функция, а именно да прослави. Тук епиникият се приближава не само по образност и език, но и по функция до епоса. Да, но както показва и Богдан Богданов в едно изследване върху Пиндар, използвано от дисертанта, за разлика от епоса, който се обръща назад към миналото и говори за хора, които *вече* са получили статута на блажени божества, епиникият говори за реален човек, който въпреки своите успехи, въпреки своето голямо благополучие, е *все още* жив. Така дисертантът откроява и една трета функция на епиникия: освен че регистрира и съхранява неговото благополучие, поетът съветва своя адресат как трябва да живее, за да го запази. Тези съвети се дават, както е

показано, в две основни форми: директно, чрез кратки твърдения, които напомнят за „Дела и дни“ на Хезиод и дидактическата литература на Солон и Теогнид; и индиректно, чрез малки митологически разкази, в които обикновено се показва как някой цар (Тантал, Иксион и т.н.), дарен с голямо благополучие от боговете, може да пропадне в огромни страдания, ако се самозабрави и надцени своите човешки качества. Основен елемент от извънмерния блясък на празника, а значи и от благополучието на царя или тирана, епиникият на Пиндар е и своеобразен призив за умереност.

Темата за образа на благополучния властник се разглежда и в следващите, трета и четвърта глава на дисертацията, посветени на атическата трагедия и историографията на Херодот и Тукидид. Макар че Пиндар и Есхил са съвременници, контекстът на атическата трагедия, а и на историографията е доста различен. Пиндар твори най-често за аристократите в Южна Италия, които споделят реда от ценности, познат ни от Омировите поеми; по това, което се казва за тях в епиникия, разбираме, че тези хора искат съзнателно да се отъждествят с древните епически герои. Този контекст е монархически и аристократичен, в него едноличната власт не се поставя под съмнение и предупрежденията да бъде умерен и да не се самозабравя, отправени към властника, звучат донякъде етикетно и декоративно – изпитва се своеобразна радост, че те могат да бъдат отправени, защото има човек, който разполага с подобна власт и благополучие. В трагедията и историографията на Херодот, повлияна по всяка вероятност от общия интелектуален климат в Атина, вече не просто се долавя, ами се заявява открито една друга идеология, която може да се нарече демократическа. Според тази идеология всяка еднолична власт – дори когато е по-скоро умерена и благополучна за подчинените на нея, каквато е тази на Софокловия Едип или Херодотовия Крез, – е всъщност лоша, точно защото е еднолична. Има ли концентрация на власт у един човек, той непременно ще претърпи неблагоприятно, голямо страдание и смърт. В нито една трагедия нямаме герой-цар, който да не греши, да не страда и в една или друга степен да не завършва живота си в неблагоприятно. Същото е и у Херодот: тези, които умират щастливи в неговите разкази, просто не са царе. Този общ дискурс обаче вече не е отправен като съвет към аристократите и членовете на изтъкнатите родове; той се адресира към една по-широка публика от мъже-граждани на полиса, която цени не родовата, а обществената си идентичност, защото е идеализирала себе си като съвкупен субект от принципно равни индивиди.

На този фон обаче, както дисертантът демонстрира, за щастието продължава да се мисли в старата парадигма като нещо, което, първо, принципно липсва или е отнето, защото човекът е изначално смъртен; и, второ, се дава и отнема отвън, от някакви сили, които са извън човека. Големият въпрос, поставян в трагедията, е може ли човек да не се съобразява с тези сили? И в трите разгледани трагедии – „Перси“ на Есхил, „Едип цар“ на Софокъл и „Вакханки“ на Еврипид – отговорът е отрицателен: не, не може. Въпреки че контекстът на трагедията е демократичен, въпреки че нейната публика гледа с удоволствие разказите за провалящи се царе и тирани – провалящи се тъкмо защото са царе и тирани, а не членове на една общност от принципно равни, – то тази публика навярно не би приела модерното твърдение на Волтеровия герой, че раят е в самия индивид. Колкото и да е демократична, трагедията не е секуларна и дори и у Еврипид, който бива обвиняван в един вид секуларни настроения, тя утвърждава една представа за света като място на устойчив ред, създаден и управляван (наистина понякога може би „нехайно“, но все пак управляван) от богове. Ксеркс (в „Перси“ на Есхил), който се представя за независим от никого господар и върши едно след друго грандиозни и все хюбристични дела – като това да гори храмовете на гръцките богове или да свърже при Босфора бреговете на Европа и Азия с мост (брегове, които щом природата е разделила, значи трябва да стоят отделно) – завършва бляскавия си поход към Елада не просто с неблагоприятен изход; Есхил ни го показва със символи като дете, което е напълно зависимо от обстоятелствата в света. Изследваните образи на Едип в едноименната трагедия на Софокъл и Пентей във „Вакханки“ на Еврипид потвърждават това правило: заради собствената си власт и следващото от нея голямо благополучие героят цар е започнал да мисли себе си като независим не само от хората, но и от боговете, които в крайна сметка го наказват – Едип със слепота и изгонване от Тива, а Пентей – със смърт.

В четвърта глава, посветена на историографията, дисертантът показва, че описаният трагически модел присъства и в т.нар. царски новели на Херодот. Представена е новелата за Крез в Първа книга на „История“, която е изградена – структурно погледнато – като атическа трагедия. Крез е едновременно виновен и невиновен за това, което му се случва, а именно да загуби своето царство и да се озове в положението на пленник. Невинен е, защото точно като трагическите персонажи трябва да изкупи вина, която се е породила от престъпление няколко поколения преди него в рода му, а именно кървавото завземане на властта от страна на Крезовия прародител Гигес. Невинен е и

защото прави само онова, което би направил абсолютно всеки на негово място, на когото се е случило да има подобна и много голяма власт. И все пак е и виновен. По-разумни от него в лицето на атинския мъдрец Солон се опитват да го предупредят, че извънредната власт, която върви с демонстрираните от Крез богатства, не означава непременно щастие; по-щастлив е онзи, който е по-беден, умерен и богобоязлив и на когото, казва Солон, божеството не завижда. Предупреждават го и самите тези божества – чрез сънища и пророчества, които Крез не може да разтълкува правилно, защото властта го прави заслепен. Крез ще възвърне трезвата си преценка, едва когато попада в плен у персийския цар Кир. Сега властта е преминала у следващия голям цар, който на свой ред, след като изпита от нейното благополучие, ще бъде заслепен и наказан от боговете. Всички истории за царе в Херодот следват именно този модел. Крушението на последните персийски царе, чиято власт Херодот описва – Дарий и Ксеркс, е натоварено с огромен смисъл: победител в световния конфликт, какъвто според Херодот са Гръко-персийските войни, са не просто елините, но техният модел за щастие.

Описва го накратко атинянинът Солон, когато посещава столицата на Крез Сарди. Запитан кой е най-щастливият човек на земята, Солон поставя на първо място атинянинът Телос (чието име, навярно съчинено от Херодот за случая, означава „край“). Защо той, пита Крез? Защото Телос е загинал в битка за своя полис, получил е бляскаво погребение на държавни разноски и освен това е оставил здрави наследници. Ами кой е на второ място, пита отново Крез? Аргосците Клеобис и Битон, отговаря Солон. Майка им била жрица на Хера, било празник, трябвало да отиде до храма на богинята, но воловете били на полето; тогава нейните синове се впрегнали в колата и когато майка им стигнала в храма, се помолила на богинята да им даде най-големия подарък за един човек; вечерта, когато младежите легнали да преспят в храма, заспали и повече не се събудили, а аргосците ги прославили заради тяхната постъпка. Изводите как се мисли т.нар. елинско щастие у Херодот са тези: Първо, налице е старото разбиране, че най-голямото благо за смъртния е самият живот, който живот е по-добре да завърши в младостта с някакъв голям подвиг, осигуряващ прослава, отколкото да се продължава и в старостта – почти единодушно оценявана като страдание и зло. Второ, добавя се един мотив, познат още у Омир, който в литературата е по-известен като „елински песимизъм“: мотивът, че по-добре изобщо да не си получавал благото на живота, отколкото да го загубиш – което със сигурност става, щом си смъртен. Има обаче и трето, типично за литературата на V в. пр. Хр.: че щастлив е този, който е заможен с умерено богатство и

здрaво мъжко потомство, и който се грижи и е готов да умре за благо̀то на полисната общност, реципрочно отвърщаща му с почит и признание; всеки друг, който се кичи с огромни богатства или извънредна лична власт, заключава Солон, ще претърпи големи промени и поражения и той, следователно, не трябва да се нарича „щастлив“ (ὄλβιος), а само „сполучил“ (εὐτυχής). Същият възглед, леко модифициран, ще открием малко по-късно и у Платон: само в добре изградения и щастлив град, в който цари умереност и ред, човек може да бъде щастлив, докато сполуката на отделния човек, без грижа за тази на полиса, е нещо несигурно и дори опасно.

Преди Платон обаче няколко думи и за другия голям историк на епохата: атинянинът Тукидид. Въпреки че още в увода към своята „История на Пелопонеската война“ той прави уточнение, че няма да се занимава с т.нар. „митическо“ или „баснословно“ (τὸ μυθώδες) в историята, както е забелязал още Франсис Корнфърд, историкът продължава да осмисля човешкото развитие по начина, по който това се прави в трагедията и у Херодот. Без да развива сюжетен разказ, Тукидид всъщност прави нещо като сюжетна история със съвкупен герой атиняните (съответно и антагонист в лицето на спартанците), които са благополучни и силни тогава, когато проявяват умереност, и съответно – заслепени и обречени на загуба тогава, когато проявяват дързост и самоувереност. Подготовката, осъществяване, провалът и последствията от т.нар. Сицилийска ескспедиция от 414-3 г. пр. Хр. спокойно могат да се представят – както са описани от Тукидид – и на сцена, като трагедия с главно действащо лице атинянинът Алкивиад, който по подобие на трагическите персонажи се самозабравя и нарушава социалните и религиозни конвенции.

У Тукидид обаче се забелязва и едно, може да се каже, типично атинско разбиране за благополучието като възможност да се движиш, контактуваш и променяш себе си и другите. Като движение (κίνησις) е представена у него елинската история, като могъщо движение, променящо елинския свят, е представена войната на атиняните и спартанците, и точно благодарение на корабите си, този универсален символ на движение и промяна, атиняните печелят своето могъщество. Кое поражда това движение? Съдейки по представения митически или трагически наратив у Тукидид, това продължава да е съдбата (τύχη) – тази съвкупност от могъщи сили отвъд човека, които постоянно привеждат света в движение. За пръв път обаче у Тукидид се появява и още един мотив, а именно човешката природа – това, което самите хора искат и ги влече да направят. Тукидид дава глас на тези мотивации в речите, които държат неговите обществени мъже и

пълководци. И макар че тези речи са до голяма степен реторика и съдържат общи основания, в тях за пръв път могат да се доловят и някакви по-лични основания в търсенето на щастие.

С каква цел Тукидид пише своята „История на Пелопонеската война“? Изглежда, че целта е самото узнаване какво точно се е случило, и съответно – запазване на точния спомен за него. Добавя се и трета цел, която идва пряко от реториката и която е валидна за Тукидид, чийто текст е реторизиран в много от своите части. Ако реториката е изкуство да се убеждава, както я дефинират Платон и Аристотел, то Тукидид преследва и тази цел да убеди своите слушатели (в нашия случай – читатели) да постъпват по определен начин. Въпреки това обаче неговата проза вече притежава един от белезите на т.нар. позитивна наука: осъзната дистанция от това, за което се говори; опит за осмисляне не само на станалото, но и на ефектите от самото говорене. Тукидид, който експлицитно говори за ролята на ораторите в Сицилийската трагедия, разбира добре способността на словото да предизвиква щастие или нещастие. Неговото слово няма претенцията да убеждава пряко хората; за разлика от поезията и трагедията, както и от онези автори на проза, които подобно на Херодот представят своята история като един вид епос, Тукидид не се стреми към непосредствено въздействие; неговият текст е наречен нескромно в увода към „Историята“ „ценност за вечни времена“ (κτῆμα ἐς αἰεῖ) и авторът му сякаш залага на същото, на което залагат по-късно Платон и Аристотел: побавният, но по-траен и дълбок ефект на философското и научното знание. С Тукидид за пръв път темата за човешките дела и човешките ценности, както и за пътищата, които водят до благополучие или неблагополучие не само отделния човек, но и големи групи хора, излиза извън полето на поезията и празника. За пръв път тази тема започва да се третира с методи, които днес бихме определили повече или по-малко като научни.

В следващата, пета глава от своето изследване, дисертантът се насочва към диалозите на Платон. Представени са два диалога: „Пир“ и „Държавата“. В анализа и на двата е взета под внимание теорията на поредица от немски автори (Щенцел, Фридлиндер, Йегер), според които Платон е не просто философ, но и един вид педагог. Какво означава това? Че според поддръжниците на тази теория Платон се стреми не само да открие каква е истината по разглежданите от него въпроси, но и да възпита някакви хора в нея. Дисертантът критикува и допълва тази теория, като доказва, че диалогът не е просто външна литературна форма, която трябва да пренесе тези идеи, а на практика е и демонстрация на тяхната ефективност. В диалога „Пир“ например се предават различни

възгледи за това какво е любовта и какво представлява Ерос, но тъкмо диалогът с неговото богатство от формални нива позволява на адресата да наблюдава и евентуално да преживее словесно максимален брой от проявленията на самата любов – от състезателността, ревността и омразата до самата любовна свързаност. Това, за което се говори в диалога – любовта – се и моделира словесно чрез неговата форма. Още по-ясно този механизъм се разкрива в диалога „Държавата“: разговорът за справедливостта, особено в неговата начална част, когато Сократ говори със софиста Тразимах, е и демонстрация по темата; Тразимах, който пледира, че справедливостта е правото на по-силния, се държи в разговора именно като по-силен и дори иска пари за своето говорене; по-късно, когато справедливостта започва да се мисли като хармония в душата и полиса, в която хармония водещо е разумното начало, и самият разговор започва да се моделира по този възглед: останалите събеседници следват по-умния от тях Сократ, който се опитва да построи словесно образец на идеалния според него град.

Платон няма отделен диалог, посветен на темата за щастието, но тази тема, както показва и дисертантът, може да се разглежда като макро-тема на неговото философстване, доколкото и узнаването на истината, и живеенето според нея трябва да направят човека щастлив. Тук обаче, смята дисертантът, възниква следният проблем. За Платон човек не може да бъде щастлив, ако не живее в щастливо и справедливо цяло; не може да бъде щастлив обаче и ако живее в такова щастливо цяло, но самият той не е вътрешно хармонизиран, т.е. в душата му не е налице същият ред, който е налице в цялото на полиса и света. За Платон щастието е едновременно човешка и световна хармония, взаимно проникване на едното в другото, взаимно оглеждане на едното в другото. Затова и, както се вижда от анализа на „Държавата“, описанието на справедливия град, който според Платон (но не и според някои от неговите събеседници) ще бъде автоматично и щастлив, върви заедно с описание на отделната справедлива душа; редът в града, начело на който ще стоят стражите философи, е копие на реда в душата, начело на която стои разумът – и обратно. Щастието не е в бляскавите материални придобивки, в притежаването на злато и сребро, във възможността да се владеят красиви жени и да се добиват от тях красиви деца – все неща, от които гражданите на Платоновия полис ще бъдат или лишени, или ще трябва да притежават общо; щастието е в наличието на хармонично цяло едновременно извън човека и вътре в човека, в което хармонично цяло една божествена сила като разума ще управлява всички негови постъпки. В един по-общ

смисъл, който по-късно Аристотел ще дефинира ясно в „Никомахова етика“, за Платон щастието е да се постъпва според ръководния принцип на разума.

Платон превръща ума в свръх-ценност, но, както посочва дисертантът, няма особена вяра, че отделният човек е способен да постъпва разумно. Оттук и първото решение, предложение в диалога: ако човекът живее в разумна общност, възможността да постъпва по-разумно нараства. Следователно промяната, която трябва да се провокира, трябва да засегне не само отделния човек, но и някакви всички, с които той живее. Платон обаче, така да се каже, се подсигурава на още едно ниво: дори и човешкият свят да не се управлява разумно, което се случва изключително често, то в отвъдния си живот човешката душа ще попадне директно в един божествен свят, в който духове и божества ще ѝ въздадат справедливо и разумно – въз основа на нейните дела приживе. Цялата философия на Платон повече или по-малко вярва в този принцип: че космосът вселена е устроен от един разумен демиург, който в крайна сметка не пряко, но чрез своето творение, и не веднага, но при миграцията на душата от един живот в друг живот въздава справедливост и щастие. В този смисъл Платон, който иначе критикува ожесточено представата за богове на Омир и Хезиод, е по-скоро традиционалист в разбирането, че богове и различни божествени сили дават на човека благополучие или му го отнемат. Да, тези богове изглеждат у него по различен начин, акцентът не е върху техните постъпки, а върху тяхната хармоничност, но новото при него е нещо друго. Новото – абсолютно новото въпреки всички спекулации за свързаността му с различни учения като това на питагорейците или орфиците, - е, че този свят, в който щастието на човека е зависимо от божествени сили, сега се интегрира и вътре в отделния човек, в неговата душа. Щастието за пръв път става именно при Платон проблем на вътрешния ред, на това, което по-късно ще наречем психология. То обаче не е чувство на задоволство, както смятаме ние, а по-скоро едно усещане за истина, сигурност и непромяна, свързано с усещането за свързаност на отделния човек с по-голямо, хармонично и могъщо цяло. Как се преживява то, как изглежда – според дисертанта това Платон показва най-явно чрез формата на диалога, в която и отделните мнения се свързват чрез сложна и вътрешно динамична хармония в единно цяло, и отделните говорители, които са ги изказали – в една също толкова хармонична и динамична общност.

Последната, шеста глава от изследването, е посветена на Аристотеловата практическа философия. За Аристотел цялото познание се дели на три големи дяла: практическа философия, в която влизат политиката, етиката и науката за стопанисването; философия

на творческите изкуства, която разглежда различните умения за творене и създаване; и теоретична или умозрителна философия, в която попадат математиката, физиката и теологията. Всеки от тези три дяла на познанието има своя цел. Отзад-напред това са: въпросите за същността, първопричините и бога – за теоретичната философия; творенето и неговият продукт – за философията на творчеството; и благополучието – за философията на практическото действие. Щастието, смята Аристотел, е плод на човешки действия и именно като такова то се изследва и от науката етика. Въпреки че тя има статута на наука – и при самия Аристотел, а и в по-късно време, Стагирит не смята, че тя е точна наука. Целта на неговата етика, както личи от трактатите му по етически въпроси, не е евристична – т.е. да се открие какво с точност представлява щастието и каква е „правилната рецепта“ за неговото постигане или критерии за неговото оценяване; целта на Аристотеловата етика е по-скоро таксиномична: да се придаде ред на възгледите и мненията, които са изказани по темата, като те се организират според някаква ос. Тази ос, а речникът, който е свързан с нея, са наследени от Платон: щастието, εὐδαιμονία, е определено в „Никомахова етика“ като възможност на душата да осъществи своите желания, определени от някаква добродетел. Така може да се преразкаже с повече думи смисъла на изключителното сбитото определение, което в оригинал гласи: ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν.

Кое е Платоновото в това определение, а и в по-цялостното изложение на Аристотел? На първо място, разбира се, връзката с душата: щастието е душевно дело, то е плод на вътрешните, душевни механизми у човека. Второ: и Аристотел като Платон мисли щастието не като независима работа на индивидуалната душа, а като нещо, което е органически свързано с добродетелта, т.е. с основен набор от ценности, споделяни с останалите хора. Не всяко осъществяване на душевно желание, следователно, е щастие според Стагирит; щастие е само онова осъществено душевно желание, което има за референт благо на другите в полиса; което един вид се потвърждава от тях. Оттук и третото общо във възгледите на двамата философи. Както за Аристотел, така и за Платон човекът може да бъде изследван единствено в рамките на полиса. Аристотел, който изучава всякакви обществени устройства и нещо повече – живее във времето на своя ученик Александър Велики, в което време полисната форма започва да се разпада, въпреки това експлицитно казва, че ако искаме да изучим човека и неговите дела, трябва да ги изучим в най-развитата форма на човешкото битие, която е полисът. И все пак, както показва и дисертантът, Аристотел вече се колебае кое щастие е по-добро: дали това

отделно от другите, когато човек си е напълно самодостатъчен, или това заедно с другите. Първото той трудно може да се представи и залага най-вече на второто, но може да се каже, че общественото измерение на щастливия живот вече отстъпва на заден план. За разлика от Платон, който описва с големи подробности щастливия полис, то Аристотел не прави нищо подобно. Този щастлив полис може би се подразбира, но Аристотел се занимава повече с добродетелта, която може спокойно да се отнесе до всяка една обществена форма. По-скоро езикът, самият политически дискурс, а може би и някаква носталгия по отминалото време карат Аристотел да изтъква полиса като висша форма на човешкото битие, отколкото реалността или някаква практическа задача.

Та това е първата разлика спрямо разбиранията за щастие на Платон: когато Аристотел изследва въпроса за щастливото осъществяване на душевната работа, той не изследва как би трябвало да се управлява щастливият град. Втората разлика – която е и по-обща и личи в много дялове от Аристотеловата наука – е, че Стагирит принципно изключва от целите на спекулативната наука всичко, което се отнася до някаква предположена откъдност. По-реалистично настроен от Платон, той се интересува повече от това, което е и което е било. В този смисъл в дискусиата за щастието липсва не само рамката на щастливия град; липсва и рамката на щастливия и хармонично уреден космос, която присъства ярко навсякъде у Платон. Съответно, Аристотел не изключва от разглеждането на щастието и не третира с негативна оценка такива теми като удоволствието, като по-всекидневното изпитване на щастие. И макар че разбирането за щастие е един вид обрामчено от темата за добродетелта – т.е. щастието продължава да изпълнява и някаква педагогическа цел, защото от него се очаква не просто да направи човека щастлив, ами и по-добър, – то Аристотел, дори и да го казва някъде, трудно би могъл да се ангажира с твърдението, че само притежаващият всички добродетели е наистина щастлив. Стагирит допуска изпитването на щастие и при частичното и дори случайно осъществяване на някоя добродетел. Това щастие няма да бъде трайно и завършено по начина, по който е завършено и трайно осъзнатото и доброволно прилагане на добродетелта, но все пак то ще бъде признато за щастие или поне за нещо подобно на щастие. Както за щастието е достатъчен и един приятел, а не е нужен цял град, така, изглежда, Аристотел започва да допуска като етически приемлива и отделната постъпка, която води до чувство на осъщественост. Може би за пръв път при него, именно в неговите етики, ще срещнем разсъждения, които ни напомнят за модерния феномен: „Чувствам

се добре“. Това не е високото и трайно щастие, с което се занимава до този момент античната литература; не е щастието, което влиза в отношение с фундаменталния проблем за човешката смъртност и преходност; това е по-скоро щастие тук и сега, свързано с конкретно и мимолетно преживяване на някакво добро.

В приложението към дисертационния труд е показано, че половин век след Аристотел Епикур ще съветва своите ученици да считат удоволствието за основен принцип на всичко в живота и да се стремят да изпитат удоволствие от всичко (което, между другото, не означава да се отдават на самоцелни удоволствия); да не се боят от смъртта като от голямо зло, защото когато е мъртъв, човек не чувства абсолютно нищо; да не се съмняват в съществуването на богове, но и да не се плашат от тях, защото те не се намесват в човешкия живот; и най-сетне, да живеят настрана от останалите хора, без да се занимават с обществена дейност. Тези четири принципа на щастливия живот са невъзможни в предишната дълга епоха от VIII до IV в. пр. Хр., към която Аристотел все още принадлежи. Те вече разполагат самия индивид в центъра на разбирането за щастие. През II в. сл. Хр. един друг епикуреец на име Диоген, който решил да увековечи своите мисли върху камък в малоазийския град Ойноанда, ще каже, че щастието е *διίθεσις*, която зависи до голяма степен от самите нас. Макар и представители на противниковата философия на стоицизма, Епиктет и Марк Аврелий, които живеят в същата епоха, ще говорят за същото по сходен начин. Никъде човек не може да намери такова спокойствие, като в самия себе си, казва Марк Аврелий на едно място в своя философски дневник „Към себе си“. До размислите на Жан-Жак Русо за щастливата самота и щастието като изцяло вътрешна нагласа – последния текст, който се разгледа в дисертационния труд – има повече от петнадесет столетия, но като че ли само една крачка.

Първото обобщение, до което дисертационният труд стига, е, че в периода VIII-IV в. пр. Хр. щастието не се мисли като неотменимо право на всеки човек, а само на някои царе и герои, при това и за тези „някои“ то не е право, още по-малко пък неотменимо право, гарантирано от обществения договор, а по-скоро стечение на обстоятелствата и един вид конвенция между човека и някакви божествени сили отвъд него. Това не означава, че извън аристократичната прослойка, за чийто подвизи и страдания четем и

чийто глас предимно чуваме в елинската литература, няма щастливи хора. Означава по-скоро, че щастието на редовите и обикновени хора се мисли като производно на щастието, извоювано или получено от тези над тях – по същия начин, по който щастието на тези над тях – царе, господари или просто ръководители, е производно от щастието на техните прародители и боговете, с които те са свързани. Щастието на един роб като свинаря Евмей в „Одисея“ е производно от щастието на неговия господар Одисей, чието щастие на свой ред е свързано, разбира се, с неговия остър ум, но още повече с подкрепата на Атина и Зевс, и, обратно – страданията му по пътя към Итака са пряко свързани с омразата, която Посейдон изпитва към него. Никой автор или герой в старогръцката литература не би могъл да възкликне като вече цитирания на два пъти герой на Волтер, че той е центърът на своето щастие, на своя рай. Нямаме такъв пример. Щастието не е плод на индивидуалната воля; дори в неговите най-прагматични проявления (описани в поемата „Дела и дни“ на Хезиод), то е плод на зависимости, подчинености и йерархии, в които винаги има някой по-висш. Дори и блаженството на абсолютния господар Зевс е зависимо от силите на съдбата, персонифицирана от т.нар. Мойра.

В този смисъл щастието е най-вече благополучие. Това е **второто обобщение**, до което дисертантът стига. Щастието не толкова се прави от човека, колкото се получава. Нещо повече, изследваните текстове не правят категорична разлика между самият акт на получаване на благо и неговото преживяване от страна на индивида – каквато разлика правим днес до такава степен, че говорим за щастието като напълно автономна нагласа, независима от обективното наличие или липса на блага. Такава разлика започва да се забелязва едва около средата на V в. пр. Хр., например у Херодот в прочутата сцена на разговора между Солон и Крез, в който разговор Солон не признава за щастие наличното материално благополучие на своя домакин. И все пак акцентът в тази сцена не е върху емоционалната страна на щастието: Солон не казва, че е важно как се чувстваш, а не какво притежаваш; това, което казва, е, че богатството на Крез е крайно несигурно и може лесно да се изгуби в един свят, който непрестанно се променя. Разбирането, че щастието е вътрешна нагласа, която не зависи от реалното благополучие, ще се появи по-експлицитно едва у Платон, но и тук то е пряко свързано с условието, че вътрешният ред, вътрешната нагласа на индивида не е дело на неговата воля; тя е копие първо на реда в полиса и, второ, на реда в космоса, където някаква разумна сила подчинява и управлява неразумните. За елините феномените „щастлива бедност“ и „нешастно богатство“ остават принципно непознати. Пълното откъсване на щастието от

благополучието ще се осъществи след периода, който е изследван в дисертационния труд, може би във философските доктрини на епикурейците и стоиците.

Третото обобщение е пряко свързано с второто. Мислено като благополучие и нещо, което идва отвън – от благосклонната съдба или благосклонните божества, щастието се мисли и като пряко свързано с устройството на света, което устройство на света е, разбира се, набор от структури и йерархии, но най-вече нормативна рамка за мястото и поведението на човека. През целия изследван период е много силна нагласата, че, първо, само някои конвенционални блага носят щастие; и второ, че тези блага не просто правят човека щастлив, ами и по-добър, което означава най-вече – по-добре вписан в цялото на света. Щастие, в този смисъл, е според общата парадигма на елинската литература не което и да е състояние на удовлетвореност от получено благо, а само от онова, което прави човека по-добър. При някои автори – например при Хезиод, Сафо или Аристотел – тази нагласа е по-слаба, но при други, например при Омир, Пиндар и Платон е особено силна. Особено у последния темата за щастието има явни педагогически конотации, т.е. щастието е пряко свързано с проблема за добродетелта и оттам с грижата за подобряването на самия човек. Съвременни идеи като тази, че може да се изпитва щастие от абсолютно всичко, не се откриват в изследваните текстове; дори и в реалността това да се случва – а то по всяка вероятност се случва, при това често – то не достига до словесен израз. Щастието остава пряко свързано с ред от добродетели и като такова то се превръща в основна тема на етическата наука – каквато я намираме обособена за пръв път у Аристотел.

Четвъртото обобщение е, че човекът не се мисли като изначално и сам по себе си щастлив, а тъкмо напротив – като зависим от всякакви външни фактори и изначално неблагоприятен. Това разбиране идва пряко от разбирането, че човек е смъртен, че смъртта е огромно зло, а животът – нещо несигурно и постоянно изложено на най-различни неблагоприятни сили. Единственият, който представя темата за смъртта по различен начин, е Платон, у когото тя е повод душата да общува по-отблизо с боговете и да има непосредствен досег до справедливост и благополучие. По същия негативен начин се оценява и старостта, която не е натоварена като днес с качества като мъдрост и авторитет, а се мисли като голяма безпомощност и още по-голяма зависимост на индивида от външни фактори. Оттук и оценностяването на един конкретен период от човешкия живот, а именно младостта, когато човек е най-жизнен, най-независим от външните влияния и по особен начин най-близо до образите на безсмъртните богове. Особено в

поемите на Омир това е моментът, в който човек има най-много възможност да е благополучен. От друга страна, в младостта човек преживява и своеобразна криза, свързана със смъртта: ако иска да бъде някак поне малко безсмъртен, трябва да извърши подвизи и да умре млад. Омировите поеми обаче – и тук е техният силен реализъм – не надценяват готовността на човека да направи този нелек избор. Дори и такъв велик герой като Ахил е представен в колебанията си и когато Одисей го среща в отвъдното и ласкае, че е почитан като най-великия от ахейските герои, Ахил му отговоря категорично, че би предпочел да е последният ратай на земята вместо цар на мъртвите. Прославата след смъртта се обрисова като привлекателно нещо (особено у Пиндар), но високата оценка за нея не води до автоматично обезценяване на живота. Твърдения като това, че е по-добре изобщо да не си се раждал, които намираме в трагедията, са реторично изразено последствие от дълбоката негативна оценка за смъртта като отнемаща благо на живота, а не толкова от негативна оценка за самия живот.

Разбирането, че човекът е принципно неблагополучен, защото е смъртен, поражда, според тезата на дисертанта, особен отзвук в старогръцката литература, който не се изчерпва единствено с преките рефлексии върху проблема. Тук се прави и **петото обобщение**. Може би свързано по-някакъв начин и с по-древната индоевропейска поетика, разбирането, че човек е обречен на неблагополучие изкрystalизира у елинските поети и писатели ясно във формата на т.нар. сюжетен разказ на епоса, трагедията и митическите наративи в лириката и историята. Изследваните сюжетни разкази показват две форми, които съвпадат и с едно прочуто наблюдение на Аристотел в неговата „Поетика“, че в трагедията винаги има преход или от благополучие към неблагополучие, или от неблагополучие – към благополучие. В едната базова сюжетна форма, която, изглежда, е по-стара и която се наблюдава в епоса и някои трагедии, героят, е първо, лишен от някакво благо, второ, прави опит да го възстанови, трето, този опит застрашава неговия живот – защото по същество отнетото му благо е конкретизация на отнетия живот, и, четвърто, възстановява частично отнетото му благо, с което се прославя и по някакъв начин възстановява и по-голямото благо, което му е отнето, а именно живота. Във втората базова сюжетна форма, която се регистрира около V в. пр. Хр. в трагедията и историческия наратив, героят е, първо, благополучен, второ, благополучието му го заслепява, трето, той извършва едно или повече прегрешения, с които засяга божественния и човешкия ред в света, и четвърто, голямото му благополучие бива отнето от боговете, което в много от случаите води и до неговата смърт. Възможни са смесени

проявления на тези две сюжетни форми, както и пряка рефлексия върху техния ход, каквато откриваме у Пиндар или в хоровите партии на трагедията. Най-честата рефлексия върху първата сюжетна форма е, че човек се ражда като смъртен и затова е обречен на промяна и страдания; що се отнася до втората сюжетна форма, тя най-често се коментира с думите, че човек трябва да бъде по-умерен в своето благополучие, за да не предизвика божественото и човешко отмъщение. Тази втора рефлексия, изглежда, е в пряка връзка с развилия се през V в. пр. Хр. в Атина демократически идеал за управление на полиса.

Шестото и последно обобщение засяга отново ролята на словесния дискурс във формирането и отразяването на някакви ментални нагласи. Дисертантът забелязва на няколко места в изследването, че елинската поезия и драма (в някои случаи и прозата) не просто отразяват разбиранията за благополучие на своите автори и адресати, не просто по определен начин ги формират, като ги обличат в думи и словесни схеми като разгледаните по-горе едри типове сюжети, но и участват в реалното преживяване на щастие. Това личи най-вече в епоса на Омир и епиникия на Пиндар, където голямото благо на прославата е най-вече епическият или лирически текст, изпълняван на празника в чест на някой герой или аристократ. Разделянето между рефлексивната и перформативна страна на текста ще започне едва във втората половина на V в. пр. Хр. в прозаическия дискурс на Тукидид, който вече не е свързан с празнично преживяване, а мисли себе си като словесен акт или процес, който, първо, се дистанцира от актуалните чувства и нагласи на своите съвременници, и, второ, има съзнание не само за това, което казва, и начина, по който го казва, но и за ефекта от това казване. Платон по особен начин ще се опита да пренесе външния план на празника и празничното общуване вътре в самото слово чрез формата на диалога – това е демонстрирано в главата, изследваща диалозите „Пир“ и „Държавата“. Аристотел обаче, който първо пише диалози под влиянието на Платон, а после преминава към трактатната форма, на практика ще узакони разделянето между перформативната и рефлексивната функция на словото при представянето на проблема „благополучие“. С неговите етики темата за щастieto вече попада трайно в един вид слово, което по много от своите характеристики прилича на днешната наука.

Публикации и семинари на докторанта по темата на дисертационния труд (предвид факта, че дисертацията е изработена в периода 2007-2009 година, публикациите са от този период):

Детето Ксеркс. Безредие и неблагополучие в „Перси“ на Есхил, сп. Ориенталия, бр. 1/2007, стр. 69-80.

Любовното благополучие в поезията на Сафо, сп. Altera Academica, бр. 4/2008, стр. 110-119.

Науки и политики на благополучието в Древна Гърция. Доклад, представен на общоуниверситетския семинар на НБУ „Науката: разбирана и правена“, 16 стр., http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:4zZTYkXK_osJ:193.19.172.24/PUBLIC/IMAGES/File/Naukata%2520-%2520razbirana/Gochev_Nauka,%2520politika,%2520blagopoluchie.pdf+&cd=1&hl=en&ct=clnk&gl=bg

Прагматичната метафизика на “Закони”, в Платон. Закони, прев. Невена Панова и Георги Гочев, София: “Сонм”, 2007, стр. 15-73.

Imagining Happiness, доклад на англ. език на ранноесенната школа по семиотика, Созопол, месец септември, 2010; (ръководител на изследователската група, представила общ проект Imagining Happiness – с участието на доц. д-р Анита Касабова, ас. Владимир Маринов, докторант Димитър Трендафилов).