

Софийски Университет „Свети Климент Охридски“

Богословски Факултет

Росен Милчев Русев

*„Движение и енергия в дебата за вечността на света между Йоан
Филопон и Прокъл“*

Автореферат

на дисертационен труд за присъждане на научната степен доктор

Научен ръководител:

Доцент д-р Иван Василев Христов

София, 2015

Съдържание

| | |
|--|----|
| Основна теза | 5 |
| Цели и задачи..... | 6 |
| Глава първа. Четвъртият Аргумент | 7 |
| Доказателството на Прокъл..... | 7 |
| Доказателството на Филопон..... | 8 |
| Осъществяването на творческата способност на Бога като непосредствена актуализация..... | 8 |
| Двата вида преход от възможност към действителност..... | 9 |
| Филопон и трета книга „Физика“..... | 9 |
| Филопон върху „De Anima“ II 5..... | 10 |
| Съществуването във възможност като несъвършенство..... | 10 |
| Сътворение „по воля“ срещу сътворение „по природата“. Вечните творчески логоси..... | 11 |
| Аргументът „От бъдещото битите на бъдещите неща“..... | 12 |
| Конститутивните за природата свойства..... | 13 |
| Първа причина и вторични причини..... | 13 |
| Светът като „вечно възникващото“..... | 14 |
| Заключение | 15 |
| Глава втора: Движението | 17 |
| Определението на Аристотел за движението..... | 18 |
| Движението във философията на Филопон..... | 19 |
| Критиката на Плотин върху Аристотеловото разграничение между движение и енергия..... | 20 |

| | |
|---|------------------|
| <i>Физическото движение във философията на Прокъл.....</i> | <i>21</i> |
| <i>Неподвижното движение във метафизиката на Прокъл.....</i> | <i>22</i> |
| <i>Аристотеловото учение за душата като ентелехия или ейдос на тялото и като същност, отделима от тялото.....</i> | <i>23</i> |
| <i>Движение, енергия и дейтелността на душата.....</i> | <i>23</i> |
| Глава трета: Двата прехода от възможност към действителност..... | 25 |
| <i>Мотивацията на Аристотел да изключи изменението от свършената активност/актуалност.....</i> | <i>26</i> |
| <i>Понятията възможност и действителност при Аристотел.....</i> | <i>27</i> |
| <i>Двата вида преход от възможност към действителност при Аристотел.....</i> | <i>28</i> |
| <i>Непосредственост и „сбраност“ при втория тип преход от възможност към действителност.....</i> | <i>33</i> |
| <i>Двата вида актуализация при Аристотел и връзката им с учението на Плотин за двете енергии.....</i> | <i>33</i> |
| <i>Съществуването „във възможност“ като несвършенство.....</i> | <i>35</i> |
| <i>Онтологическият приоритет на действителността пред възможността при Аристотел.....</i> | <i>35</i> |
| <i>Волева и неволева актуализация при Прокъл.....</i> | <i>36</i> |
| <i>Двата прехода от възможност към действителност при Прокъл.....</i> | <i>36</i> |
| <i>По-близка и по-далечна причина във философията на Аристотел и Неоплатонизма.....</i> | <i>36</i> |
| <i>Приноси.....</i> | <i>37</i> |

Представеният текст е в обем 278 страници, разделен в увод, изложение в три глави, заключение и превод на изследвания текст като приложение. Дисертационният труд е преминал успешно вътрешна защита на 23. 06. 2015г.

Основна теза

Понеже моето изследване е концентрирано върху конкретно съчинение на конкретен автор, поддържаната от мен теза не претендира за общофилософска валидност, но направените изводи и заключения се отнасят само до философската система на Филопон и на неговия опонент Прокъл. От друга страна, понеже изследваният автор е съборно отлъчен от Светата Православна Църква, не е възможно въз основа на неговите съчинения да се аргументират и тези, притежаващи общобогословска значимост, поне не и в православен богословски контекст. Ето защо представеният мой труд има значение само за историята на философията и за историята на различните християнски богословски течения.

Основната теза, която защитавам е, че позицията на Йоан Филопон е незащитима в контекста на *Прокловата Хенология*. Ето защо Филопон се нуждае да смени контекста на спора, но без да излиза от границите на Неоплатонизма, защото очевидно той адресира своя текст до своите колеги езичници в Александрийската школа, за които аргументация, основаваща се на Библейски и Църковни истини не би имала резултат. Така Филопон построява своето опровержение на Прокловия аргумент в контекста на *Аристотеловата Онтология*, възобновявайки класическия спор между Платон и Аристотел, отнасящ се до природата на движението и изменението. Платоническата Хенология, и в частност Прокловата, поставяща *едиността отвъд и над битието*, не оставя никаква възможност да се говори за преход от възможност към действителност извън контекста на понятията за движение и изменение, доколкото те се асоциират неизменно с множествеността, която, от своя страна, е

неотделима характеристика на всеки преход от възможност към действителност. Аристотеловата Онтология, разглеждаща единността като иманентна характеристика на субстанциите, поставяйки по този начин *битието над единността*, дава възможност да се говори за триадата „същност – сила – енергия“ извън контекста на Неоплатоническата диалектика, обвързана с противопоставянето между Единното и множествеността.

Цели и задачи

При така формулираната теза се очертават следните задачи и цели. Най-напред трябва да покажем, че Прокъл наистина изгражда своето доказателство в контекста на определени *Хенологически* предпоставки, намиращи широк прием в късния Неоплатонизъм. Разбира се в един (Късно)Античен текст няма как да открием подобна формулировка на въпроса, затова всъщност ще се концентрираме върху това да разкрием същината на Прокловото доказателство като обвързващо всеки преход от възможност към действителност с движението, изменението и множествеността. Това ще стане като представим същностните характеристики на Прокловата концепция за движението, като неразривно свързано с множествеността. Като втора задача си поставям изясняването на собственото Аристотелово учение за възможност и действителност, видовете преход от възможност към действителност и тяхното определяне като движение или съвършена енергия. Целта на това занимание е да установим в каква степен Филопон се придържа към Аристотел и в каква степен се разграничава от него, тоест, да определим в кои пунктове Филопоновият текст притежава оригинален приносен характер и, в кои имаме просто позоваване на Аристотеловия авторитет. Третата задача е да изясним какво е отношението на Прокъл към Аристотеловите тези. Целта е по този начин да установим, дали въвеждането на Аристотел като авторитет има стойност спрямо аргументацията на Прокъл. Четвъртата

задача е да поставим Аристотеловата теза и съответната ѝ интерпретация, направена от Филопон в контекста на Неоплатонизма. Целта в този случай е да проверим в каква степен аргументацията на Филопон е звучала убедително за неговите съвременници езичници.

Глава първа. Четвъртият Аргумент

Първа глава представя съдържанието на основния за моето изследване текст на четвъртия аргумент. Изложението е разделено на 13 подточки, следващи хода на аргументацията така, както е представена в самия текст на Филопон. Разглеждайки самото доказателство на Филопон, показваме, в съответствие с представената и защитавана от мен основна теза, как изследваният от нас Християнин и Неоплатоник, в първата част от своята аргументация отдава предпочитание на Аристотел и реабилитира Аристотеловата Онтология, доказвайки нейната приложимост в Християнски контекст. От друга страна, във втората част от доказателството, където се разработва така наречения от мен „*Аргумент от бъдещото битие на бъдещите неща*“, Филопон показва не само, че Християнската вяра е защитима с логико-философски инструменти, но и разкрива вътрешните противоречия на езическия Неоплатонизъм, основаващ се на Хенологически предпоставки, в контекста на които е невъзможно не само осъществяването на Филопоновата аргументация, но и даването на адекватно обяснение за множествеността на прошествалия от Единното свят.

Доказателството на Прокъл. В първата подточка на тази глава от изложението, без да заемам категорична позиция, споделям своето съмнение относно „статута на цитат“ на текста, представен ни от Филопон като четвъртия Проклов аргумент. Според мен поне в един пункт от така представеното доказателство сме изправени не пред дословен цитат, но пред интерпретация. Става въпрос за връзката, която откриваме между

Прокловата аргументация и Аристотеловото учение за движението, представено в началото на трета книга „Физика“ (201b.31-32): „*защото всяко движение е несъвършена енергия*“ („*πᾶσα γὰρ κίνησις ἐνέργειά ἐστὶν ἀτελής*“; De aet. Mund. Scholten 448,14). Причината, поради която се съмнявам, че посоченият текст е дословен цитат от загубеното Проклово съчинение е, че Аристотеловото учение за физическото движение няма пряка връзка с Прокловата аргументация. Очевидно е, според мен, че движението, за което тук говори Прокъл като евентуална причина за несъвършенството на творческия принцип, не е физическото движение от трета книга „Физика“, което Аристотел определя именно като несъвършена енергия. Сърцевината на Прокловия аргумент се състои в това, че самият *преход* (μετάβασις) от едно състояние към друго, в конкретния случай, от дадена способност към нейната актуализация (ἐκ τοῦ μὴ ποιεῖν εἰς τὸ ποιεῖν), представлява изменение (μεταβολή) и движение (κίνησις). Това движение, за което става дума тук, не бива да се отъждествява с концепцията за физическо движение, представена в Аристотеловата „Физика“, защото то, по дефиниция, е ограничено само до физическата реалност. Ето защо ми се струва малко вероятно Прокъл сам да обвърже своята аргументация с концепцията на Аристотел за физическото движение като „несъвършена енергия“, защото така сам би отворил пукнатина в аргументацията си.

Доказателството на Филопон. Във втория параграф започвам с изложението на Филопоновата аргументация. Тази подточка обхваща параграфи 1 и 2 от аргумента, където Филопон обвинява Прокъл, че неговото доказателство се гради върху два паралогизъма. Понеже таксът на Филопон не е съвсем ясен и недвусмислен, съм се постарал да артикулирам по-ясно структурата на двата погрешни силогизъма.

Осъществяването на творческата способност на Бога като непосредствена актуализация. Тази подточка представя параграф 3 от

аргумента, където Филопон излага своята концепция за „непосредствена актуализация“¹.

Двата вида преход от възможност към действителност. В тази глава, занимаваща се с параграф 4, започва представянето на основното за целия четвърти аргумент метафизическо разграничение между *първа и втора възможност и действителност*, разработено в първата част на аргумент (от началото на 3 до началото на 9, включително), чиято употребата в Християнски контекст, като обяснение на творческата активност на Бога, се явява за първи път при Филопон². От гледна точка на Античната философия, обаче, не можем да говорим за иновация, доколкото концепцията за два вида възможност и действителност е позната и на други автори като Симплиций. Сам Филопон посочва като автор на това учение Аристотел, макар при него то да не е разработено в същата пълнота. В тази глава от моя текст изяснявам смисъла на основните понятия, с които си служи Филопон: „първа действителност“ (τὸ πρῶτον ἐνέργεια), „втора действителност“ (δεύτερα ἐνέργεια), първа възможност (τὸ πρῶτον ἐν δυνάμει), втора възможност (τὸ δεύτερον δυνάμει), и свойство (ἕξις).

Филопон и трета книга „Физика“. В тази глава приключвам с представянето на параграф 4 от четвъртия аргумент и продължавам с параграфи 5 и 6. Както заглавието, дадено на тази глава, подсказва, тези три параграфа се съсредоточават върху Аристотеловото учение за движението, представено в трета книга „Физика“. Основният аргумент, представен тук от Филопон е, че енергия е по-широко понятие, спрямо движение (ἐπιπλέον γάρ ἢ ἐνέργεια τῆς κινήσεως). Това, обаче, е вярно само в контекста на Аристотеловата философия, където под „движение“ се имат

¹ Tollefsen, T., „Does the Cosmos have a Beginning? John Philoponus and St. Maximus the Confessor against Proclus“, in: *Saint Emperor Constantine and Christianity*, vol. II, 2013, p. 189.

² Scholten, C., „Über die Ewigkeit der Welt“, *Fontes Christiani*, B. 64/1, Brepols Publishers, Turnhout, 2009, s. 231.

пред вид само физическите процеси. Желанието ми е да демонстрирам съзнателното от страна на Филопон „аристотелизиране“ на контекста, в който контра-аргументацията му бива изграждана. Както вече посочихме, учението на Аристотел за движението, обаче, няма пряка връзка с Прокловото доказателство.

Филопон върху „De Anima“ II 5. Тази глава обхваща 7 и 8 параграф, където Филопон продължава със своята „аристотелизирана“ аргументация, като този път се обръща към „За Душата“. В това съчинение Филопон открива пряко свидетелство и потвърждение на основната си теза, според която преходът от втора възможност към втора действителност не е движение, нито изменение. Преходът от втора възможност към втора действителност не може да се определи като изменение, защото, по думите на Аристотел, става въпрос за „вътрешна“ актуализация: „εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν“ (Rabe 73, 8), тоест за актуализация, която има като цел собствената си наличност, а не нещо извън себе си. Тази вътрешна актуализация е резултат от свободен избор, тоест говорим за *самоактуализация*. Втория вид преход от възможност към действителност не е изменение, но е *изявяване* на способността: „φανέρωσις τῆς ἕξεως“ (Rabe 73, 18).

Съществуването във възможност като несъвършенство. В тази глава предлагам обобщен преглед на втората част от четвъртия аргумент (от 9 до 16 глава). След като е представил ясни свидетелства от философията на Аристотел, подкрепящи неговата аргументация, в останалата част от аргумента (от 9 до 16 глава) Филопон изгражда своето опровержение самостоятелно, без да е зависим директно от Аристотел. По всичко личи, Филопон да си дава сметка, че аргументация, почерпена от Аристотеловите съчинения, сама по себе си не би имала резултат в една подчертано (Нео)Платоническа обстановка, особено що се отнася до Прокловия тип Атински Неоплатонизъм. За да изгради успешно своята

аргументация, Филопон трябва да се пребори с характерното за целия Платонизъм, от Платон до Прокъл, интелектуално, но и чисто интуитивно разбиране, че това, което съществува във възможност, при това във всеки един смисъл на понятието „възможност“, е във всеки случай несъвършено и недовършено, спрямо актуалния си аспект. От само себе си се разбира, че представената Филопонова аргументация, няма да има еквивалент в полето на Античната езическа философия, макар че въпросите, които Филопон поставя са били обсъждани и от неговите езически предшественици.

Сътворението „по воля“ срещу сътворение „по природата“. Вечните творчески логоси. В тази глава е представен 9 параграф от аргумента, където Филопон се противопоставя срещу неприемлива за Християните Неоплатоническа представа, според която абсолютното съвършенство и неизменяемост на Бога изисква отсъствието на каквато и да било промяна в Божествения живот. Тази представа е неприемлива за Християните, заради личното участие на Бога в цялата история на човечеството и най-вече при Въплащението. От перспективата на Свещената история на Стария и Новия Завет няма как да приемем, че Бог е винаги абсолютно неизменен и пребивава по един и същи начин в Своите отоношения със хората. За Неоплатониците езичници, подобно разбиране е приемливо, защото отсъства понятието за лично откровение на Бога пред човека. Понеже, обаче, Филопон пише своето съчинение за философите езичници в Александрия, необходимо е аргументацията, която той предлага да не е взета непосредствено от Църковното учение, но да се основава на приемливи за Неоплатониците предпоставки. Затова, като отговор на това възражение, Филопон обяснява, че в определен смисъл Бог наистина е от вечност Творец на света, като се имат предвид логосите на сътворените неща, които логоси пребивават винаги неизменни и по един и същи начин в Божия ум: „τὰς γὰρ νοήσεις καὶ τοὺς λόγους τῶν ὄντων αἰδίως κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὁσαύτως ἔχει“ (Rabe 76, 27-28). При това Бог от вечност и винаги желае

благо за своите творения и в това отношение Волята Му е винаги неизменна и по един и същи начин. Вечните Идеи или Логоси в Божия ум не са *същностно* парадигми на сътворените неща и, затова вечното им битие не въвежда по необходимост и вечност на сътворения свят. Сами по себе си вечните Логоси са Божиите *мисли* за сътвореното. Съответно на тези логоси Бог е *актуално Творец във възможност* (втора възможност) *от вечност*, а актуализацията им не е изменение или движение, защото преходът от втора възможност към втора действителност се извършва без да протича във времето. Логосите и Идеите на нещата съществуват в Божия промисъл от вечност, и в този смисъл Той винаги е Творец и Промислител на света, дори преди да го е сътворил. Тези логоси и идеи не съществуват самостоятелно и независимо от Бога – това не са Платоновите идеи. Логосите са именно *мисли* на Бога, Неговият промисъл за бъдещия свят.

Аргументът „От бъдещото битие на бъдещите неща“. В тази глава си позволявам да дам специално име на аргумента, разработен от Филопон в 10 и 11 глава. *Аргументът „От бъдещото битие на бъдещите неща“* е замислен от Филопон като доказателство, притежаващо аргументативна стойност и валидност не само в контекста на Аристотеловата философия, но и в контекста на Неоплатонизма. Този аргумент е разработен основно в 11 глава, но Филопон започва с него в края на 9 глава, където се явява във връзка с вечния Божи Промисъл, в подкрепа на твърдението, че сътворените неща не възникват безусловно и непосредствено, поради самото битие на вечните логоси в Божия ум. Така ако Бог знае бъдещето, тоест има логосите на бъдещите неща в ума Си, няма как да обясним защо бъдещите неща все още не са възникнали, след като Бог вече мисли за тях, ако самата Божествена мисъл за нещата извикваше автоматично битието им.

Конститутивните за природата свойства. Освен представения вече „*Аргумент от бъдещото битие на бъдещите неща*“, Филопон разработва и доказателство (11-12 параграф), основаващо се на така наречените конститутивни за природата сили (συμπληρωτικά δυνάμεις), осъществяващи нейната онтологическа пълнота и съвършенство сами по себе си и без отношение спрямо външните релации, в които влиза същността. Конститутивните за природата сили представляват същностните свойства, изграждащи и довеждащи до онтологична пълнота и завършеност отделните същности. Така Бог е вечно Творец с оглед на съвършенството на творческите логоси, но твори тогава, когато проведе творческата си енергия навън, без обаче актуализацията на творческата енергия да го усъвършенства. Това е така, защото всяко едно нещо се характеризира от същностните си сили и свойства, а не от излъчените на вън енергии, тоест, не от актуализацията на същностните сили, но от тяхната наличност. Способността на Бога да твори е *същностно свойство или сила*, но актуализацията на това свойство не е *същностно обусловена*, не е „*същностно свойство*“, затова отсъствието ѝ не накърнява съвършенството на Бога, или съвършенството на Неговата способност да твори.

Първа причина и вторични причини. Тази глава обхваща 13 и 14 параграф от четвъртия аргумент. „*Аргументът от бъдещото битие на бъдещите неща*“ е в пряка зависимост от положението на Бог като непосредствена причина на сътвореното, в смисъл, Той да бъде отговорен *пряко* за битието на отделните неща. Ако Бог е причина за битието на света само като цяло, но не и на отделните неща в него, тогава от само себе си ще отпадне необходимостта да приемаме, че Бог е само във възможност Творец на бъдещите неща, което твърдение бе основният пункт в аргументацията на Филопон. Отношението на Бог към отделните неща има

ключово значение, защото, за разлика от универсалните биващи, характеризиращи се с вечно битие, отделните неща могат да са бъдещи, тъй като само те имат битието си в отделни времеви периоди. В езическия (Нео)Платонизъм, обаче, съществува изкушението да се мисли за Демиурга само като Творец на универсалните неща, но не и за отделните. Известно е, че съгласно Платоновата метафизика, вечни идеи съществуват само за общото, например вида „човек“, но не и за индивида, например „Сократ“. Платоновият Демиург, обаче, е само посредник при сътворението. Творческа и промислителна причина за отделните неща във философията на Прокъл са най-напред така наречените Единения, стоящи непосредствено „под“ Едното. Така Филопон се заема, в 13 глава, да покаже че, така нареченият от Неоплатониците „Първи Бог“, тоест Единното, е в най-голяма степен причина (τὸ αἰτιώτατον) на сътвореното в метафизическата система на своя опонент Прокъл. Според мен както вече споменах, Филопон съзнателно стои на Неоплатоническа почва в своите разсъждения, относно това до каква степен Бог е причина за сътворените неща. Тук се срещаме с един типичен елемент от Неоплатоническата метафизика, който е като цяло чужд на Християнското богословие. В Неоплатонизма битието е подредено в множество нива, всяко едно от които е причина за съществуването на следващото. В този смисъл е необходимо въпросът за това, в каква степен Единното е причина за битието на отделните неща да се обговаря специално.

Светът като „вечно възникващото“. Тази глава обхваща 14 и 15 параграф от аргумента. Прокловата каузална метафизика изисква йерархичната подредба на битието да се осъществява плавно и равномерно, без големи онтологични скокове между отделните ипостаси. В тази връзка Прокъл е известен като критик на Плотин, защото не е съгласен с празнината, която той оставя между Единното и Ума. За да преодолее тази неравномерност в прошествието на Единното, Прокъл

разработва подробна и детайлизирана схема на отделните ипостаси, поместващи се между Ума и Единното. Друга такава празнота стои между вечните същности и времевите същности. За Прокъл е очевидна невъзможността контингентните биващи да проществат директно от Вечните същности, защото те споделят много малко общи характеристики, което не ни позволява да приемем, че вечните същности са *непосредствената* причина за контингентните биващи. Съгласно формулировките, които откриваме в „Елементи на Теологията“ (Prop. 28, 30), всяко причинено е както подобно, така и неподобно на своята причина. Непосредствените причини са в по-голяма степен подобни на причинените от тях, отколкото различни. Ето защо е необходимо между вечните същности и контингентните биващи да се вмести такава ипостас, която да е сходна с вечните същности, като непосредствено причинена от тях, но също и да е подобна на отделните и темпорално ограничени неща, за да може да осъществи плавно прехода между вечното и временното³. Вечният Свят-Космос отговаря и на двете изисквания, в качеството си на „вечно възникващото“ („τὸ ἀεὶ γινόμενον“, Prop. 55). От една страна той съществува винаги в безкрайния ход на времето и по този начин е подобен на вечното битие на вечните същности. От друга страна светът има своето битие не сбрано и цялостно, но разпределено в безкрайния ход на времето, което го поставя в непосредствен допир с отделните и ограничени във времето същности. Отстояването на Филопоновата теза за начало на света, заплашва да срути цялата Неоплатоническа йерархична структура на съществуващото, защото това би отворило непреодолима пропаст между вечното и временното и би отнело възможността да се даде обяснение за съществуването на темпоралните същества, които, както казахме, няма как да са причинени *непосредствено* от вечните същности. От средата на 14 глава от четвъртия аргумент Филопон се заема да покаже, че изводите,

³ Helen, L., “Perpetuity, Eternity and Time in Proclus’ Cosmos”, in: Phronesis, vol. 50, No 2 (2005), p. 164.

които той е направил, на базата на редуването на контингентните биващи във времето, могат да се изведат и ако разглеждаме битието на света, взет в неговата цялост, понеже неговото съществуване и възникване са онтологически обвързани с времето и неговата протяжност от редуващи се моменти, точно както и съществуването на отделните биващи е обвързана с времето. По същество в края на своя четвърти аргумент Филопон се заема да оспори твърдението на Прокъл, че светът, разглеждан в своята цялост, като отделна *ипостас*, заема онтологически по-висок ред спрямо отделните неща, което му позволява, въпреки че е положен във времето, да няма начало или край на своето съществуване.

Заключение. Филопон приключва своя четвърти аргумент, позовавайки се на авторитета на Плотин, като по този начин отново разкрива желанието си да изгради своето доказателство въз основа на Античната езическа философия, понеже, както казахме в самото начало, текстът, който той пише е предназначен основно за езичниците философи от Александрия. Последната 16 глава започва с кратко припомняне на казаното в 12, относно независимостта на Божието съвършенство от актуалното съществуване на сътворените неща. По тази причина Бог не става по-несъвършен като не е сътворил сътворените неща: “οὐτε ἐκ τοῦ μὴ εἶναι ταῦτα αὐτὸς ἑαυτοῦ ἀτελέστερος ἔσται” (101, 6-7). В заключителната си глава Филопон обобщава основните елементи на своята аргументация: вечната безначалност на Божия промисъл, самодостатъчността на Божията воля при сътворението, и независимостта на Божието съвършенство и пълнота от отношенията, в които Той встъпва спрямо външните неща (ἢ πρὸς τὰ ἔξω σχέσις). Последният от изброените елементи очевидно представлява логическият цънтър, около който е построен четвъртият аргумент, доколкото заема две трети от целия текст на аргумента, ако вземем под внимание, че обособяването на два вида преход от възможност

към действителност, обхващащо цялата първа част на аргумента (до осма глава, включително), доказва именно независимостта на Божието съвършенство от външните отношения, понеже актуализацията на творческата способност не е усъвършенстване, защото не всеки преход от възможност към действителност имплицира движение, изменение, и несъвършенство.

Глава втора: **Движението**

Във втора глава е представена несъвместимостта между Прокловата и Филопоновата концепция за *движението*. Тази несъвместимост се основава на Хенологичния характер на Прокловото учение за движението като неразривно свързано с множествеността. В този контекст всяка деятелност и активност задължително се определя като движение, поради своята множественост. Филопон, от своя страна, открива в Аристотеловата „Физика“ това учение за движението, което му позволява да защити Християнската теза за сътворението на света като резултат на свободен избор без това да включва някакъв тип изменение, движение и промяна. *Аристотеловата Онтология* се оказва подходяща, защото при определянето характера на активността, на първо място се поставя въпросът *на каква същност тази активност е активност*. При Аристотел нематериалните същности, дори и да са ограничени във времето, не приемат в себе си движение или изменение, поради своята нематериалност. Тази Аристотелова перспектива дава широта на богословската мисъл на Християните, които вярват в Жив и Личен Бог, поради което за тях е невъзможно до обговарят отношението между Бога и сътворения свят в контекста на Късно-античната Хенология на Атинския Неоплатонизъм. В своята интерпретация на Аристотеловото учение Филопон се придържа, както видяхме от паралелните места при

Симплиций, към общоприетата традиция на Александрийския Неоплатонизъм. От друга страна в своите коментари на „Физика“ и на „За Душата“, написани много преди да се заеме със защита на вярата, Филопон представя идентично в концептуално и понятийно отношение тълкуване на Аристотеловите текстове. Ето защо разгърнатата в четвъртия аргумент Аристотелианска аргументация не е опит за изкуствено „християнизиране“ на Аристотеловото учение, но по-скоро е съзнателно възприемане и усвояване на онези елементи от античната философия, които се оказват полезни и съвместими с Евангелието. Този съзнателен стремеж да се придържа към едно адекватно за съвременниците си тълкуване на Аристотел, доказва желанието на Филопон да адресира своето съчинение към своите колеги езичници в Александрийската школа.

Определението на Аристотел за движението. В първата подточка от втора глава е представено учението на Аристотел така, както е разработено в първите три глави на трета книга „Физика“. Целта на тази подточка е да се аргументира тезата, че Филопон съзнателно се придържа към Аристотеловата философия, която да му послужи като фундамент от общоприети философски положения. Както вече бе посочено, аристотелианската част от четвъртия аргумент е адресирана по-скоро към философите езичници от Александрия, отколкото срещу защитаваната от Прокъл теза, понеже Аристотеловите тези сами по себе си не биха имали тежест срещу привържениците на Прокловия тип Неоплатонизъм. При представянето на Аристотеловото учение за движението в тази подточка се опирам на авторитета както на съвремените изследователи (Anagnostopoulos и Kosman), така и на античните (Симплиций), като съм се опитал да интегрирам и модерните и античните учени в една обща постановка на проблема. При разработването на темата за движението в при Аристотел съм се концентрирал върху двата основни проблема, посочвани от изследователите (модерни и антични), а именно точният

смисъл на понятието ентелехия (“ἐντελέχεια”) в определението, което ни дава Аристотел, а също и цялостната сруктура на изложението, което откриваме в първите три глави на „Физика“. Изводите до които достигам подкрепат тезата и интерпретацията, която откриваме при Филопон в четвъртия аргумент (параграфи 4-6), понеже Аристотел, ако правилно съм разбрал написаното в „Физика“, наистина ограничава движението до физическия свят, което от своя страна ни показва, че не всеки преход от възможност към действителност е движение, но само ако преходът се извършва поетапно и във времето.

Движението във философията на Филопон. В тази глава се занимавам отново с Филопоновата интерпретация на Аристотеловото учение за движението, но не както е представено в „За вечността на света“, но се насочвам към коментара, оставен ни от Филопон върху Физика. Две причини мотивират това решение. Най-напред изложението, което откриваме в споменатия коментар е значително по-подробно и систематично, в съпоставка с четвъртия аргумент от „За вечността на света“. От друга страна текстът от коментара върху първите три глави от трета книга „Физика“, според общоприетото мнение, е написан много време преди Филопон съзнателно да се заеме с защита на Християнската вяра – около 517г. Ето защо считам за важно да проверим дали се откриват съществени разлики между двете интерпретации, които изследваният автор ни е оставил. Резултатът, който получих ми позволява да защитавам твърдението, че двете интерпретации са съдържателно и езиково тъждествени. В коментара на „Физика“ откриваме всички основни елементи, представени в „За вечността на света“ – разграничението между два вида преход от възможност към действителност, локализацията на движението само в движеното, но не и в движещото, и ограничаването на движението изцяло в сферата на физическия свят. Това съдържателно съответствие ни показва, че Филопон не се опитва да ни представи

християнизирана версия на Аристотел, но по-скоро се опитва да интегрира автентичната Аристотелова философия в християнското богословие, разбира се, там където е възможно. В тази глава, като допълнителен аргумент за тази теза, представям и паралелните места от коментара на Симплиций върху „Физика“, като целта ми е да покажа, че интерпретацията, която откриваме в съчиненията на Филопон, по същество кореспондира и съдържателно, и езиково, поне с един сериозен представител на Античната езическа коментаторска традиция.

Критиката на Плотин върху Аристотеловото разграничение между движение и енергия. Тази глава има по-скоро преходен характер и ни подготвя за позицията на Прокъл. Открихме че още с Плотин в Платонизма се изразява несъгласие с раничението, което Аристотел прави между движение и съвършена енергия. В критиката на Плотин се откриват два основни пункта. Първо според него движенията не са несъвършени, поне не и в смисъла, който Аристотел влага, и второ някои от основните примери, които Аристотел дава за съвършени енергии всъщност протичат във времето точно както и движенията⁴. Така движенията, според Плотин, сами по себе си са точно толкова *съвършени и завършени*, колкото и енергиите: тяхната незавършеност се явява, когато бъдат квалифицирани спрямо някакво количество или протяжност „*ποσὴ κίνησις*“. Тази протяжност, обаче, е нещо *допълнително добавено* към движението и не го засяга по същество, затова движението си остава съвършено във всеки един момент от своето явяване. За Аристотел и Аристотелиците, обаче, протяжността на движението е обвързана с неговата цел и, по-точно с това, че движението има целта извън себе си и все още нея е достигнало, поради което тази протяжност или насоченост на вън всъщност не е нещо странично, и вторично добавено, но има есенциален за движението

⁴ Emilsson, E. “Plotinus on Intellect”, Oxford University Press, 2007, p. 35.

характер⁵. За Плотин и енергиите, и движенията са свършени и завършени в своето битие и сами по себе си, поради което движение и активност се оказват, за него, синоними⁶. Плотин, подобно на Прокъл, прилага четирите най-висши рода на битието от Платоновия диалог „Софист“ към най-висшите интелигибелни реалности, при което, това интелектуално *движение* е абсолютно идентично с *енергията* на Ума⁷. Резултатът от направеното сравнение, ни позволява да заключим, че защитаваната от Прокъл теза, според която всеки преход от възможност към действителност е движение и изменение, не е новаторска и оригинална Проклова, но има своите корени дълбоко в Платонизма.

Физическото движение във философията на Прокъл. В тази глава си поставям за цел да покажа концептуалното несъответствие между Прокъл и Филопон, относно понятието движение. Ако при Филопон в „За Вечността на света“ движението е ограничено както при Аристотел само до физическия свят, при Прокъл физическото движение е характеристика на всички същности, които приемат физическа множественост и деление, както по отношение на пространството, така и по отношение на времето. Разликата между двете тези се проявява само по отношение на Душата. Така ако при Прокъл телата са изцяло делими, а умовете са изцяло неделими (съобразно физическата делимост), то душите заемат междинно положение, при което те са едновременно делими и неделими. По-интересното в случая е, че делимостта на душата превъзхожда онтологически делимостта на телата (in Tim III 2.149.10-11)⁸. Обяснението е в това, че душата, бидейки по същност неделима и неподвижна, е все пак делима, подвижна, темпорална, и изменима по отношение на своите

⁵ Ibid., p. 35.

⁶ Ibid., p. 36.

⁷ Ibid., p. 36.

⁸ Opsomer, J., “The Integration of Aristotelian Physics in a Neoplatonic Context: Proclus on Movers and Divisibility, in: „Physics and Philosophy of nature in Greek Neoplatonism“, Brill, 2009, p. 209.

активности⁹. Дискурсивното мислене на душата, според Прокъл, е пасивно физическо движение, макар и да не се простира в пространството, но само във времето¹⁰. За разлика от него Филопон приема, че дискурсивното мислене, макар и да не е свършена енергия, не може да се определи и като физическо движение, доколкото протича в душата, която е по природа неспособна да приема физическо движение, бидейки неделима и несъставна същност.

Неподвижното движение във метафизиката на Прокъл. В тази глава продължавам да разглеждам концептуалното несъответствие между Прокъл и Филопон, относно понятието движение. Акцентът, обаче, тук е поставен върху така нареченото от Прокъл „неподвижно движение“ (κίνησις ἀκίνητος), нямащо съответствие при Филопон. Неподвижното движение във Философията на Прокъл е движение, което не се определя от ограниченията на времето и пространството и представлява условието за разгръщане на множествеността от единството¹¹. Движението само по себе си („Самодвижението“) е животът на ипостасите на Битието и Ума, чиято активност е самото „биване“ и, съответно, самото „мислене“. Движението придобива „кинетичен“ и „метаболичен“ характер, едва установявайки се в ипостасата на Душата¹². По своя обхват на приложимост този тип движение, очевидно, съвпада с „свършената енергия“ при Филопон и Аристотел. Разликата е в това, че при Аристотел свършената енергия е понятие, приложимо до най-високото онтологично ниво – това на първото неподвижно движещо, докато при Прокъл неподвижното движение не надминава ипостасата на Битието и не достига до Единното. В този смисъл, от гледна точка на Прокъл не просто отлагането на сътворението е недопустимо, но и самото разграничение между същност и енергия у Бога.

⁹ Kutash, E., “The Ten Gifts of the Demiurge”, Proclus’ Commentary of Plato’s Timaeus, Bristol Classical Press, 2011, p. 141.

¹⁰ Op. cit., Opsomer, J., p. 214.

¹¹ Op. cit. Kutash, E., p. 148.

¹² Ibid., p. 149.

Ето защо твърдя, че Аристотеловата Онтология е по-приемлива и по-приложима в Християнското богословие от Прокловата Платоническа Хенология.

Аристотеловото учение за душата като ентелехия или ейдос на тялото и като същност, отделима от тялото. В тази глава представям накратко основните затруднения в интерпретирането на Аристотеловото учение за душата. Въпросът за същността на душата ни занимава, защото изследваното от нас разграничението, което Аристотел въвежда между движение и енергия, е продиктувано от необходимостта да се описват именно душевните или „психически“ процеси, чрез понятие различно от движението. Необходимо е, следователно, отделно понятие („енергия“) за обозначаване на случващото се в най-висшите метафизически предели на Аристотеловия свят¹³. Тезата която приемам е, че душата при Аристотел е нематериална същност, притежаваща самостоятелно съществуване по отношение на тялото. Съзнавам че тази теза е практически незащитима, ако се съотнасяме към модерните интерпретатори (с малки изключения като Vos), но античните коментатори (като изключим разбира се Александър Афродизийски) са единодушни, че Аристотел е бил убеден в безсмъртието на душата.

Движение, енергия и дейността на душата. В тази глава продължавам своето представяне на Аристотеловото учение за душата. Един от основните елементи на разсъжденията в четвъртия аргумент се отнася до същностната неспособност на душата да приема движение, поради което и самото движение се ограничава до физическия свят. Аристотел обръща специално внимание на Платоновото определение за душата като „движение, можещо само себе си да движи“ τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν (Leg. 895e10-896a2). Според него погрешно е не само да се твърди, че душата има *като същност* самодвижението, или че е

¹³ Heinaman, R., “Activity and Change in Aristotle”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 13, 1995, p. 189.

способна да се движи сама по себе си, но трябва да се има предвид, че е принципно невъзможно движението да принадлежи на душата (DA, 405b31-106a3). Същинското движение, за разлика от акциденталното, се определя като „отстъпване“ на движението, в процеса на движение: „*Всяко движение е отстъпване (ἔκστασις) на движението по отношение на което то се движи*“ (DA, 406b12-13)¹⁴. Така, ако движението е същността на душата, тогава тя би отстъпвала от собствената си същност (ἐξίστατ' ἂν ἐκ τῆς οὐσίας) (DA, 406b 13-15)¹⁵. Филопон одобрява критиката на Аристотел, че ако душата е по-същност движение, тя би отстъпила от самата си същност. От друга страна, Филопон обяснява, че всъщност, когато Платон определя душата като „αὐτοκίνητον“ той има предвид „αὐτενέργητον“, понеже сам Платон нарича всяка енергия „движение“, както обяснява Филопон. Разбира се смисълът на това твърдение се състои в това, че Платон не въвежда специално понятие, чрез което да отдели ноетичното от физическото движение. При Прокъл, обаче, макар и *същността* на душата да е извън времето, нейните енергии са във времето и затова са движения. Това е интересно, доколкото основният мотив на Аристотел да настоява, че енергиите на душата не са движения е именно фактът, че душата *по същност* не е способна да приема движение в себе си. Тезата на Прокъл е явно противоречива, доколкото характерът на енергиите се определя именно от същността, на която са енергиите, а не от връзките и отношенията, в които влизат. Такава е Неоплатоническата логика и затова сам Прокъл обяснява, че знанието за времевия свят, което притежават самоипостасните същности, пребиваващи извън времето, по своя характер не е времево, въпреки че се отнася до времевия сам по себе си свят. Това е

¹⁴ πᾶσα κίνησις ἔκστασις ἐστὶ τοῦ κινουμένου ἢ κινεῖται

¹⁵ Ibid. p. 92.

така, доколкото характерът на познанието се определя от субекта (тоест от притежаващия това знание), а не от обекта на знанието¹⁶.

Глава трета: Двата прехода от възможност към действителност

В трета глава показваме, че и Прокъл и Филопон признават възможността за обособяване както на два *вида* възможност и действителност, така и на два *вида преход* от възможност към действителност. Тоест и двамата признават съществуването както на *способности* (втора възможност), пребиваващи в покой, така и на *деятелиности* (втора действителност), резултиращи от актуализацията на тези способности. Разликата се състои в *обхвата на приложимост* на тази дистинкция, което е в пряка връзка с възможността за *отлагане* на актуализацията на втората действителност. Така според Прокъл възможност за *отлагане* актуализацията на втория тип възможност съществува само и единствено в сферата на Душата, разбрана в широкия смисъл на тази Неоплатоническа ипостас. „Над“ и „под“ тази ипостас всяко осъществяване на втората възможност се извършва автоматично и без възможност за отлагане, което само по себе си означава, че дистинкцията между неактуализирана и актуализирана способност (тоест между първа и втора действителност) губи своето *онтологическо* и *експланаторно* значение и смисъл. Изразено с езика на късния Неоплатонизъм това означава, че актуализацията на потенциата се извършва *по самото битие* на причината, а не след избор и решение. В допълнение трябва да кажем, че в сферите, разположени „над“ ипостасата на Душата, актуализацията на втората възможност е не само „неотложна“, но и *вечна* и именно на това се крепи убеждението на Неоплатониците във вечността на света, разглеждан именно като резултат от едно вечно осъществяване на творческата способност на вечната причина. Филопон,

¹⁶ Sorabji, R., „Time, Creation and the Continuum“, The University of Chicago Press, 2006, p. 261

от своя страна, приема възможността за *отлагане* актуализацията на втората потенция не само относно човеците и всички одушевени същества (както при Аристотел), но и по отношение на Бога. В тази връзка Филопон отрича, че този тип актуализация се извършва по самото битие на причината, а само след определено и конкретно *изволяване* от нейна страна. Казано накратко, ако Единното твори по самото си битие, то Бог твори по своята Блага Воля.

Мотивацията на Аристотел да изключи изменението от свършената активност/актуалност. Първата подточка от третата глава има въведителен характер. Моята цел е да представя съвсем накратко защо, според модерните интерпретатори, Аристотел провежда разграничение между свършени и несвършени енергии. Аристотел, подобно на Платон, провежда остро разделение между изменяеми и неизменяеми същности. И двамата са съгласни, че именно неизменяемите същности са в най-истинския смисъл на думата субстанции. Истинското битие от една страна, доколкото е неизменно, трябва да е в покой (*στάσις*), но от друга страна животът и мисълта, които изглежда да са някаква промяна или изменение, трудно могат, според Аристотел, да се отделят концептуално от истинското битие. Истинското битие, макар и неизменно и пребиваващо в покой, не може да е инертно и неактивно. Ето защо Аристотел разграничава изменението, движението и промяната от активността и енергията в собствен смисъл на думата. Така *ἐνέργεια*, в собствен смисъл, обозначава такова битие, което е едновременно активно, но не е променящо се и пребивава в покой, но не е инертно и неактивно¹⁷. Платон понеже не е разполагал с това Аристотелово понятие, описва истинското битие чрез диалектиката между противоположностите

¹⁷ Beere, J., "Doing and Being", Oxford University Press, 2009 p. 15.

„движение - покой“ (κίνησις – στάσις). Аристотел, обаче, замества тази диалектика на противоположностите, измисляйки понятието „енергия“¹⁸.

Понятията възможност и действителност при Аристотел. Подобно на предходната, тази глава също има въводителен характер, чиято цел е да се обговорят и припомнят накратко основните за нашето изследване понятия – възможност и действителност, а също и да се представи мотивацията на Аристотел да разграничи възможността от действителността. Една от основните причини, поради които Аристотел се заема да дефинира разликата между възможност и действителност е свързана с разликата между нематериалните субстанции, които са винаги актуални и ейдосите на материалните обекти, които са свързани с потенциалността, тоест материята. Гръцката дума „δύναμις“ има множество значения и полета на употреби в гръцкия език, но Аристотел смята, че зад всички тези значения може да се открие едно базисно значение, от където произлизат останалите. Това базисно значение е „*способността да се произведе изменение в нещо друго*“. Особено важно за нашата дискусия е производното значение, което днес обикновено се превежда като „потенциалност“ или „съществуващо във възможност“ (τὸ δυνάμει ὄν)¹⁹. Що се отнася до понятието ἐνέργεια, то може да обозначава както някаква деятелност, или *активност*, така и действителното съществуване или *актуалност*. В тази връзка Аристотел обяснява, че основното значение на понятието „енергия“ е свързано с изменението и движението. За да си обясним каква е връзката между активността и актуалността, позволяваща *използването на една и съща дума и за двете*, трябва да имаме предвид една фундаментална за гръцката философия предпоставка, според която, ако нещо може да въздейства („активният“ аспект) и да претърпява, то е по необходимост действително

¹⁸ Ibid., p. 16.

¹⁹ Frede, M., “Aristotle’s Notion of Potentiality in Metaphysics Θ”, in: Unity Identity and Explanation in Aristotle’s Metaphysics, Oxford University Press 1994, p. 180.

съществуващо („актуалният“ аспект). Казано по-просто активността е сигурен белег и достатъчно основание, за да говорим за актуалност и ето защо и двете могат да се обозначават от едната и съща дума „енергия“. Frede отнася тези разсъждения и по отношение на значението на δύναμις, като посочва, че и пасивната и активната способност за именуване показват реално съществуване, доколкото това, което не съществува, не може нито да въздейства, нито да претърпява.

Двата вида преход от възможност към действителност при Аристотел. В тази глава представям текста от „За душата“ II 5, въз основа на който текст Филопон разработва своето разграничение между два вида преход от възможност към действителност. Основната цел, която си поставям тук е да преценя до каква степен интерпретацията на Филопон, която откриваме в „За вечността на света“, представя коректно автентичния замисъл на Аристотел. За да бъде обективен в своята преценка, съм представил и основните интерпретаторски позиции, заемани от модерните учени. В допълнение съм посочил основните тези, които откриваме в коментара на Филопон върху „За душата“. Според общоприетото мнение на интерпретаторите, антични и съвременни, разделението между първа и втора актуализация се открива лесно в самите текстове на Аристотел. Като основен се посочва текста от „За душата“ De anima II, 5; (417a21-417b1). В съвременната интерпретаторска литература съществуват две основни направления при изясняването на втория тип преход от възможност към действителност. Особено място сред интерпретаторите, според Herzberg, заема Burnyeat, който интерпретира втория тип преход като обособен клас изменение, което се различава фундаментално от изменението в общоприетия Аристотелов смисъл и се отнася само до когнитивните способности на душата, а не е приложимо към материалните процеси. Съответно на тази интерпретация, първият тип изменение, описан в De Anima II 5, съвпада с движението от трета книга

„Физика“. Като цяло, обаче, в интерпретаторската литература се е наложило становището, че вторият тип изменение, което Аристотел въвежда в разглеждания от нас текст, не е фундаментално различен от изменението в обичайния смисъл, доколкото може да се отнася и за физическите процеси²⁰. В този смисъл, според тази първа група интерпретатори, De Anima II 5 разширява и допълва учението за движението, което откриваме в „Физика“, като включва и този тип актуализации, които се отнасят към устойчивите способности (ἕξεις), налични преди всичко в одушевените същества, без при това да се излиза от сферата на компетентност на „Физика“. Втората интерпретация се основава обикновено на общоприетия Аристотелов Анти-картезианизъм и Хилеморфизъм. Всъщност Burnyeat, според Herzberg се противопоставя категорично именно на тези материалистични интерпретации на Аристотел, който няма, според него, никаква нужда да описва душевните дейности, като възприятието, чрез материални процеси. „Психологията“ е венецът на Аристотеловата физика според Burnyeat. Подобно на Тома Аквински, Burnyeat определя втория тип изменение като „духовно“ и съответно като радикално различаващо се както от материалното изменение и движение така и от останалите некогнитивни дейности на душата²¹. Herzberg от една страна не е съгласен с Burnyeat по отношение на ограничението, което той налага върху втория тип изменение, при което се включват само когнитивните способности на душата. Вторият тип интерпретация (тоест „материалистическата“) също не е удовлетворителна, според Herzberg, защото така се подценява самостоятелното значение на „За Душата“ и вторият тип изменение, представен там, се разглежда само като допълнение към „Физика“ и не се разграничава от материалните процеси. Причината за тези интерпретаторски недостатъци е това, че все

²⁰ Herzberg, S., „De Anima II 5 und Aristoteles Wahrnehmungstheorie“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 51, H. 1, 2007, p. 101.

²¹ Burnyeat, M., „De anima“ II.5, in: *Phronesis*, XLVII/1, 2002, p. 104.

още не е достатъчно добре изяснено отношението между *Physica* III-3 и *De Anima* II5. Мястото на разглеждания откъс в контекста на втора книга от „За Душата“ също не е достатъчно изяснено.

В основния за нашето изследване текст от „За душата“ (*DA*, II 5, 4), избран от Филопон и цитиран като доказателство в седмия параграф от четвъртия аргумент, ясно се отличават два типа съществуване във възможност (20-28) и един тип съществуване в действителност (28-29); след това се обособяват и два типа преход от възможност към действителност (29-34). В Аристотеловия текст липсва само директното дефиниране на втория тип съществуване във възможност като съществуване във действителност, тоест, съгласно Филопоновата терминология липсва определянето на „втората възможност“ като „първа действителност“. В този текст Аристотел посочва, от една страна, че първият тип преход от възможност към действителност е изменение, а също и че вторият тип преход се осъществява по друг начин, различен спрямо първия. От друга страна, обаче, не се отграничават *експлицитно* втория тип преход от възможност към действителност и качественото изменение, а това се случва във следващия параграф. В посочения текст *De anima* II5 (417a; 20-34) Аристотел поставя ударението върху *двата типа потенциалност* и един тип актуалност. За да открием Аристотеловото учение за двата вида актуалност трябва да се обърнем към *De anima* III, където са представени *два типа актуалност* и един тип потенциалност. И в двата случая се дава пример с човешкото познание. Всъщност именно в *De anima* III неактуализираната способност се определя като актуалност, „*ἐντελέχεια*“, тоест като Филопоновата „първа действителност“.

Преходът от първа възможност към първа действителност се различава от прехода от втора възможност към втора действителност, защото в основата на алтерацията стои различен тип потенциалност, а

изменението е актуализацията на съществуващото във възможност, именно като съществуващо във възможност. Ето затова в De anima II5 Аристотел се заема първо да покаже, че има поне два различни статуса на потенциалност и едва след това се заема с конкретната си задача на това място, а именно да покаже, че съществува тип актуализация, който не е алтерация, или поне не във смисъла, в който се говори за това във трета книга „Физика“. При първия преход, представляващ класическа алтерация, се осъществява замяна на едно свойство с друго, например, незнанието бива отстранено и неговото място се заема от знанието. При втория преход, обаче, и началото и края на прехода се определят по един и същи начин, а именно като знание. В този случай не се осъществява унищожаването на едно свойство и замяната му с друго, а напротив, наблюдава се съхраняване „σωτηρία“ на свойството (DA, 417b 1-16). Най-напред в (DA, 417b 1-4) Аристотел различава два вида претърпяване, въз основа на това, дали потенциалният аспект се запазва след изменението, или не. За втория случай, когато след изменението потенциалното се запазва, Аристотел дава като аналогия актуализацията на разумната способност, но без да отъждествява споменатия втори вид претърпяване с актуализацията на разумната способност. В следващата част от текста (DA, 417b 5-11) се дава обяснение какво представлява осъществяването на разумната способност и защо това не е изменение в собствения смисъл на думата. В последната трета част на текста (DA, 417b 12-16) Аристотел коригира казаното в първата част за двата вида претърпяване като уточнява, че изменението, при което се запазва съществуващото във възможност, не би трябвало да се нарича претърпяване. След казаното се оказва, че можем да обособим три типа преход от възможност към действителност. Най-напред имаме „претърпяване“ в собствен смисъл на думата, което представлява двупосочен преход между противоположните качества, при което изходното качество бива разрушено и заменено от

новоформираното. На второ място се явява този тип качествено изменение, при което изходното качество се запазва и доразвива в съответствие с природата на изменяемостта. При първия тип претърпяване новообразуваното качество се определя като „διάθεσις“, докато при втория като „ἔξις“. Разликата между двете понятия се състои в това, че „ἔξις“ обозначава устойчиво, постоянно състояние, което, понеже е зададено по природа, не би трябвало да се редуцира до първоначалното си състояние, докато „διάθεσις“ обозначава преходно и краткотрайно разположение, за което се предполага, че в някакъв момент ще се редуцира до изходната си позиция. Редом до тези два типа квалитативно изменение, Аристотел посочва трети тип актуализация на съществуващото във възможност, чрез който се илюстрира, но само по аналогия, втория тип квалитативно изменение. Аналогията, за която става дума, трябва да търсим в *съхраняването* на изходното качество. Както при актуалната употреба на придобитото познание субектът и неговото познание не се изменят, така и при придобиването на същото това познание субектът и неговото познание се съхраняват, но и се доразвиват, в съответствие с природата. Това че в текста на Аристотел можем да открием поне три вида преход от възможност към действителност не бива да ни смущава. Филопон се ограничава в своята аргументация само до два вида, защото за целите на неговата аргументация не е необходимо да се обговаря специално разликата между формирането на „ἔξις“ и формирането на „διάθεσις“, но само между притежаването на „ἔξις“ и неговото актуализиране. Ето защо можем да приемем, че интерпретацията, която представя в параграф 7 от четвъртия аргумент, е коректна и точна в достатъчна степен. От паралелните места, които взимам за сравнение от коментара на Филопон върху „За душата“, става ясно че Филопон се придържа към стандартната (поне за Александрия) коментаторска традиция, което отново ни служи за

доказателство, че изследваното от нас съчинение е насочено към философите езичници.

Непосредственост и „сбраност“ при втория тип преход от възможност към действителност. В тази глава си поставям за цел да покажа правдоподобността на един от основните елементи на Филопоновата аргументация, основаващ се върху това, че вторият тип преход от възможност към действителност се извършва без темпорална протяжност, което в контекста на Аристотеловата физика означава, че в този случай движението и изменението са неприложими концепции. Представено е учението на Филопон за разпространение на светлината, демонстриращо възможността дори физически процеси да се мислят като атемпорални актуализации. Признавам, обаче, от текстовете, които прочетох не успях да изясня точно в какъв смисъл светлината е представена при Филопон като „свършена енергия“, и по какъв точно начин светлината се различава от дейтелността на ума или душата, дейтелността на които, както видяхме, също се определя като свършена енергия.

Двата вида актуализация при Аристотел и връзката им с учението на Плотин за двете енергии. В тази глава се занимавам с тезата на Lloyd, според когото имаме знак на равенство между *външната енергия* при Плотин и *втората действителност* при (коментаторите на) Аристотел. Основен паралел, който забелязваме е, че *необходимостта* на актуализацията на външната енергия отговаря на *липсата* (на необходимост от) *допълнителна причина* за актуализацията на втората действителност. По същия начин съвпадат и твърденията на Плотин, че причиненото *пребивава* в причината, с твърдението на Аристотел, че активността на въздействащия принцип, пораждаща движение и изменение в претърпяващия, *не е отсечена* от въздействащия. Както външната

енергия съответства на втората действителност, така вътрешната съответства на първата действителност. Ако вземем пример с огъня негова външна активност са светлината и топлината, които съответно на това са и негова втора актуалност. В контекста на нашия дебат за вечността на света трябва да отбележим, че от гледна точка на Платиновата Хенология може да се приеме, че сетивният свят е резултат, макар и косвено, от външната енергия на Единното, която както видяхме е негова втора актуалност. В тази Хенология, отъждествяваща втората актуализация с външната енергия няма място за „свободна актуализация“, просто защото еманативният процес има задължителен характер. Що се отнася до Прокъл той принципно приема Платиновата схема, но отказва да говори за енергия на Единното, било вътрешна било външна. Emillson също приема двете основни сходства между Плотин и Аристотел: *необходимостта* на актуализацията на пасивната способност у претърпяващото в присъствието на активния принцип и *неотделимостта* от въздействащия принцип на актуализацията, осъществяваща се собствено в претърпяващото. Ако действащата причина бъде отделена от претърпяващото в общия случай и при Плотин и при Аристотел, резултатът от действието на активния принцип изчезва. При Аристотел, обаче, има едно изключение, когато говорим за актуализацията на способността на учителя да преподава. При прекратяване на преподавателския процес резултатът не се отнема, защото ученикът си остава с придобитото познание. Този елемент от Аристотеловото учение за двата вида преход от възможност към действителност *няма аналог в Платиновото учение за двете енергии*. Двете концепции могат да съвпадат само ако се абстрахираме от резултата, следващ деятелността на причината. Това абстрахиране от резултата, обаче, не е възможно, според Emillson, защото за Аристотел, за разлика от Плотин, актуализацията на способностите (тоест „явяването на резултата“) има приоритет пред способностите сами по себе си.

Съществуването „във възможност“ като несъвършенство. В тази глава се занимавам със специфичното за Неоплатонизма приравняване на съществуващото във възможност с несъвършенството. Посочени са текстове извън четвъртия аргумент, които потвърждават представената теза. Текстовете върху които основавам тезата си, са взети от коментарите на Прокъл върху „Тимей“ и „Парменид“. Така в коментара на „Тимей“ Демиургът отново е представен като неспособен да преминава от не-творене към творене (Diehl, 288, 15-17), а съществуването във възможност е изрично определено като несъвършенство (Diehl, 288, 30-33).

Онтологическият приоритет на действителността пред възможността при Аристотел. В тази глава представям един аспект от Аристотеловата философия, който, ако интерпретацията ми е правилна, подкрепя Неоплатоническата теза за онтологическото несъвършенство на потенциалното спрямо актуалното. От гледна точка на Аристотеловата телеология, за разлика от Платон, способностите съществуват, за да бъдат актуализирани и тяхната актуализация, по тази причина, има най-напред телеологически, а от там и онтологически приоритет спрямо потенциалността. „Гледането“ е актуалността на зрителната способност и съответно нейна форма и субстанция. Ето така, в този смисъл, „гледането“ притежава онтологически приоритет (приоритет по субстанция) спрямо зрението, така както формата спрямо материята и актуалността спрямо потенциалността, понеже именно формата и функцията обясняват защо материята е организирана по определения начин. Като се има пред вид телеологическият приоритет на действителността пред потенциалността, Прокловото интерпретиране на съществуването във възможност като несъвършенство се оказва вярно, поне в общия случай. От гледна точка на Аристотел, този приоритет по битие е валиден и по отношение на първия принцип, при когото няма нито една неактуализирана потенциалност. Все

пак Аристотеловият Бог не е *Творец* на света, но е само първа и последна целева причина на съществуващото. Тази своя функция първодвигателят изпълнява, обаче, по *природа* и, затова телеологическите предпоставки, формулирани от Аристотел важат с пълна сила. Ако първодвигателят не би бил винаги целева причина на света, това би означавало настъпването на субстанциално изменение в Него и, по-точно – наличието на нещо само потенциално и все още неактуализирано в самата му природа, което да не му позволява да бъде целева причина. При Християните, обаче, откриваме по-различна перспектива, при която Бог твори не по природа, а по *воля* и понеже *личната* воля е несводима до природата, поне в Християнски контекст, изменението на волята не въвежда субстанциално изменение.

Волева и неволева актуализация при Прокъл. В тази глава въз основа на текстове, подбрани от коментара на „Парменид“, защитавам тезата, че Прокъл приема актуализацията на способност, осъществяваща се по природа като притежаваща онтологически приоритет спрямо актуализацията на способност, следваща от решение и избор (in *Parmenidem* III 787, 1-14). В този контекст е очевидно невъзможно нито Прокъл да приеме Християнската теза за сътворението на света по Волята на Бога, нито да приеме аргументацията на Филопон, основаваща се на вярата в (три)личен Бог.

Двата прехода от възможност към действителност при Прокъл. В тази глава представям единствения текст (in *Platonis Parmenidem*, Carlos Steel, vol. II, p. 73), който успях да открия при Прокъл, доказващ, че той е запознат с разграничението между двата вида преход от възможност към действителност, представено от Филопон.

По-близка и по-далечна причина във философията на Аристотел и Неоплатонизма. В последната подточка от третата глава се занимавам с въпроса дали Единното е непосредствена причина за бититето на

единичните неща, или не. Необходимостта да отговорим на този въпрос е продиктувана от желанието ни да разберем дали *„Аргументът от бъдещото битие на бъдещите неща“*, който Филопон разработва във втората част от своето доказателство, би имал убедителна сила за Прокъл. Ако Единното не е непосредствена причина за битието на единичните неща, тогава доказателството на Филопон би било неубедително. Резултатите, които получих ми позволяват да заключа че поради наличието на множество онтологични и йерархични нива, Единното не е единствената причина за съществуването на отделните неща, но е в най-голяма степен причина за тяхното съществуване. Единното, освен това, е и непосредствена причина за битието на отделните неща, защото съдейства на по-нисшите причини, пряко отговорни за наличието на отделните неща, като неговата единяваща и привеждаща в битие сила се простира през целия йерархичен ред.

Приноси.

1 Представеният текст представлява първото цялостно изследване на четвъртия аргумент от *„За вечността на света“* от Йоан Филопон, написано на български език от православен автор.

2 Осъществен е първият превод на български език от оригиналния старогръцки текст на четвъртия аргумент от съчинението на Йоан Филопон *„За вечността на света срещу Прокъл“*.

3 Представя се слабо известна и практически непозната аргументация на християнската вяра в сътвореността на света – така нареченият *„Аргумент от бъдещото съществуване на бъдещите неща“*.

Публикации във връзка с дисертационното изследване

„Различията между Йоан Филопон и Прокъл в концепцията им за движението“ „Богословска мисъл“, 1/2013, annus XIX.

„Филопон и симплиций върху движението в контекста на дебата за вечността на света“, публикуван в „Богословска мисъл“, Христос, Църква, Творение, кн 1-4/2010, 2012г.

Други: „*The orthodox ethics and the spirit of the capitalism*“, публикуван в „Християнство и философия“, том първи 2014г.