

Loimos и stasis в старогръцкото мислене

Искам в самото начало да споделя две наблюдения, които са плод колкото на преживяванията ми в настоящата ситуация на пандемия, толкова и на заниманията ми със старогръцки текстове@1@. Първото е, че когато говорим за „извънредно положение“, е добре да различаваме извънредното положение като вид живот извън обществените норми от извънредното положение като организиран от държавата опит за овладяване на този вид живот. Другояче казано, възможно е обществото да съществува в извънредно положение и без то да бъде експлицитно обявено от някакъв държавен орган. И второто ми наблюдение: че пандемията, която ни споходи, може да се разглежда както като причина за извънредното положение, въведено в някаква форма на много места по света, така и като следствие от вече съществуващи дълбоки кризи в обществото: криза на общата истина, криза на закона, криза в разпределението на богатата. Смятам, че не бихме реагирали на епидемията по толкова драматичен начин, ако тя не се беше появила в една среда, която търсеше своята радикална криза, за да дефинира по нов начин границите на нормалното си съществуване.

История на старогръцките понятия

Както казах, общите ми наблюдения са повлияни от работата ми с текстовете на старогръцката класика. Гърците не са познавали извънредното положение като законов инструмент за овладяване на кризи – този инструмент се появява може би за първи път в Рим с извънредната власт на диктатора, гласувана в Сената, но означава ли това, че не са познавали идеята за „извънредно положение“? Ами епидемиите? Макар че разполагаме с текстове от *Хипократовия корпус* (средата на V в. пр. Хр.), които описват с медицински термини протичането и симптомите на различни масови заболявания, то, първо, тези описания са по-скоро емпирични, отколкото теория, и, второ, етиологията на болестта – ще се спра по-долу на този проблем – се обяснява по същия начин, по който древните историци обясняват размириците в обществото: с рязка промяна, отразяваща се върху начина на живот на хората. Най-сетне, ако с такава готовност свързваме във въображението си гражданските размирици и чумата – от Черната чума през чумата в Оран, та до днешната епидемия, тръгнала от пазарите в Ухан, – то това няма как да не се дължи и на факта, че в най-представителните текстове на старогръцката класика тези две понятия – социалното и медицинското, вървят ръка за ръка и означават два аспекта на едно и също нещо.

Нека обаче започна с думите в старогръцкия, които са най-близо до нашите понятия за „епидемия“, „пандемия“ и „извънредно положение“.

Думите „епидемия“ и „пандемия“ са, разбира се, от старогръцки произход, но в езика на древните гърци се използват в друг смисъл от съвременния. Прилагателното ἐπιδημιος означава „местен“, „гуземен“, а съществителното ἐπιδημία – „пътуване“, „пребиваване сред друг народ или в друг град“, „идване“, „приближаване“ (например на валежите: Елиан, *История на животните*, V, 13) или „разпространение“ (например на болест, ἐπιδημία νοσήματος: Хипократ, *За природата на човека*, 9). Що се отнася до прилагателното πάνδημος, то означава „всенароден“, „масов“ и дори „вулгарен“ (да си припомним за Афродита Пандемос в *Пир* на Платон (180d-e), която символизира вулгарната страст по телесни удоволствия за разлика от Афродита Урания, Небесната Афродита, която символизира възвишената обич към душата); πανδημία – дума, която се среща за първи път отново у Платон (*Законо*, VIII, 829b), означава, с лек пейоративен оттенък, „гражданите“, „народната маса“, „народа“.

Най-близо до нашето понятие за епидемия и пандемия, изглежда, е старогръцката дума λοϊμός, която се среща още у Омир (*Илиада*, I, 61). Етимологията на думата (Chantraine, 1968, s.v. λοϊμός) не е съвсем ясна, но изследователите я свързват със съществителното λοϊγός („мор“, „гибел“), свързаното с него прилагателно ὀλίγος със значение „малък“, „малоброен“, както и с глагола λείβω със значения „лея“, „изливам“, „правя възлияние“ (за боговете или за мъртвите). Λοϊμός е масова болест, която причинява гибелта на мнозина. Този вид болест, както отбелязва Роджър Брок (Brock, 2000, pp. 24-25) обикновено не се конкретизира и затова думата се превежда по-общо като „чума“ или „мор“. За разлика от по-обичайната дума за болест в старогръцки – νόσος, която означава болестта като телесно състояние, λοϊμός носи идеята за природно бедствие, което причинява не само болести, но и глад (на стгр. λιμός, откъдето някои извеждат етимологията на λοϊμός), суша, неплодие и мор по животните. Най-сетне, за разлика от думата πάθος, която също може да означава „болест“, λοϊμός означава не толкова страданието, което човек търпи по време на заболяването, колкото резултата от него – определен вид поведение, излизащо извън нормите, и смърт. Докато болестта, която се означава с думата πάθος, може да се индивидуализира (например в трагедията или в медицинските текстове от V в. пр. Хр. насетне), то характерните черти на заболяването, означавано с думата λοϊμός, са винаги общи.

Що се отнася до понятието за извънредно положение, то най-близкият еквивалент в старогръцкия е думата στάσις. Производно на глагола ἵστημι със значения „слагам“, „поставям“, „заставам“, съществителното στάσις означава най-общо: „заставане“, „стоене“, „поставяне на нещо в определена позиция“, „посока“, „определяне“. Тъй като обаче и заемането на позиция, и поставянето са действия по отношение на нещо, то думата би следвало да означава и „противопоставяне“, откъдето, изглежда, се е развило и основното ѝ значение: „обществено противопоставяне“, „противоборство“, „междусобица“, „бунт“ и дори „политическа партия“, „групировка“ и „партизанство“ в смисъла на „фрагментиране на полиса на отделни групи“. Думата започва да се употребява някъде през втората половина на VII и началото на VI в. пр. Хр., вероятно не без връзка с политическата нестабилност в елинските градове по това време. За първи път се открива у Алкей (фр. 326, Lobel-Page) в израза „бушуване на ветровете“ (ἀνέμων

στάσις), с който започва описанието на страховита морска буря, тълкувана обичайно като метафора за политически размирици, а по-късно, вече открито в контекста на реакцията срещу борбите за власт в полиса, се употребява и от елегическите поети Солон (фр. 4, West) и Теогнид (I, 51; 58; 781; 1082, Diehl). Στάσις обаче се налага като понятие в края на V в. пр. Хр. от Тукидид, който отделя в своята *История* специално внимание на гражданските размирици по време на Пелопонеската война, и по-късно от Платон в *Държавата* (V, 469b и сл.), където философът прави разграничение между два вида война: естествената война, наречена πόλεμος, която се води срещу чуждоземци и варвари за утвърждаване на своето, и неестествената война, наречена στάσις, която се води между близки хора и съграждани – разкъсваща и отслабваща полиса като хронично заболяване. Разграничението между πόλεμος и στάσις е повторено и в началото на последния Платонов диалог – *Закони* (I, 628b), където впрочем се казва, че мирът е просто дума, докато по природа всички градове са в необявена война помежду си (I, 626a). „Една от най-невероятните думи на който и да е език“, казва за употребата на στάσις историкът Моузис Финли (Finley, 1962, p. 6).

Семантичната връзка между λοῖμός и στάσις

Каква е обаче връзката между двете понятия, между λοῖμός и στάσις?

В трагедията *Перси* на Есхил, представена през 472 г. пр. Хр., персийската царица Атоса се обръща към призрака на мъртвия си съпруг Дарий и след като го облажава като най-щастливия владетел, живял някога, му казва, че персите, славният му народ, били сполетени от гибел. „Но как стана това – пита слисаният Дарий (с. 715-16), – чума ли ги отнесе като буря или междуособици в държавата?“ (прев. мой).

Чума или междуособици, λοῖμός или στάσις?, пита Дарий.

С тази гибелна двойка започва Омировата *Илиада*, а може да се каже – и самата старогръцка литература. Първото, което се описва в *Илиада*, е чумата, изпратена от Аполон върху ахейския лагер. Богът се разгневява на ахейците, защото техният водач Агамемнон изгонва жреца му, дошъл да иска дъщеря си, дадена на Агамемнон като наложница. Чумата вилнее десет дни, убива животни и хора, докато ахейците не се събират на съвет, на който по настояване на Ахил се решава Агамемнон да върне Хризеида. Царят я връща, но за да получи компенсация, отнема от Ахил неговия дар – наложницата Бризеида. Резултатът от тези действия е двусмислен. Макар че проблемът, породен от чумата, е разрешен, излиза наяве друг, по-голям проблем: конфликтът между Ахил и Агамемнон.

Дали обаче чумата е причина за враждата между ахейските водачи, или тлеещата вражда между тях, за която научаваме от острия им разговор, си търси повод, за да се прояви? А дали конфликтът между Агамемнон и Ахил, породен от отнемането на Бризеида, не е синтезиран израз на по-големия конфликт между ахейци и троянци, породен от отнемането на Елена? Десет дни чума са равни на десет години война: такава аналогия се

наблюдава в началото на *Илиада*. И макар че чумата е формално прекратена веднага след връщането на Хризеида на нейния баща, то боговете не престават да морят ахейците, докато Ахил и Агамемнон не прекратяват враждата помежду си и не се уговарят за ново разпределение на даровете – Агамемнон щял да върне лично недокоснатата Бризеида, добавяйки още седем девойки за наложници и една от дъщерите си за съпруга на Ахил (*Илиада*, IX, 121 и сл.).

Друг литературен пример за свързването на λοῦζός и στάσις се открива в *Едип тиран* на Софокъл (429 г. пр. Хр.)@2@. Трагедията започва с невиджан мор в Тива, който погубва не само хората, но и стадата и реколтата. Загрижен за града си, Едип изпраща пратеници в Делфи, за да пита Аполон как да се прекрати чумата, и Пития отговаря, че градът е омърсен, защото не е открит и наказан убиецът на предишния цар Лай. В Тива няма изразен конфликт, Едип е безспорен владетел, обичан от гражданите, които търсят помощта му – та нали някога той вече е отгървал града от мор, разрешавайки загадката на Сфинкса. Оказва се обаче, че конфликт не само има, ами той е в самия център на властта – у самия цар. Едновременно син и съпруг на майка си, законен наследник и узурпатор, Едип е всъщност във война със себе си. Когато в края на трагедията разбира истината, той си избожда очите и се осъжда на самоволно изгнание – да броди от град на град, тъй като никой няма право да го приема у дома си. Човекът, който в началото на трагедията се опитва да очисти опетнения си град и да го спаси от чумата, в края на трагедията сам прилича на поразен от чума и се нуждае от очищение. Бедствията в Тива впрочем не престават. След като Едип заминава, в града избухва война между синовете му – Етеокъл и Полиник, които в крайна сметка се убиват един друг. И отново, както в *Илиада*, не чумата причинява криза в обществото, а една дълбока и трайна криза в обществото се изразява външно като чума.

Твърде вероятно е чумата в Тива, описана от Софокъл, да е реминисценция за голямата епидемия от тиф, засегнала Атина през 431 г. пр. Хр., две години преди представянето на *Едип тиран*. Епидемията в Атина обаче е описана по много сходен начин, в семантична връзка с голяма криза в обществото, и в *Историята* на Тукидид: едно съчинение, чийто автор изрично подчертава, че няма да разказва митове за миналото, ами ще го представя обективно (*История*, I, 22). Колкото и значима да е епидемията, покосила Атина скоро след избухването на Пелопонеската война, никое друго събитие в *Историята*, дори и катастрофалният поход на атиняните към Сицилия през 415-413 г. пр. Хр., не получава толкова внимание от историка (*История*, II, 47-54). Идеален предмет за демонстрация на критическия метод в историографията, епидемията става най-красноречивият знак за мащаба на конфликта между Атина и Спарта. Описвайки последствията от епидемията върху човешкото поведение, Тукидид индиректно може да покаже кое прави войната ужасно преживяване. Че епидемията се мисли не само като причина, но и като следствие от една по-дълбока, екзистенциална криза в елинския свят, подсказва и един параграф в края на увода към съчинението (*История*, I, 23), в който се заключава, че никога в предишни времена в Елада не били ставали толкова междуособици, земетресения, суши и глад, колкото по време на войната между Атина и Спарта.

Социалният катаклизъм се мисли в един семантичен ред с природните катаклизми – както бихме ги нарекли днес, и макар да настоява, че пише като учен, Тукидид не разделя етиологията на болестта от етиологията на човешкия конфликт. Историкът не се пита кое причинява болестта и кое – социалния конфликт; те се причиняват от едно и също и трябва следователно да се описват по сходен начин. Описвайки телесните симптоми на болестта и протичането ѝ по дни, Тукидид, изглежда, използва специфичния език на медицинските съчинения от своето време. Със същия език обаче се описва още по-пространно и ефектът на болестта върху човешките нрави, така че телесното страдание и обществената криза вече не изглеждат като две различни неща, а като две страни на едно и също. Този аналитичен език, използван от Тукидид, позволява освен това епидемията да се представи едновременно като нещо анормално и нормално. Самият дискурс, самото структуриране на предмета, за който се говори, въвежда по особен начин ред в действителността на епидемията.

Същия език Тукидид използва и на още едно място в *Историята*, където вече не представя медицински проблем, а социален – размириците на о-в Керкира (дн. Корфу). И действително, ако двете описания – на епидемията в Атина във Втора книга на *Историята* (гл. 47-54), и на размириците в Керкира в Трета книга (гл. 81-84) – се наложат едно върху друго, не остава никакво съмнение, че медицинският и социалният проблем, които днес бихме разделили и описвали по различен начин, се мислят и описват като прояви на едно и също.

Случилото се на Керкира е съвършен пример за στάσις: фракцията на демократите, подкрепяна от Атина, започва да избива олигархическата фракция, подкрепяна от Спарта. То обаче е съвършен пример и за нещо по-общо, а именно как човешката природа или онова, което Тукидид нарича τὸ ἀνθρώπινον („човешкото“: *История*, I, 22), се проявява по време на криза. Не става въпрос само за отделни крайности и нарушаване на нормите. И в двата случая – и по време на епидемията в Атина, и по време на гражданската война в Керкира – се наблюдава по-скоро един начин на живот, който е „опакото“ на обичайния. Ако в Атина хората се отдават на извънредни удоволствия, то в Керкира се отдават на извънредно насилие. Няма други страници в цялата *История*, в които насилието да е показано като толкова сурово; смъртта, пише Тукидид (*История*, III, 81), се настанила на острова във всичките си образи (πᾶσά τε ἰδέα κατέστη θανάτου) – бащи убивали синовете си, приятели се убивали взаимно по милост, хора били извлечени от храмовете и светилищата, за да бъдат убити, и пр. Същевременно няма други страници в цялата *История*, където насилието да е показано толкова подредено и дори систематично. Открил ужасите на войната, историкът като че ли е открил и силата на дискурса да придава норма дори там, където тя изцяло липсва.

Този ефект на дискурса може би не е откритие на самия Тукидид. По времето, по което той пише, различни автори съставят трактати по медицински теми, които заедно с други съчинения от по-късно време ще образуват т. нар. *Хипократов корпус*. Във втората половина на V в. пр. Хр. се датират и книги I и III на едно съчинение, наречено на старогръцки Ἐπιδημιαί (на лат. *De morbis popularibus*), което е първият текст в

европейската история, съдържащ систематично описание на епидемии и индивидуални случаи на болести. Макар че заглавието на съчинението по всяка вероятност е много по-късно, самите текстове се приемат за едни от най-старите в *Хипократовия корпус*.

Всяка отделна глава от съчинението, представяща по една масова или индивидуална болест, е наречена *κατάστασις*. Производно от същия глаголен корен, от който е и *στάσις*, съществителното *κατάστασις* означава най-общо „установяване“, „състояние“, „позиция“, откъдето, в политическия и административния език, се развиват и значенията „учредяване“, „назначаване“, „постановление“, а в по-късно време дори „конституция“ (LSJ, s.v. *κατάστασις*). Що се отнася до медицинския език и конкретната употреба на термина в *Епидемии*, то според един от съвременните коментатори на текста – Фолкер Лангхолф (Langholf, 1990, pp. 169-170), *κατάστασις* означава както появата на болестта, нейното установяване в конкретна общност, така и състоянието на времето – метеорологичните условия, за които се счита, че предизвикват заболяването.

И действително масовите случаи на болест са представени от автора на *Епидемии* в тясна връзка с някаква метеорологична аномалия, например обилни валежи или необичайно силен вятър, а самото развитие на болестта се представя сезон по сезон успоредно с промяната на времето. По подобен линеен времеви начин се описват и индивидуалните случаи на заболявания, макар че при тях липсва метеорологична аномалия – обикновено случаят се въвежда с няколко думи къде живеел пациентът, и освен това времето на индивидуалната болест не се измерва по сезони, а по дни. И при масовите случаи обаче, и при индивидуалните представата за *κατάστασις* на болестта предполага регулярност в проявата на заболяването. Лангхолф (pp. 82-118) показва в изследването си, че авторът на *Епидемиите* мисли за болестта до голяма степен като поредица от решителни моменти и промени в тялото на пациента, които могат да се наблюдават в точно определени дни на заболяването. Описателен, текстът на *Епидемиите* е същевременно и нормативен по отношение на протичането на болестта. Лекарят вече се поставя в позицията не само да лекува, но и да прогнозира какво би се случило с друг пациент, болен от сходно заболяване.

Оттук и възможните връзки между медицинския текст и *Историята* на Тукидид. Историкът, първо, избира да представи протичането на войната не по години и не по логиката на големите събития в конфликта между Атина и Спарта, ами по сезони – точно както в *Епидемиите* се представя протичането на масовите заболявания. Нахлуването на една армия на чужда територия, което предизвиква разпалване на конфликта, може да се сравни с обилния валеж или силния вятър, който води до поява на определени симптоми у хората, населяващи определено място. И второ: историкът по подобие на автора на *Епидемиите* желае не просто да опише миналото, ами да създаде образец, по който може да се прогнозира бъдещето. Когато в началото на *Историята* (I, 22) той обявява своето съчинение за *κτῆμα ἐς αἰεὶ*, „ценност за вечността“, той, изглежда, не мисли за текста си като за паметник, който трябва да увековечи конфликта между атиняните и спартанците – като за прозаически епос на войните между гърци и перси мисли донякъде своята

История Херодот, – а за нещо като учебник по хронични болести на градовете и държавите.

Сравнено с описанието на чумата, изпратена от Аполон върху ахейския лагер, описанието на масовите болести в *Епидемиите* и *Историята* на Тукидид е наистина различно. Налице е не просто мислене за болестта в определени медицински понятия, но и този особен ефект на научния дискурс да създава внушение за регулярност и ред дори там, където се представя аномалия. От друга страна обаче, нито авторът на *Епидемиите*, нито авторът на *Историята* мислят за болестта като за феномен, който се определя от собствени закони. Между сферата на медицината, сферата на политическата наука и сферата на изучаването на природата няма строга граница – човекът като физическо същество, човекът като политическо същество и човекът като биологичен вид се подчиняват на един и същ детерминизъм. Именно този общ детерминизъм, който продължава да действа и в края на Класическата елинска епоха и който ще породи последния си велик проект за цялостно обяснение на света у Аристотел, позволява и свободния пренос на понятия, представи и образи от езика на една област в езика на друга област.

***Στάσις* като извънреден начин на живот (заключителни бележки)**

Както *λοϊμός* не е само епидемия, а бедствие, което засяга цялата телесна природа, така и *στάσις* не е само конфликт за властта, а обществена криза, която засяга цялата сфера на човешкото поведение. Въвлечени в *στάσις*, хората престават да бъдат хора в обичайния смисъл на думата за древните гърци – престават да са членове на полисната общност.

Ако трябва да се каже по-общо какво е *στάσις*, то трябва да се каже, че *στάσις* е същинският антоним на *πόλις*, но не в смисъла на някаква противоположна форма на обществена организация – например централизираната монархическа държава като Персия, а в смисъла на полисният живот, като че ли претърпял инверсия. Има дълбока връзка между *πόλις* и *στάσις*: ако *πόλις* е такъв начин на живот, при който човешките различия се свързват в името на постигането на общо благо и обща идентичност, то *στάσις* е обратният начин на живот, при който различията водят битка помежду си и се използват като инструмент за устояването на индивидуална идентичност. В този смисъл *στάσις* не е бедствие, което идва отвън спрямо полиса, а бедствие, което се поражда отвътре – от самите основания на общото човешко съществуване. @3@

Гръцките мислители проблематизират три страни на *στάσις* като начин на живот.

Първата е невъзможността да се достигне до справедливо разпределение на общите блага. Този проблем е напълно видим в *Илиада*: Ахил и Агамемнон се скарват не за друго, не заради чувствата си към Хризеида и Бризеида, а за това кой какъв дял от общата плячка трябва да получи. От проблема за разпределението на общата земя тръгват и елегии на атинянина Солон (фр. 4, West), в които се представя природата на *στάσις*. Солон се хвали (фр. 5), че застанал като здрав щит между враждуващите групировки в Атина и ги

помирил със законите си. Най-сетне: далечният потомък на Солон – Платон, казва в *Държавата* (V, 462b и сл.), че вътрешната война в града – *στάσις*, възниква не от другаде, а от обособяването на богатите и бедните в отделни групи, водещи постоянна война помежду си; затова и законодателят, който иска да предотврати разцеплението на града, трябва да направи всички блага общи (решение, в което Аристотел пък вижда ликвидирани на идеята за град, защото градът възниква от различни, а не от еднакви хора: *Политика*, II, 1261a).

Втората характеристика на *στάσις* като начин на живот е изоставянето на закона и морала като възпиращи императиви в полза на природата, видяна като сфера на неограничената възможност пред индивидуалната сила. Тук е сферата на разбирането, че справедливостта е правото на по-силния – защитавано от софиста Тразимах в Първа книга на *Държавата*, което Сократ репликира с бележката, че е по-подходящо за банда крадци или разбойници, а не за граждани (351 с). Никой обаче не е описал изоставянето на идеята за законовия и морален императив по време на *στάσις* по-добре от Тукидид. „Освен другото болестта докара на града и с всеки ден растящо беззаконие“, пише историкът за епидемията в Атина (*История*, II, 53). И продължава: „Сега хората лесно дръзваха да правят това, което преди прикриваха, че вършат не без удоволствие, защото виждаха как рязко се мени благополучието на богатите – че мрат изневиделица – и тия, дето преди са нямали нищо, сега получават тяхното. Затова и всеки се отдаде на бързи удоволствия и радост, защото виждаше, че и телата, и парите са еднакво ефимерни.“ И в заключение: „Никой не искаше да се мори за неща, считани за красиви, защото не беше сигурно дали ще ги получи, преди да го застигне гибел. Което беше приятно, то се считаше за печалба, а което се считаше за печалба – то навсякъде зае мястото на красивото и правилното“ (прев. мой).

И накрая третата характеристика на живота в *στάσις*: невъзможността да се достигне до обща истина. Отново можем да се позовем на Тукидид. Историкът дава няколко обяснения за избухването на Пелопонеската война: замогването на елините; споровете между Атина и Спарта за разпределението на „сферите на влияние“; различията във визиите за живот на двете страни. Има обаче и едно обяснение за войната, което не се изказва пряко, но се демонстрира в самата структура на съчинението. Около всяко едно събитие Тукидид дава думата на участниците в него, които държат речи. В тези речи винаги се споделят противоположни мнения за едно и също и Тукидид като че ли съзнателно се опитва да ги направи еднакво убедителни, дори там, където моралният победител в спора е ясен.

На войната в света отговаря една война на интерпретациите му – това разбира читателят на Тукидид. Това обаче не е исторически обективизъм или либерално отношение към мнението – да се даде право на всеки да се изкаже и защити; това е доктрината на релативизма на софистите, съвременниците на Тукидид, които учели, че за всяко нещо могат да се изкажат най-малко две противоположни тези – и двете еднакво верни, и че общата истина следователно не е екзистенциален феномен, а просто ефект на убедителността и силата. Всъщност това е и едно от най-важните последствия от начина

на живот, който гърците нарекли *στάσις*: отстъплението на екзистенциалната истина и авторитетите в полза на реториката и демагозите.

БЕЛЕЖКИ

¹ Този текст е допълнен вариант на устния доклад, който представих на конференцията „Извънредното положение: понятия, практики, политики“, проведена на 11.12.2020 г. в Нов български университет, София, по инициатива на проф. Стефан Попов и проф. Димитър Вацов.

² Оригинаалното заглавие на трагедията, превеждано неточно с *Едип цар*, е *Οἰδίπους τύραννος*. *Τύραννος* действително означава и просто „владелец“ в езика на VI-V в. пр. Хр., но в трагедията на Софокъл с тази дума, употребена на няколко пъти, се прави и внушение, че властта на Едип е незаконна и узурпирана (каквато се оказва). Нещо повече, в контекста на демократическата идеология на Атина, в която се представят трагедиите, всяко споменаване на *τύραννος*, дори властта му да е справедлива, е натоварено с пейоративен оттенък.

³ Тази вътрешна заплаха за полиса, как тя се проблематизира и преодоля, са теми на книгата на Никол Лоро *Разделеният град* (Loraux, 1997).

БИБЛИОГРАФИЯ

Aelianus (1864). *De natura animalium*. Hercher, R. (ed.). In: *Claudii Aeliani de natura animalium libri xvii, varia historia, epistolae, fragmenta*. vol. 1. Leipzig: Teubner, pp. 3-436.

Aeschylus (1955). *Persae*. Murray, G. (ed.). In: *Aeschyli tragoediae*. Oxford: Clarendon Press, pp. 53-95. [Есхил (1983). *Персите*. Превод от старогръцки Александър Ничев. В: *Есхил. Трагедии*. 2-о издание. С.: Народна култура, с. 105-147]

Alcaeus (1955). *Fragmenta*, Lobel, E. and Page, D.L. (ed.). In: *Poetarum Lesbiorum fragmenta*. Oxford: Clarendon Press, pp. 112-290.

Aristoteles (1957). *Politica*. Ross, W.D. (ed.). Oxford: Clarendon Press. [Аристотел (1995). *Политика*. Превод от старогръцки Анастас Герджиков. С.: Отворено общество]

Brock, R. (2000). *Sickness in the body politic: medical imagery in the Greek polis*. In: Hope, V., Eireann, M. *Death and disease in the Ancient city*. London and New York: Routledge, pp. 24-34.

Chantraine, P. (1968-1977). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.

Finley, M. (1962). *Athenian demagogues*. *Past and Present* 21, pp. 3-24.

Hippocrates (1961-2). De morbis popularibus (= Epidemiae). É. Littré (ed.). *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. vols. 2-3, 5. repr. Amsterdam: Hakkert.

Hippocrates (1962). De natura hominis, É. Littré (ed.). *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 6. Amsterdam: Hakkert, 1962, pp. 32-68.

Homerus (1931). *Ilias*. Allen, T.W. (ed.). Oxford: Clarendon Press. [Омир (1971). *Илиада*. Превод от старогръцки Александър Милев и Блага Димитрова. С.: Народна култура]

Langholf, V. (1990). *Medical theories in Hippocrates*. Berlin and New York: Walter de Gruyter.

Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. (1940). *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press [цит. като LSJ].

Loraux, N. (1997). *La cité divisée. L'Oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Payot.

Plato (1907). Leges, Burnet, J. (ed.). In: *Platonis opera*. vol. 5. Oxford: Clarendon Press = St II. 624 a-969 d. [Платон (2006). *Зако̀ни*. Превод от старогръцки Невена Панова и Георги Гочев, С.: Сонм]

Plato (2003). *Respublica*. Slings, S.R. (ed.). Oxford: Clarendon Press = St II.327 a-621 d. [Платон (2015). *Държавата*. Превод от старогръцки Георги Гочев. С.: Нов български университет]

Plato (1901). Symposium. Burnet, J. (ed.). In: *Platonis opera*. vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 = St III.172a-223d. [Платон (2015). *Пир*. Превод от старогръцки Георги Гочев. С.: Изток-Запад]

Solon (1972). Fragmenta. West, M.L. (ed.). In: *Iambi et elegi Graeci*. vol. 2. Oxford: Clarendon Press, pp. 120-144.

Sophocles (1958). Oedipus tyrannus, Dain, A. and Mazon, P. (ed.). In: *Sophocle*. vol. 2. Paris: Les Belles Lettres, pp. 72-128. [Софокъл (1982). *Едип цар*. Превод от старогръцки Александър Ничев. В: Софокъл. *Трагедии*. С.: Народна култура, с. 21-90]

Theognis (1971). *Elegiae*, Young, D. (ed., post Diehl, E.). Leipzig: Teubner, 1971.

Thucydides (1942). *Historiae*. Jones, H.S. and Powell, J.E. (ed.). vols. 1-2. Oxford: Clarendon Press. [Тукидид (1979). *История на Пелопонеската война*. Превод от старогръцки Милко Мирчев. С.: Наука и изкуство]

