

Съдържание

Увод	4
I. Понятието причина в корпуса на "Μεταφυσικά"	7
I.1. Действителност и причина. Възможност и движение	8
I.2. Едно и причина	10
I.3. Причина и ейдос	11
I.4. Елементът и причината	13
I.5. Причина и знание – γνώσις и ἐπιστήμη	14
I.6. "Идеите – причина". Конкретното	16
I.7. Истина, заблуждение и причина	18
I.8. Причина и общо	19
I.9. Противоположности и причини	21
I.10. Числа и математически обекти	23
I.10.1. "Μαθηματικὸν ἀριθμὸν"	24
I.10.2. "Εἰδησιακὸν ἀριθμὸν"	25
I.11. Причина и съдба	26
I.12. Красивото и причината	27
II. "Причината като причина за ..."	29
III. Понятието "начало" (Ἀρχή) в корпуса на "Μεταφυσικά"	37
III.1. "Безкрайно множество на началата"	41
III.2. Началото и бог	44
III.3. Начало и ейдоси	45
III.4. Вечните неща и началата	46
III.4.1. Небесните обекти	47

III.4.2. Математическите обекти	49
III.4.3. Умопостижимите същности	49
III.5. Начало и възможност	51
III.6. Φύσις □и началото	52
III.7. Началото и доброто	55
III.8. Начала и доказателство	57
III.9. Едното и началото	60
III.10. "Идеите като начало"	61
III.11. Истина и начало	62
III.12. Началото и математическите неща	64
III.13. Мярката, границата и началото	65
III.14. Началото и неподвижното	66
III.15. Началото, общото и родовете	68
III.16. Подлежащото и началото	70
IV. Безкрайното. Τὸ ἄπειρον.	73
IV.1. "Същността" на безкрайното и безкрайното като "същност".	75
IV.2. Проблемът за каузалността на безкрайността и възможността да бъде първо начало в книга А Еλλатου, гл.ΙΙ на "Μεταφυσικα".	80
V. Обща Библиография	83

У В О Д

Проблемът за причините и началата на битието е иманентен на всяка метафизика и е запитване за най-важните основания и същност на съществуващите неща. Философското отнасяне към света е винаги проникване в оправданието за налична конституция, без да бъде непременно "лош есенциализъм". Обвиненията по отношение на метафизиката, която изследва пространства без вътрешноприсъщ смисъл, са резултат от по-късни интерпретации. Древният грък слуша и живее в логоса, който говори, и е немислимо да го изтръгнем за промисляне на субект-обектната опозиция. Поради това, ще игнорирам последващата критика на метафизиката, за да се опитаме да чуем автентичното слово на старогръцката философия.

Едно от определенията на *първата философия* (метафизиката) е, че тя е "наука за началата и причините" и това не е само техническа дефиниция. Действително, Аристотеловото философстване отработва термини, които стават понятия и се мислят в контекста на науката, но не бива да забравяме, че те са винаги до всекидневната употреба и дори понякога се раждат от нея. Така, "изкуствено" създадените **субстантивирани въпросителни израза за понятието причина – τὸ ἐξ οὗ, τὸ τί ἔστι, τὸ ὑπό τίνος и το ου ενεκα** се оттласкват от обичайната словоупотреба. Според нея, **αἴτια** или **αἰτίον** означават обвинение, престъпление, вина, провинение, деяние, за което се отговаря. И все пак, въпреки разграничението между философската стилистика и езика, на който говорят всички, преплитането е дотолкова явно, че позволява тълкуването (**ἑρμηνεία**) да ги приведе в единство-неразличимост. В този аспект, четирите причини са "виновни" за битието на дадено нещо, а то, от своя страна ще трябва да оправдае съществуването си като тъкмо това, според специфичната си онтологическа структура.

Другото понятие, разгледано в настоящата работа е началото **ἄρχή**, което е първо "Мет." Δ 1, и в катадневния смисъл е "край, ъгълче, отбивка, нещо, до което може да се достигне и там да се намери подслон." Началото се разбира в доста по-широк план от причината и често експлицира обозначаващото пространство или времево основание, произхождането и първото, от което се тръгва. **Ἀρχή** е началото, преди което няма друго първо, но е и това, което е начело, господстващото. Богатството на значенията, (в "Мет. V,1 те са шест), още веднъж, но както е почти навсякъде в Аристотеловите текстове, включва философско понятийното и донякъде тъмно и неразбираемо за осмисляне,

както респективно и съвсем очевидното, интуитивно даденото. Имам предвид (във втория смисъл), мисълта да се успокои, способността да се уседне на определено място, нещо да се установи и да пусне корените си точно тук. За гърците, някак, е достатъчно важно да се уточни именно "вкореняването" в хармонията на битието-логос, в космическата подреденост и закон, да се намери мястото, което да е съвпадение на съществуване като определеност и *τόπος* в йерархията.

Изследването за причините и началата на битието ще търси връзката на двете понятия с други категории, фундаментални за всяка философска система. Изборът попада на тях не самоцелно, но най-важното търсене като акцент ще бъде отправено към специфичните релации между понятията в корпуса на "Метафизика". Текстът е разделен на две основни части, които разглеждат първо понятието причина и впоследствие представят понятието начало. Параграфите в отделните глави показват интерпретацията на дипломанта, чиято основна идея пронизва целия текст, а именно да се видят специфичните начини на свързване на избраните понятия помежду им в самия текст. Последната глава изследва проблема за безкрайното в паралелно представяне на два текста, които на места почти се припокриват, съответно във "Физика" III, 4-8 и "Метафизика", XI,10.

Подразделянето в самия текст се определя от смисловите цялости, които се образуват в отделни моменти и търси функционалната им зависимост в конкретния контекст с максимално приближение към оригиналното текстово пространство. В този ред на изложение, позоваването на ученията на други философи е отново с оглед на Аристотеловата коректност, така както е предадена в корпуса, без да бъде следено стриктно неизбежното изопачаване, което един голям философ прави по отношение на "учителите си". Често в различните части предаването на схващанията на предходните философи е дори невярно или им се приписва нещо, което всъщност не са имали в предвид, но Аристотеловото полемизиране е от друг порядък. То не е диалогично противопоставяне или сблъсък в концептуално отношение, но е съзнателно асимилиране, без да нарушава целостта и е с изискване това непременно да е невъзможно да се случи.

"Движението" в текста, като подход е *екзегеза*, която следи интерпретацията на Аристотел в смисъла и на философски *имантизъм*. Питането за същността, на което е подчинено всичко в Аристотеловата философия, е питане в самото нещо като каузална детерминираност и начална, първична обусловеност.

По време на работата върху настоящия текст са използвани авторитетните преводи на видни англоезични аристотелисти и по-специално изданието *bilingva* на Hugh Tredennick, превода на проф. Cr. Kirwan върху книги Г, Д и Е от "Метафизика" и гръцкия текст на "Физика".

I.

Понятието причина в корпуса на "Метафизика"

(с позоваване на "Физика", "За душата", "За небето" и др.)

Говоренето за понятието "причина" в книга "Δ" експлицитно насочва към типологизиране и разтваряне на смисъла в четири основни значения. В глава 2 причините са според четирите субстантивирани изрази, с които си служи Аристотел – материална, формална, задвижваща и финална. Технически отработените названия - τὸ ἐξ οὗ, τὸ τί ἔστι, τὸ ὑπό τίνος и τὸ οὐ ἕνεκα, могат да бъдат преведени с максимално изискване за автентична близост до текста съответно – "това, от което произлизат нещата", същината, "това, чрез което" и "това, заради което". Четирите определения за причина са отбелязани и в книга Α3, 983a24-b1. Необходимостта от ясно разграничение на видовете причини не е единствено важно за познавателното отношение към едно биващо или за неговата битийна конституция. Действително Аристотел казва, че за да познаем едно нещо трябва да знаем неговите причини, но често четирите вида каузалност не присъстват като необходим момент от определението на нещото, което е постижимо дори, ако знаем само част от изначалните условия, които го детерминират. В "За душата" II 4 415b8 се казва, че различаваме "три признака", според които душата е причината и началото на живото тяло, "защото душата е първоизточникът на движението, крайната цел и причина като същност на одушевените тела". В този смисъл, "това, от което", т.е. материалната причина е нещото, като телесност, за което се предцират другите причини, без в душата да може да присъства някакво сетивно подлежащо. Поради това, душата се отнася към живото тяло като същност, а "при всички неща същността е причина на битието" (II 4, 415b13).

Понякога формалната, ефициентната и финалната причина не се различават стриктно и строгата последователност, и дори йерархия в каузалния ред се нарушават. "Физика" II 7, 198a24-33 указва за подобно "съвпадение" на три причини, които се "едно и също нещо", а "това, от което започва движението" е "еднакво с тях".

В книга "В" на "Физика" гл.3 се изброяват четирите смисъла на причина, почти по начина, по който са изразени в книга "Δ" на "Метафизика", и така:

1) материалната причина е "онова, от което предметът се образува като вътрешно налично" ("Физика" В3, 194b25);

2) в друг смисъл това е формата и образа, определянето на същината (*το τι ην ειναι*) на битието, неговите родове, както и частите на определението;

3) ефициентната причина е определена като "от което е първото начало на изменението и покоя", а също и даващия съвет е причина ("Физика" 194b31), бащата е причина на детето, и в по-общ план "действащото спрямо съдеяното";

4) и накрая причина е "това, заради което", както целта на разхождането е здравето. Финалната причина е "достигането до", пълнотата на нещото. В 1013b35, Аристотел говори и за причини, които като определящи целта са между нещото и неговата цел, но не са в смисъла на съпътстващо. Разграничението, което можем да направим между крайната, осъществена цел и "инструментите" и другите като действия е несъществено, въпреки недостатъчната конститутивна оправданост на последните.

В този аспект, Аристотел визира разликата между истинското и привидното блато в "За душата" 3, 433a27, но тук без оглед на тяхното противоположност, но с цел да се покаже, че движението към най-доброто трябва да е желаното "насочване към". Начина, по който Философът говори за понятията отвежда винаги в **многозначност**, въпреки изискването за редукция до четири, в случай с причината, "най-очевидни" смисъла на причина.

Всеки истински отговор на въпроса "Защо?" дава причината, на старогръцки "*αἰτία*", която се превежда традиционно с "cause", а често и с "principle". В преводите на професор Kirwan върху книга Δ, както и на Н. Tredennick, "principle" често се използва за означаване на "*ἀρχή*", без да се спазва необходимото различие между тях, без строгата конотация по отношение на обема на двете понятия. Подобна свобода позволява "оригиналност" (от и на англ. "origin") и различен подход в интерпретациите, тъй като богатството на смисли, внушено от един античен текст не може да има еднозначен референт в езика.

1.1. Действителност и причина. Възможност и движение.

Модалните категории, които обясняват съществуващото в опозицията – релация, възможност (*δύναμις*) – действителност (*ἐνέργεια*) изразяват най-съкровения логос на битието в старогръцката интуиция – способността нещото да придобие форма, да оконтури уникалния си лик. *Ἐνέργεια* носи смисъла на нещо случващо се като дейност, тя е от "*ἔργον*" – "работа", действие, активност, актуалност, налично проявление и

разгръщане на способностите, " възможностите и качествата на нещото" и предлога "ἐν". В този смисъл, потенцията като одействителностяване търси реализация в битийно по-ценната модална категория. Така битието е възвеждане към логос и парадигма, които имат своето основание и "като отделно съществуващи" (Λ5, 1071a8). Ейдосът е действителност единствено като *χωριστός*, самостоятелно съществуващ и мисловно постижим. Материята, от друга страна, винаги е в модуса на възможността, динамичната сила нещото да стане друго, а всъщност да прояви природата си. *Υλη* може да стане ейдос или лишеност от форма, но "действителност е и това, което е от ейдос и материя" (Λ5, 1071a10), *τὸ σύνολον*.

Движението е също промяната от едно нещо към нещо друго, то владее ставането, преминаването от възможност към действителност, но не е *εντελεχεια*, тъй като е незавършеност. "Движението е незавършена действителност на способното за движение тяло" ("Физика" VIII 5, 257b7-8 и "Met."Θ/IX, 6). Ентелехията е вече завършената действителност, докато одействителностяването (*ἐνέργεια*) е в движението, чието задвижващо съвпада с актуалността на самото нещо и "действителността на задвижващо съвпада с актуалността на самото нещо и "действителността на задвижващото не е друга" (XI 9, 1066a29).

В книга "M"10, 1087a17 възможността се разглежда като нещо общо и в този смисъл е възможност за общото и неопределеното, тя е това, което не може да изрази качествен и адекватен на собствената си природа логос. Докато "действителността е нещо определено и е за определеното, тъй като е нещо обособено и е за обособеното" (XI, 10, 1087a19). Актуализацията на едно биващо, което тук е в смисъла на съпътстващо, е особеното, това, което има свой ейдос и завършеност. То е об-особеното, различно от всяко друго съществуващо.

Действителността е като промяна от съществуващо във възможност към съществуващо в пълнота, същност, която е основание и първо вечно и неунищожимо по отношение на контингентното биващо. Това първо движещо е винаги действително в себе си и няма да е "достатъчна някоя друга същност наред с ейдосите, която бихме прибавили, защото ако това начало не задейства, няма да има движение" (Λ6, 1071b17). Неговата природа (но не *φύσις*) не е във възможност, тъй като не би било вечно и така неговата същност е действителността. Неподвижното движещо е мислене на мисленето, така както желаното и мислимото като "първи" по битийно значение, движат без да бъдат движени и в този аспект са най-непосредствено стремеж и подражание на красивото в най-висша степен. В "Λ"7 мисленето е начало и е това, от което започват

“двете категориални линии” едната, от които е мислима сама по себе си “ и от нея на първо място е същността, а от нея – тази, която е проста и е действителност ” (Λ7, 1072b31). Аргументацията на Аристотел следва строга каузална последователност, като търси основанията за цялата област на съществуващото и движенията характерни за нея, в непричиненото вечно движение на първодвигателя. Така най-съвършеното движение, което е движението в кръг, е причинено от неподвижното движещо, следователно неговото битие имплицира с необходимост добро “ и в този смисъл е и начало ” (1072b12). Вечното, първодвижещо е несъставно и обладава самостоятелно съществуване, докато всяко нещо, което има елементи е съставно и може да бъде или да не се осъществи в действителност и да остане вечна възможност. Но за извеждане към битие, което е най-важната онтологическа интуиция за старогръцката философия е необходимо възможността да премине в *ἐνέργεια*, движението да бъде задвижено от действителна причина. “Защото как ще се задвижи всичко това, ако няма нещо в действителност, което да бъде причина? ”(1071b30). Именно бог е като най-висша действителност – осъщественост, изначалната причина за съществуващото.

1.2 Едно и причина

Когато говорим за различните значения и употреби на едно понятие е необходимо да търсим специфичната връзка с други смисли, и така интересът ни се насочва към “едното” (*ἓν*), което в отношение към причината, създава определени възможности за интерпретация. Често в “Метафизика” Аристотел критикува досократическото разбиране за “едното” (984b4, 1000a18), както и платоновото Единно като битиепораждащ принцип редом с неопределената Диада (988a11). В книгата-речник, книга Δ, единното е многозначно обговаряно, свързано със значенията на нещо, което е само по себе си или пък е в смисъла на съпътстващо. Аналогията, която ще правим и с книга 10 (1052b15) не е самоцелна, но се стреми да експлицира други начини на свързване. Разграничението на четирите типа каузалност е “последващо”, както и значенията на едното в “Метафизика”. *Въпросът е не да се търсят особените определения, в които участват като определящи първичните основания, но да са ясни свойствата, които предопределят, както и “че има нещо, което възниква от него като от някаква първична същност”* (1052b15). **Причината е неделимата основа, първото начало и битийно оправдание на всяко биващо.** Тя не е *трансцендентен*, а *иманентен* принцип на нещата с конститутивна употреба по отношение на тяхната непосредствена

действителност като ейдос и лик. В космологически аспект, теорията на Платон възвежда битието от две противоположни (диалектически) причини, без да може да обясни конкретната ситуация на живото, а още по-малко "качествата на обозначаваните неща". В този смисъл *αἰτία* е **спонтанната, директна "дефиниция"**, тя е словото за нещото, както то е и по какъвто начин се проявява именно като такава. Подобно на "едното" положено в няколко значения, "стихията – елемент и причината", както е споменато в обсъждания текст, според Аристотел, трябва да носят същия смисъл.

1.3. Причина и ейдос

В друг план, достоен за изследване е проблема за отношението ейдос – причина. Несъмнено първата асоциация е с условно второто значение за причина в "Δ" 2 относно формалната каузалност, но акцента, който ще поставим тук, търси нови смислови пространства. Според Платон, ейдосите съществуват независимо от подлежащата на промени действителност и сетивните неща участват в тях чрез причастност (*μέθεξις*) и подражание (*μίμησις*). Съществуват и математически същности, които са *τὰ μεταξὺ*, междинни между биващото и ейдосите (987b15). Непреодолимите трудности, които възникват при обяснение на света, който има модела за своето пораждане от нещо отвъд, в една трансценденция, са нерешими по отношение на една непротиворечива онтологически космология. Релацията контингентно битие – ейдоси се изразява най-ясно в B2, 997b7: "Едно от най-необяснимите положения в тази теория е, че съществуват някакви природи освен тези във видимия свят и че те са също като сетивните неща, с тази разлика, че са вечни, докато другите са унищожими." Формалнологически, противоречието тук води до абсурдния, но налагащ се извод, че ейдосите са вечни, самостоятелно съществуващи, но сетивни по същност и отнасяне – към, неща. Ейдосите на платонизма не допринасят за обяснението на нещата, тъй като не са налични в тях, а това, което може да бъде непосредствен причинител – виновник за едно битие е неговата причина (991a14). В хилеморфичен аспект, една материална, неопределена възможност тегне към оформеност, ейдос и действителност. Както вече бе споменато, подобна осъщественост изисква движение, **отиване – към, ставане – от и преминаване – в битийно по – ценно състояние**. Само така, според Аристотел, можем да обясним възникването и унищожаването (като загуба на определена форма), и *ейдосите на Платон трябва да са именно κινητικόν, онзи двигател, който да задвижва съществуващото*. Ако всичко, от друга страна е неподвижно,

подражавайки на ейдоса като парадигма, тогава "цялото изследване за природата би било отречено". (992b10).

"Дълговете" на Аристотел към платонизма, разбира се, се откриват в схващането за ейдоса – парадигма, който е вечен и неунищожим. Битийноконституиращият елемент на *τὸ σύνολον*, неговият ейдос, е поводът за артикулираната вещественост на съществуващото. В този ред на изложение е и казаното в книга Z на "Μεταφυσικα": "Формата не става и не възниква точно така, както не възниква същината. Възниква съставното цяло, което получава името си от нея..."(1033b16-19). Вече можем да положим и разграничението между преходно и неизменно; **подложено на унищожение е съчетанието на форма и материя, но уникалният лик, който прави съществуващото да е това, което е, остава вечно и неунищожимо.** Ако предположим противното на това твърдение, то ейдосът би станал битийно зависим от нещо съществуващо или субстрат, което да го предшества и така стигаме до регрес *ad infinitum*. "От възникващото едно става по природа, друго – чрез изкуството, трето самопроизволно, като всичко възниква вследствие на нещо (*ὑπό τινος*), от нещо (*ἐκ τινος*) и като нещо" (Z7, 1032a13). Впоследствие, Аристотел казва: "ейдос" аз наричам същината на битието (*τὸ τί ἦν εἶναι*) на всяко нещо и неговата първична субстанция" (1032b1), което определя фокалното значение в този текст – ейдосът, не смесен с нищо материално е достойния конституитивен елемент и първа причина за битието на индивида, преди съставното цяло. В 1033b7, ейдосът отново е отъждествен със същината на битието, той не възниква, но е не възникващото условие за пораждането на нещото. Тъй като в "Μεταφυσικα" и особено тук, ейдосът е "каквината" (по-късно лат. *Quidditas*) на нещото, то той го определя като конкретна субстанция, докато идеалните образци – ейдоси на платонизма, бивайки отвъд отделните неща са само ненужна абстракция и удвояване на света (1034a4). Вечните идеи не могат да бъдат субстанции, защото не са нищо конкретно съществуващо, само ейдосът-логос на Аристотел може да бъде причина за битие. Материята като потенция съдържа в себе си основанията за задвижване към възникване и може да е причина за реализацията на о-предел-ено битие и тук (1034a13) Аристотел споменава, че в нея "се съдържа някаква част от вещта". Но, неопределеността може също да не доведе, въпреки задвижването към *Λόγος*, до пълно изразяване на природата и същината на нещото. В този смисъл на материалната причина ѝ е отказан статус на субстанция, проблем подробно обсъден в 10 глава на Z. **Важно е да се покаже**, че "дефиниращото слово", логосът на една вещ, определено от невъзникващия ейдос, ще изрази най-адекватно същината, докато сегментите в смисъла на една сетивновъзприемаща материя в едно съставно биващо, ще са винаги

несвършени и последващи. **По-нататък**, "ако не разбираме кои от частите са в смисъл на материя и кои не са, няма да сме наясно и за дефиниращото слово на вещта" (1036a32). **Накрая**, с оглед на изследването, което търси причините и началата на съществуващото, ще кажем, че последната глава от книга Z разглежда субстанцията като "някакво начало и причина". "Да речем защо тези материали образуват къща? Защото в нея е налице същината на къщата." (1041b5). **Ейдосът като причина за хаотичната материя да е "ето това нещо", е субстанциалната гаранция за устойчиво съществуване.**

1.4. Елементът и причината

По отношение на словото за елемент (στοιχεῖον), понятието за причина е в особена позиция. В трета глава на книга Δ, са представени значенията в смисъла, според които можем да говорим относно елементите на нещата. "Елемент се нарича нещо изначално налично във вещта, от което тя се състои и което не допуска деление по вид на други видове" (1014 a 27). Разбирането спира до иманентния отглас, който текста внушава. В книга Α, когато Аристотел обсъжда ученията на досократиците, се казва, че елементите, които те приемат за начало и причина на съществуващите неща са единствено във вида на материя. Телесното *ἄρχή*-стихия става основание на биващото, губейки само акциденталните си свойства (983b15, 985b10). В книга "Β" (1001b20) се поставя и въпроса за това "защо, след като всички неща произлизат от едни и същи елементи, едни от тях са унищожими, а други – не", поради което е необходимо да се изясни природата на самите елементи, дали са вечни или преходни. В "За небето" **под елемент** се разбира това, на което се разпадат телата, съдържайки се в тях потенциално или актуално (301b16). В една аналогия с модерната физика можем да кажем, че елементите са най-простите, неделими частици, иманентните първоначала на битието, които са ограничени по число, независимо от разликите в мненията на натурфилософите. В друг смисъл, елемент говори за първите доказателства в геометрията, това от което са съставени първите силогизми.

Можем да опитаме да направим и друго важно разграничение между елемент и *ἄρτία* като разгледаме една част от книга XII на "Μεταφυσικά" (1070b20), където приближението – разлика в смисъла на двете понятия е очевидно. "А след като не само вътрешно съществуващите елементи са причини за нещото" (дотук елементът, както сме го положили като иманентен принцип), "но и от външните за него някои ще са причини –

каквато е например движещото – става ясно, че началото и елементът са различни неща: и все пак и двете са причини.” Това на пръв поглед неправомерно, логически, смесване на значенията, не е толкова озадачаващо. Действително, след като говорим за елемента като вътрешно наличен принцип, то пак бихме допуснали външна, практически и в отношение към едно ставане – движение, употреба. Необходимо за излизане от подобна *ἀπορία* ще бъде откритието на такъв модус на съществуване, който допуска елементът също да бъде причина, въпреки по-широкия обем на *αἰτία*. *Τὸ σύνολον* е **един път и една възможност, тъй като** за Аристотел единствено въплътения в материя ейдос – форма и лик може да бъде вътрешно присъщ елемент от битието на нещото. На много други места в “Μεταφυσικά” **елемент е сетивната материя**, която е винаги в потенция, но тук отново бихме изпаднали в противоречие, ако търсим синонимно означаване. Въпреки настояването за неунищожимост на елементите, те никога не могат да дадат битиеопределящата същност на дадено нещо. Такова онтологическо право има само субстанцията, докато неделимите *στοιχεῖα*, както бе споменато, могат да са във възможност, но и в действителност, което ги отличава от недиференцираната *δύναμις* на материалното.

1.5 Причина и знание . γνώσις и ἐπιστήμη

Известно е, че знанието за определено нещо според неговото битие само по себе си е познание за причините, които го обуславят. **Знанието** като *ἐπιστήμη* ще експлицира друга насока в необходимо сравнение със знанието като *γνώσις*. Можем да положим изследването и в посока на това, че “епистемичното” знание изисква известна степен на познание за общото и мъдрият като познаващ, “познава всичко, доколкото е възможно, без обаче да има знание за всяка отделно нещо” (A2, 982a8), 6 (987b1). Истинското предназначение на търсенето на изначален смисъл полага **познанието**, според Аристотел, в биващото като единство на форма и материя, тъй като същността е налична в него. Основателен е тогава упрекът му към идеите на платонизма, които не дават никакво познание за нещата, “след като не са същност на нещата тук: защото, ако бяха, щяха да бъдат в тях.” (A9, 991a13). От друга страна се уточнява, че определенията и началата на едно знание изисква разграничаването им от методите на изследване при друг тип изследване (VI, 1). В този смисъл, е и разликата между науките. Метафизическото значение е най-висше, тъй като предпоставките, началата и определенията, чрез които обосновава, се отнасят до битието като битие и така е

валидно като непротиворечиво и с непреходна валидност знание. *Επιστήμη* откроява съществуващото чрез понятия и доказателства, и в отделните науки то е познание на определен род биващо. Конкретните науки предпоставят същината като саморазбираща се, като даденост, докато философът изследва причините за едно битие да е именно това, което е и така го вижда като съществуващо в неговите основания, без да е само гола привидност и външна *οχήμα*. Към умозрителния тип знание най – самодостатъчно (VI, 1, 1026a18-23) е **теологическото**, което има за предмет свръхсетивната субстанция, бог, както и останалите неподвижни движещи. Неподвижният двигател е съвпадение на **знание и мислене** и “ако мисленето и умът не са различни при нещата, които нямат материя, то те ще са едно и също и мисленето ще съвпада с мисленето” (1075a1). **В бог няма субект и обект на мисленето, неговата природа е един безкраен, свършен познавателен акт на мислещото себе си мислене.**

В книга XIII, в последната глава, Аристотел прави важното разграничение, което положихме в началото, без да успеем да проведем докрай тяхното отношение. Знанието *επιστήμη* и познанието (*τὸ εἰδέναι*) носят смисъла на субординираност, въпреки че е малко пресилено да кажем, че познанието е по-низш тип знание, тъй като е само обща осведоменост и незадълбочено възприемане на нещата, което се отличава повече с утилитарна насоченост. Проблемът за това, че знанието е нещо общо, както се изисква от строгите изисквания за научност, определя двойствената природа на *επιστήμη* като възможно, но и действително знание, една неопределеност, която довежда до умно, мъдро отнасяне към света. Вечният гносеологически стремеж е едно необходимо отнасяне към първите основания на нещата. Знанието е това, което търси и открива детерминизма и насочването – към в битието. Границата – предел на всяка вещь задава мястото ѝ в тоталността на съществуващото, отграничавайки я от всяко друго налично пребиваващо. Извън тази форма – ейдос нещото няма **смисъл**, то се разпада онтологически и “загрозява” свършения *λόγος* на космоса. Така интуицията като умозрително отнасяне към нещата търси онзи онтологически **τέλος** на вещица, който я прави съществуваща като такава, а именно *τὸ τί ἦν εἶναι* като последен край, цел на всяко отделно да изпълни същината си като природа. В този аспект е и определението за граница във философския речник, книга Δ, където едно от значенията на граница е тъкмо това: “субстанцията и същината на битието на всяка една вещь, защото това е граница на познанието, а щом е граница на познанието, е граница и на вещица” (1022a10). Следователно, каузалната конституция на сетивното битие се слива с

познанието на неговата същност и така **онтологията е иманентна гносеология**.

I.6. "Идеите – причина". Конкретното

Космогоничният мит в "Тимей" представя Демиурга, който създава космоса като гледа към вечните парадигми – идеи. В този смисъл, сетивният свят е породен и е несвършено отражение на истинската, умопостижима реалност на непреходните образци. Темата за Аристотеловата критика на създаването на конкретното от нещо отвъд, като трансценденция, е достатъчно обсъждана. Тук е важно да покажем, именно с оглед на нашето изследване за причините и началата, защо идеите на Платон не могат да бъдат принципи на нещата в каузален, а оттук и в онтологически аспект. В книга VII на "Метафизика", се обсъжда тъкмо невъзможността на идеите да създадат нещо конкретно **τόδε τι**, което е иманентен принцип във философията на Аристотел. Според Платон, колкото по-общо е дадено нещо, толкова по-автентично е неговото битие. "Същността обаче е "ето това нещо" (1003a10). Само така, общото може да е причина и същина на битието като *ἡ δ' οὐσία τόδε τι*. Аристотеловата метафизика търси да обоснове онзи конститутивен център на съществуващото, който изчерпва неговите същностни характеристики докрай. Ако допуснем противното и признаем субстанциалността на идеите, тогава бихме отrekli битийните основания на вещите, като единственото валидно биха били техните съпътстващи свойства. Релативизмът на подобна позиция тегне към хаос и безредие (1031b15).

Конкретното (τόδε τι) съдържа в себе си причините за това да бъде "ето това нещо" по отношение на каузалните си условия и нищо извън, не може да бъде начало и идея-образец за създаване на сетивно обусловената действителност. Това, което единствено може да е причина за битие е изразяване на логоса ейдос, същината, която оправдава съставното *τὸ σύνολον*, извежда към съществуване и е иманентен телос. "Следователно е очевидно, че няма никаква необходимост ейдосът да се приема като парадигма..., но е достатъчно създаващото да прави нещата и да е причина за осъществяването на ейдоса в материята." (1043a5). В 14 глава от книга 7, Аристотел продължава обсъждането на невъзможността идеите да бъдат онтологически принципи на съществуващото, след като дискредитира общото *κάθολον* в Платонов смисъл, в предишната глава. Идеята – живо същество като обща и **нумерически не - една**

допуска, бидейки характеристика на множество отделни същности, да бъде извън самата себе си (1039b1). Ако се допусне субстанциалността на идеите, то би се появило присъствие на два противоположни признака едновременно в конкретното нещо, тъй както "живо същество" ще се отнася към едно "двукрако" или "многокрако" като налични в дадена субстанция, а това е невъзможно. **Идеята като обща не може да е *τόδε τι* и отношението към отделното нещо, очевидно не изяснява една същностна предикация, но неизбежно изпада в противоречие (1039b3).** Впоследствие, ако приемем участието или причастността (*μέθεξις*) на идеите към индивидите, бихме изпаднали в регрес *ad infinitum*, тъй като едно нещо да е субстанция, т.е. нещо едно, според VII 12, 1037b27, 1039a3 и 16, 1040b5-10, и да е налична в много други отделни, безкрайни по число, ще означава, че "предметите, чиято субстанция е да са живо същество, ще са, така да се каже, безпределни" (1039b9). Нещо да бъде субстанция, е да се изказва **не** за общото, род или идея, а да обозначава конкретното и така, ако идеята присъства в множество индивиди, и е винаги субект, ще означава, че ще е винаги едно в отделното до безкрайност (1039b12). Аргументите на Аристотел срещу субстанциалността на идеите продължават по отношение на това, че ако "живо същество" е субстанция само на човека, то как нещо отделно, конкретно, ще бъде основание за субстанциалността на другите, които попадат под това дефиниращо слово. "Не е възможно обаче онова, което е идея на дадена ващ, да е субстанция на друга" (1039b13). Ако в индивидите допуснем причастност на идеята като нещо отделено **само-по-себе-си** и по отношение на тяхното битие като субстанция, няма да бъде ясно как самото единство на живите същества ще може да съществува извън идеята и изобщо каква е връзката между тях (1039b16). Платоновите идеи са абстрахирани същности, които достигат онтологическата граница на възможното мислимо и съзерцавано чрез душата сетивно съвършенство. Те са едното, в което пулсира живота на съществуващите отделности (1090a19). Но подобна чувствена изпълненост е неспособна да създаде от себе си едната цел, присъща на живота – да достигне своята *εὐτελεχεια*. Действително съвършенството е самодостатъчно, но то не е в една отвъдна реалност, а е **иманентно вплетено в същност**, която носи основанията в себе си и е "това, чрез което" сама определя съществуването си. Именно поради това, идеалните образци – същности не могат да са битиезадаващ принцип – нито движение – ставане, нито като перманентен стремеж към съвършена осъщественост.

I.7. Истина, заблуждение и причина

Изискването за истинност в древногръцката философия не е единствено логическа необходимост да се намерят последните основания на битието, чиято непротиворечивост е абсолютна. **Аксиомите**, които стоят в началото на всяка една система трябва да гарантират спонтанност на една редица от положения и са **нейна битийна основа**. В книга "Г" на "Метафизика" се формулират законът за непротиворечието и законът за изключеното трето, именно като такива принципи, които с необходимост задават валидност на всяка предпоставка или твърдение, съобразени с техните изисквания. **Дефиниращото слово може да бъде отнесено само към едно нещо, името на което го обозначава като нещо конкретно**. Така например "човек" ще се определя като идентично с битието-човек и е невъзможно да не бъде нещо различно от не-битието-човек не само по име, "а по предмет" (1006b22). Едно от множеството значения на битие го разглежда като истина, а небитието – е респективно заблуждение. В контингентното биващо, отношението се състои в съединяването или разделянето в мисълта на реалното състояние на нещата. Аристотел критикува онези философи, които приемат явяващото се като истина, тъй като, въпреки достоверността на възприятието, сетивните феномени могат да бъдат в различни модуси на проява.

"Спрямо онези неща обаче, които не могат да бъдат други, не се получава така, че веднъж е истина, а веднъж заблуждение, но те винаги са или истина, или заблуждение" (1052b15). Заблуждение при несъставните, прости субстанции е невъзможно, защото те не са във възможност-за-разделяне, но са вечна *ἐνέργεια* и мисленето за тях е винаги истина. "При това истината е в самата мисъл за него" (1052a2).

Философията като θεωρία и познание за причините и началата на съществуващото, е **търсене на истината**. В книга Z на "Метафизика", Аристотел утвърждава действителното единство на каузално обусловеното и истинното и ние "не познаваме истинното, ако не знаем причината за нещата" (993b23). Същността на дадено нещо, изразено тъкмо чрез причината, която го детерминира, го определя като възможно най-истинно. При несетивните природи сами по себе си, съпадението на битие и истина е в най-висша степен с необходимост и е непосредствен израз на тяхната същина (993b30). Това е, както казва и Хайдегер, истината като "нескритост" е винаги "откриване" на фундаменталните условия, предопределящи нещото да е това, което е.

Тя е едното "просветване" и битиен контур на вещта, формата и вътрешноприсъщия смисъл на нещото. **Знанието като съ-знание за причинената структура на битието става археология на истината.**

1.8. Причина и общо

Проблемът за общото (*καθόλου*) във философията на Аристотел се свързва винаги с противоречие, което, надявам се да докажем, е привидно. Едно от определенията за науката философия, я представя като универсално изследване на съществуващото **като** съществуващо, без да се интересува от неговите части (1060b30). Оттук е и разликата между отделните науки и теологиката, която има за предмет най-първите и най-висши начала на битието. Но това не я ли ограничава, все пак, до определена област и начин на съществуване дори и да е свръхсетивно? В този смисъл, необходимо е да разгледаме какво Аристотел има предвид, в определянето на нещо като общо и дали това е абстрактна всеобщност без отношение към конкретното.

Още в книга А на "Метафизика" Аристотел полага мъдростта като знание за общото, което е най-трудно за изследване и познаване (982a23). **Нашето познание** се отнася до същината на нещата, доколкото открива в тях нещо самотъждествено и едно, което е общо за тях. От друга страна, в един смисъл то е общо, тъй като е знание за общи понятия, но само доколкото е във възможност и е в модуса на неопределеността (1089a 16). Само потенциата (*δύναμις*) може да е общото, докато действителността (*ἐνέργεια*) е винаги нещо определено (1087a20). Обсъждайки идеите на платонизма като общи, като обобщени парадигми на сетивното, Аристотел търси да покаже, че именно тяхната положеност като отделни, не може да ги познае като същност на битието. Това е така, защото общото не може да е същност, а такава е само конкретното и обособеното. Ако допуснем, че началата и елементите на съществуващото са общи, то същностите, които ще определят също ще бъдат общи, но "елементът и началото са първи по отношение на това, на което са елемент и начало (1087a4). **Така общото, а то несъмнено съществува, не е в една абстрахирана реалност отвъд биващото, но е познаваемо в конкретното, без да е необходимо да има идея наред със същностите, които да определя** (1086a30,b10). "Същността не е общо понятие, по-скоро е нещо обособено и отделно съществуващо"(1060b24).

В книга 7 на "Метафизика" **проблемът за общото е разгледан по отношение** на субстанцията и дали самото общо може да има претенцията да е субстанциално основание на нещата. **Субстанцията – същина на едно конкретно е в смисъла на обособено определяща, тъкмо това нещо,** докато общото не може никога да е *τὸβῆ τι*, нито като основа на едно множество от предмети, нито като начало на отделната вещь (1038b15). Общото винаги **се изказва за някакъв субект**, то е предикат за индивидите и видовете, докато в определението на субстанцията се изисква тя **да** е такова нещо, което не се изказва за никой субект (1038b17). Ако все пак общото може да бъде същина на битието тогава, и би имало определение за него, то неговите части биха били отделни моменти на самото общо. Следователно, собствените признаци на общото ще бъдат субстанции също, и така до безкрайност (1038b23). Не бихме могли да допуснем, че например, качеството може да е субстанция на нещото, защото тогава то би го предшествовало. Оттук, определението чрез качество става не в смисъла на съпътстващо, а същина на нещата. Но това е невъзможно, тъй като, според "Категории", субстанцията е с **фокално** значение и всички останали категории се изказват по аналогия с нея, а така като предшестващи я, биха били първи логически, по възникване и по време. Качествата са винаги качества на дадена конкретна субстанция и нещо едно, и **следователно** нямат самостоятелно съществуване (1038b29). След това, ако общото е субстанция, то "в Сократ, който е субстанция ще е дадена още една субстанция, тъй че една субстанция ще е две субстанции" (1038b30), а същината на дадено нещо е винаги една. Изразът *τὸ τί ἦν εἶναι*, с който Аристотел обозначава субстанцията – същина на нещото, ако бъде нещо общо, не би се отнасяла към конкретния човек, поради което дефиниращото слово за него не би било негово определение като "ето това нещо" (1038b33). Ейдосът винаги се изказва за него обособено, докато общото като род, ирелевантен на ставащото битие, не може да е негова причина и същност. Субстанцията е самосъща реалност, която не се нуждае от нещо друго, което да причинява нейното битие, и затова един абстрактен род, който обединява живите същества изобщо не би бил определящ, тъй като същината е самодостатъчна (1038b34). Когато впоследствие, Аристотел доказва несъстоятелността на идеята за общото, той изхожда от позицията, че същината е осъщественост и не допуска **две** субстанции да са "налице в нея като осъщественост, защото две неща, които са в осъщественост **по този начин**, не са едно в осъщественост" (1039a5). Концепцията за общото като субстанция не би могла да защити правомерността си по отношение на едно определение за нещото, тъй като не следва да обясни, че **има дефиниращо слово** за единството на форма и материя,

възможност и действителност. Поради това, бихме стигнали до противоречивия извод, че не можем да имаме определение за субстанция, и всяко познание за същността на нещото става невъзможно. Преекспонираната теза, че можем да мислим *καθόλου* като всеобщност, която внушава откъснатост от единичното, не разкрива вложения от Аристотел смисъл в това понятие. **Общото е винаги дадено в конкретното и се познава в него.** В този аспект, в книга Δ 26, цялото е някакво общо, което се предицира за всяко отделно биващо. Единството тук е "каквото е всяко от обгръщащите неща, а не отделен клас надсетивни същности (1023b30). В друг смисъл, родът също не може да бъде общо, тъй като съдържа в себе си "частите" на вида, които от своя страна, конституират неговото определение (1013b19, 25). В началото на книга 8, Аристотел резюмира казаното в VII 15, 1040b20-30, според което родът не може да е субстанция повече и по-скоро от ейдоса, а общото от единичните неща (1042a15). Във Въведението на Порфирий към "Категории" се уточнява, че родът е "съвкупността от предмети, които по определен начин се отнасят към нещо едно и един към друг" (1.3, 19), и това собствено е смисълът на Аристотеловата концепция, която разбира **всяко общо и всеки род като израз и същина на нещо конкретно.** Затова, впоследствие, когато споменава съпътстващите признаци (*συμβεβηκός*), Аристотел ще каже, че те "се изказват по един общ начин и не характеризират именно конкретния предмет" (2.1, 20). В теологическата книга Λ, Аристотел разглежда възможността някои от причините да са общи, въпреки изказаната почти навсякъде теза, че нещото е винаги нещо конкретно и то винаги има своята непосредствена каузална определеност. Най-първите начала на конкретното "не съществуват като общи причини" (1071a20), но са действителната същност на единичното като съставното от **материя и форма, "това, чрез което" и иманентен телос.**

1.9. Противоположности и причини

На едно единствено място в "Метафизика", Аристотел казва експлицитно, че нищо от противоположностите не може да бъде причина "в основен смисъл" (1087b4). Във философията преди Аристотел и особено при питагорейците, противоположностите, групирани по двойки са начала на битието, така както и Платон допуска Единното и неопределената Диада да бъдат принципи на съществуващото (1004b32). В книга Δ10 понятието **противостоящо** (*ἀντικείμενον*) има в едно от основните си значения смисъла на **противоположно** (*ἐναντίον*). "Противоположни" се наричат:

- 1) онези от различаващите се по род, свойства, които не могат да присъстват едновременно в един и същи предмет;
- 2) най-много различаващите се между нещата, принадлежащи към един и същи род (1055a8);
- 3) най-много различаващите се измежду нещата, приемани от един и същ предмет;
- 4) най-много различаващите се измежду нещата, отнасящи се към една и съща способност;
- 5) нещата, различията между които са най-големи или изобщо, или по род, или по вид. (1018a26-33)

Дали противоположностите могат да бъдат предмет на една наука е проблем, разгледан в Гама 2, 1004a1-30, където на единното е противопоставено множественото, а отрицанието и лишеността са другото на единството. **Противоположностите са откритото различие спрямо едно първо и те биха били само отрицателни съпътстващи свойства, ако не се изказваха за нещо едно.** Така *τὰ ἐναντία*, са предмет на разглеждане на една наука, "която е една по род"(1003b35). Разграничението, което се прави тук е с оглед на изказаното в началото на книга "Г", твърдение за философията, като наука за битието като битие, а следователно и това, което му е присъщо като такова (1005a15). В книга X4, 1055a17-35 Аристотел полага противоположностите като съвършеното различие между нещата в пределите на съществуващите определения за тях. *Τέλος* – ът на същностите е обхванат от крайните термини, които изчерпват всяка една тоталност.

Противоречието (*ἄντιφασίς*) не допуска междинно положение (1056a15) между нещата и не изчерпва смисъла на лишеността, тъй като не извежда смисъла на промяна. Но в значенията на противоположността се включва възможността за ставане, **промяна** (*μεταβολή*), тъй едното от противоположените твърдения е винаги лишеност, която изисква някакво **подлежащо** наличие на ейдос – форма или материя (1056b3). Ако между членовете на един род няма отношения като субектът, за който се изказват, да е едно общо подлежащо, то бихме допуснали промяна винаги по съпътствие, а не между средните термини и противоположните твърдения. Всичко принадлежащо, като модус на средното, в рамките на един род, се извежда и има основанийето си в първата двойка противоположности, (1057b12), които са несъставни. Оттук, смисълът отива в първата двойка противоположности като най-крайната мяра за нещата, в значението на *ἄρχή* - полагането на съществуващите в една тоталност. Подобна позиция предполага ейдосът да е общото между две неща в един род, докато видовата разлика запазва

специфичната идентичност на същностите, и в този аспект е "някакво противопологане" (1058a16). В 1058b1 Аристотел разглежда същностното противопологане, което е логосът на нещото като формата – същина, ликът на неопределената материя. В съставното цяло ейдосът е съвършената разлика, разкриваща се между нещата, вещта да е "ето това" в единство с материално безликото (1058b10-15). Материята (*ύλη*), от своя страна, определя способността нещото от възможно да премине в действителност, да изрази своя естествен облик и природа. Повечето философи преди Аристотел грешат, когато извеждат всичко от две крайни противоположности, **тъй като много повече възникването се дължи на общата подлежаща материя при същностите, подложени на създаване и унищожение** (1075b23). Идеята за противоположностите като принципи на съществуващото е ирелевантна на тяхната природа; те не могат да бъдат начало на нещата като конституция и каузалност, тъй като **не** са независимо битие, следователно са причинени условия, които имат нужда от подлежащо и "никоя от тях (противоположностите) не съществува сама" (1087b2).

I.10. Числа и математически обекти

Питагорейската школа разглежда числата и математическите обекти като начала и причини на съществуващото, както свидетелстват запазени антични свидетелства. Платон взаимства идеята за тези обекти, които в неговата онтология са същности чрез причастност, и са *τὰ μεταξύ*, в особената позиция на вечни, несетивни природи, които правят възможни нещата и отношенията между тях. "Как да се приеме, че числото и неговите свойства са причина за нещата, които са и са ставали преди, и стават и сега на небето, след като няма никакво друго число, освен това, от което е съставен светът?" (990a20) "Сетивните" числа като съотношение в нещата и между обектите в космоса, според Платон, съвпадат с мислимите, които са техен идеален образец. Тогава би било възможно, мислимите числа да са една естествена каузалност по отношение на биващото като конкретно. Но според Аристотел, числата не биха могли и да бъдат ейдоси на нещата, тъй като отделното *τόδε τι* е съотношение от различни подлежащи, чиято форма също ще бъде някакво число изградено от тях (992b23). Докато за Платон и неговите последователи, нещо свръхсетивно и божествено като числата, не може да има части и е неделимо и тогава не е ясно как по отношение на съставното число, ще може да бъде израз на неговия ейдос. Пораждането на числата се приписва на неопределената Диада и Едното, които са първопринципи без създаването на първите

десет (988a1, 1081b18-19) притежавачи свои ейдоси. Ако действително числата са идеални образци, без в самата си природа да съдържат нещо крайно, то как би могло едно безкрайно да е причина за четното и нечетното, след като е безразлично към каквито и да е противоположности. "Пораждането на числата винаги е пораждане или на четно, или на нечетно." (1084a4) И още, как би се осъществило едно пораждане на числата, след като те се образуват чрез прибавяне и винаги допускат удвояване, докато първопричината трябва да е проста и несъставна. Ако се опитаме да систематизираме възгледите, които приемат числата за нещо отделно и съществуващо като основание на съществуващото, разграничението на употребата на понятието за число, ще се изрази в няколко смисъла. Аристотеловото диалогично отношение към теориите на някои философи отива в многозначност и чрез отделни части от "Метафизика", ще се опитаме да изградим определящото единство на значенията.

I.10.1. "Математическото число"

"Математическото число" (1075b38) е първо и начало на битието, според Спевсип, но всъщност то е несъвършено, след като е последващо по същност спрямо сетивните величини, които го обуславят (1077a17). В 6 гл. на XIII книга, едно от определенията представя математическото число като последователно и прибавимо към кое да е друго, "затова то се брои така: след едното е две, което е прибавяне на нова единица към предишната..." (1080a35). При Платон, математическото число съществува заедно с неизменните идеи и сетивните неща, без да е тяхна непосредствена същност като иманентен принцип, докато за питагорейците, от него са възможни тъкмо природите, които подлежат на възникване и унищожение. Въпреки тази тяхна позиция, числата, за които говорят, не биха могли да бъдат математически, тъй като абстрактната им, обща природа не може да обоснове пространствените измерения между нещата, нито протяжността им. "Те обаче наричат съществуващите "числа или поне изказват математически твърдения относно телата, като че ли телата се пораждат от онези числа" (1083b13). Правилно е, и според Аристотел, да се отдели математическото число от ейдетичното, без да се маргинализира разликата между тях, или единия вид да се приеме за несъществуващ. Философите, които приемат за начало на битието математическото число не обосновават претенцията му да бъде причина, а го разглеждат единствено като отделимо. Но каква полза би имало от причина, която не обяснява нещото, което детерминира и това, което го прави именно "това нещо".

1.10.2 "Ейдетическото число"

Ейдетическото число полага формата-парадигма като причина на съществуващото, разграничавайки смисълът, който носи една идеална същност, от възможността за отношение към сетивноизразими величини и отношения. И математическото и ейдетичното число са породени от първопринципите – Единното и Диадата, и така те не би трябвало да се различават (1086a10). Както бе споменато, Платон отхвърля отъждествяването им, тъй като биващото не би могло да бъде съставено от числа, които са идентични с природата му.

Тъй като за Аристотел **числата са монадични, съставни**, тезата за т.нар. "идеални числа" (*αυτοὶ οἱ ἀριθμοί*) не обяснява отношенията между техните елементи и как те биха се отнесли като части на нещо конкретно.

Числото като *χωριστὸς ἀριθμός* с необходимост изисква да бъде начало и причина на битието, **но една каузалност винаги пита за основанията в самото нещо, а не в абстракцията на отделно съществуващи същности**: "Защото когато някой мисли "едното" в диадата и изобщо в числото, дали мисли за самосъществуващото едно или за друго "едно"? (1085a30). В този смисъл, **първо число като причина не може да има**, доколкото всяко причинено е **последващо** и няма конститутивна стойност. Ейдосите като самосъществуващи числа (*ὁ αὐτὸς ἀριθμός*) не могат да бъдат релевантни по отношение на безкрайното множество на видовете живи същества и ако това е така, ще допуснем "смесване" между абсолютно различни родове (1084a20-25), което е противоречиво и не отчита никаква строга разлика между нещо само по себе си и значението като съпътстващо. Дори ейдосите и числата да съществуват, те никога не могат да бъдат извеждащото към битие, защото нямат причината на движението в себе си. Оттук би следвало абсурдното следствие, **че всичко е една безкрайна възможност, но битието е винаги и само действителност – ентелехия** (1075a30). "Винаги числото, каквото и да е, е число на нещо..." (1092b19) и не би могло да е ейдос-същина.

1.11. Причина и съдба

Съдбата като причина е въпрос, обсъден в книга XI на "Метафизика" 1065a30, в необходимата връзка с понятията необходимост (*ἀνάγκη*), целесъобразност (*τὸ τοῦ ἔνεκα*) и случайност (*τύχη*). Каузалното действие почти винаги се свързва с една неотвратима участ и предопределеност и често носи смисъла за несвободност на отношението като контрол на един субект към целокупното съществуващо. От друга страна, както бе показано, познанието на причините на дадено нещо утвърждава битието му като точно това конкретно. Така свободата се определя **в** и **от** неговата уникална природа (*φύσις*) и същина (*τὸ τί ἦν εἶναι*) и не може да бъде разбрана като външна принуда, на една същност, която се опитва да отклони естественото ставане на нещата. Аристотеловото философстване за необходимостта се изтръгва от мита, за да чуе хармоничния порядък на логоса. Платон, в десета книга на "Държавата", говори за богинята Анаanke, която управлява съдбата на хората. В Δ5, 1015a20 се изброяват различните значения на *ἀνάγκη*, които са освободени от митологични персонификации, но търсят един закон – логос, изразяващ иманентния смисъл на биващото. **Аνάγκη на Аристотел е вътрешноприсъщото единство на света.** Първото значение на необходимостта изненадва с това, че тя е обозначена с *συναίτιον*, съпътстваща причина без наличието, на която съществуването става невъзможно (1015a23). Не бива това определение да омаловажава присъствието на необходимостта като условие за детерминираното битие на конкретното, тъй като тя не е *κατὰ συμβεβηκός*, но е силата-срещу, естествено движение или собствено решение (1015a30). "Освен това ние казваме, че което не може да е иначе, с необходимост е такова." И въпреки това благото нещо да се служи по точно определен начин е някаква необходимост (1015b5). С аподиктична валидност са и началата на силогизмите, без които е невъзможно, каквото и да е доказателство (1015b7-8). В книга Λ, първодвигателят е разбран в смисъла на необходимата причина и начало, като се споменават, накратко и основните значения на необходимостта (1072b12), дадени в книга Δ.

Целесъобразността в една природа изразява нейната съвършена осъщественост. Тя е най-съкровения глас – слово на битието и една неизбежна необходимост не може да е онтологически принцип на съществуващото, а само състояние – принуда – редом с причините, които са единството на вещта. **Случайността (*τύχη*)** е хазартното попадение, произволното случване без отношение към една каузална редица от условия. За Аристотел, двойката необходимост –

случайност ще бъде валидизирана единствено като състояние на нещата **като съпътстващо**, което не е свързано с формата и природата на нещата, а е някак, тяхно временно съ-битие. В 1065a30, съдбата се разглежда като налична, "когато някое от тези неща стане по случайност", и тук, дори, се привижда отъждествяването на тези понятия. "А съдбата е случайна причина при тези неща, които стават преднамерено и с някаква цел" (1065a33); тя е неопределеното, безкрайно (*ἄπειρον*) възможното и не може да е причина за нищо. Безликата орис е **съд-бата** като наиндивидуалното, ирационалната власт на закона, който е безотносителен към лично човешкото. Отсъждането е субектно, не субективно, изразената обща воля на абстрактно вменената личност. И все пак, подчинението следва природата на нещото, то е ставане на собствения логос, а не реализация на предопределение, което е външно.

I.12. Красивото и причината

В книга М на "Метафизика" Аристотел казва, че математиците приписват каузалност на красивото, след като го свързват с определен порядък и съразмерност. Подобна идея откриваме и в Платоновия "Филеб", където Сократ се опитва да направи разграничение между чистите и смесените удоволствия, които получаваме от нещата (50e-52 b). Сред обектите на чистите наслади са тези, които притежават красотата като иманентен принцип – простите, изчистени геометрични форми, непримесените цветове и изчистените музикални тонове. При разглеждането на Благото, негови определящи характеристики стават Красотата, Истината и Мярката, и така първото, въпреки че не конституира свой собствен отделен вид като самосъществуваща същност, все пак е модус и форма на висшето битие. "И тъй сега виждаме, че Благото е намерило убежище при Красотата, защото според мен мярката и пропорцията винаги възлизат към красотата и добродетел" (64e). Анализът във "Филеб" търси устойчивостта на опита за красивото чрез свързването на чистото удоволствие с вътрешноприсъщия принцип, които да са непреходен лик на съвършеното и прекрасно битие. Случайно позоваване в "За поетическото изкуство" (VII) търси красивото (*τὸ καλόν*) като величина (обозрима) и подреденост, мяра, която е определено начало и край като завършеност.

В метафизическата концепция на **Плотин** душата е онзи принцип, който вечно се стреми към красота, която е духовна сила, оживотворяваща действителността. Виталността и задвижващата ѝ природа не могат да сведат същността на прекрасното единствено до формално обективното, безкористно съзерцание. Красотата излъчва симетрия, но не е

обобщена съразмерност сама по себе си и не би могла да е само в една част, но е изразима в цялото (Енеади, VI, VII, 22). Красивото се преживява като чисто, неопределено притежание, което е невъзможно и неподатливо на концептуализация и възприемане само чрез интуиция и вкус. За Плотин красотата също е способност за създаване на особен вид удоволствие, съзерцавайки обекти с прости форми и структури, ред и симетрия. Така както и в "Метафизика" – "най-важните видове красиво са редът (*τάξις*), съразмерността (*συμμετρία*) и определеността (*ὀρισμένον*)..." (1078a35,b1), и в някакъв смисъл са причина, тъй като са ясни, отчетливи принципи, както в сетивните неща, така и в неподвижните същности.

II.

"Причината като причина за ..."

II.1. Един от основните философски проблеми търси разграничение между началата на унищожимите неща и причините за съществуването на вечните същности. Философите преди Аристотел, са допуснали възможността за наличието на едно или повече по вид каузално действие, безотносително към сетивността или непреходността на собствената природа, така както и по отношение на нещата, които причинява. За Платон, вечните идеи са образци – парадигми за преходното биващо. Ако началото е едно, как би обяснило различните причини при конкретно съществуващото, които го обуславят, защото очевидно едно нещо дължи битието си на отделни по вид *'αἰτίαι*. Дори Емпедокъл, въпреки последователността на теорията си, не може да обясни причината за промяната, "ако не смятаме твърдението, че така било естествено" (1000b14). Той не търси причината за това, кое причинява унищожимите неща и кое, вечните, но всичко е сетивно, с изключение на първичните елементи. И оттук, дали подлежащата основа на причината и причиненото от нея, трябва да е една или да е различна. Защото, ако причината е самосъществуващо и битие на всички неща и отрича своето друго - **не-битието**, би следвало да обясни възникващото с неговите пространствени характеристики, величина и число, а това е невъзможно. Изглежда, че абстрактното понятие за тоталността на съществуващото не довежда до разбиране въпроса за действителните причини на битието и отрича движенията като възможност за промяна, осъществяване и достигане до съвършенство като естествен край на вещта. Ако ейдосите, като вечни, биха били причина за сетивните неща, то трябва да се откажем да изследваме всички останали естествени модуси на съществуване, тъй като **истинското знание е само за същността**, а тя, според Платон е в неизменното битие на идеите. Науките, следователно, трябва да имат за обект именно вечното и участието на нещата в него ще бъде не по съпътствие, а във всеки ейдос съвършено, без да се изказва за някакво подлежащо. И все пак, нещото да е двойно не изисква с необходимост причастност към двойното **само-по себе-си**, тъй като "вечното е присъщо на двойното само като съпътстващо свойство" (990b35). Ако следваме концепцията за спонтанната каузалност на вечното спрямо контингентно съществуващото, с логическа необходимост трябва да разглеждаме всяко едно конкретно като непреходно и всеки ейдос за сетивна природа, което е противоречие. С това най-малко Аристотел иска да утвърди наличието и валидността единствено на унищожимите природи, напротив, ако

не би имало нищо вечно, ще допуснем безкраен регрес или възникване и разрушение от безкрайното и нищото (999b5). Вечните и първи причини на битието не трябва да се търсят в отвъдни, свръхсетивни светове, но познанието за тях трябва да определя нещото като обособено и същност. **Същността е иманентна, а не трансцендентна характеристика и е същност като такава само в нещото, чиято същност е.** В книга "Л" на "Метафизика", Аристотел започва с изследване на разграничението на видовете същност, едната, от които е сетивна и се дели на вечна и преходна, другата е неподвижна, в която Платон също вижда разделяне, а впоследствие ще бъде търсена и вечната същност на неподвижното движещо, което е причина за всяко едно, независимо от неговия модус на съществуване. "Щом като има три същности и две от тях са природните, а една е неподвижната: трябва да поговорим за нея и първото, което трябва да се каже, е че е необходимо да има някаква вечна и неподвижна същност" (1071b9). Сред видовете движение най-съвършеното е движението в кръг, което е вечно, а такова е и първото небе, което е непосредствено задвижвано от абсолютната действителност на бога. Във висша степен първодвигателят е вечна осъщественост и неговия живот е прекрасен, като същевременно е и обект на желание и стремеж към съвършенство, постигано чрез най-приятното, размисъла. В книга А (993b29) и К (1064b34-36) Аристотел използва израза *τὸ αἰεὶ ὄν*, когато говори за необходимостта от вечното битие. То е винаги най-истинното, първо биващо и именно в този смисъл, така както са най-истинни начала на доказателствата, е причина за вечните неща, "а те са причина за битието на останалите" (993b32). Мислещото самото себе си мислене е вечността (*αἰών*), която е в себе си самодостатъчна, за един безкраен период.

II.2. Без да разглеждаме в подробности проблема за движението в старогръцката философия, ще се опитаме да поставим един интересен акцент на друго място. В книга АЗ, Аристотел посочва причината за движението като това, откъдето то започва и, е *ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως* (983b31). Ейдосите на платонизма са неподвижни и не биха могли да бъдат онзи онтологически център, който да произведе движение и промяна, да бъде начало и причина на развитието и изменението – към. Дали *τὸ κινουῦν αἴτιον* съвпада със смисъла на израза, за това, откъдето започва движението, представен по-скоро инструментално, повече отколкото с някаква битийна натовареност. Имаме ли основание за тяхното разграничение? Този въпрос потвърждава схващането за Аристотеловия тип философстване, който експлицира нещата в многозначност, детайлизира всяка проява и намира значението и същността в

естественя топос на отделното, в тоталността на съществуващото. Когато разграничава задвижващата причина от действията на останалите, Аристотел, като че ли държи да определи нейната най-непосредствена същина – въздействие – да е едновременно съвпадение на нещо сигурно, каквото е началото и именно от него да започне, да произлезе движението – в – осъществяване. И така “задачата на мъдростта е да търси причината за видимите неща: но се оказва, че ние сякаш сме изоставили този въпрос, щом не казваме нищо за причината, “откъдето” е началото на промяната”. (992b26).

II.3. Друг аспект от каузалността по отношение на нещо друго, е причиняването на множеството и двойното. Когато един монист, ще си позволим да наречем Аристотел така, говори за многото (*πολύ*), той винаги държи да изчисти идеята за първите основания на битието, от това да се допуснат множество начала, които да го определят. Полемиката с платонистите, питагорейците и други философи е добре известна и в най-важния си аспект засяга именно противоречивостта на следствията, ако допуснем наличието на множество причини. Важно е, тук, да открием един друг проблем, който е основен, с оглед на едно различно, метафизично запитване относно съществуващото, и то е, че, “не беше достатъчно да се пита “как има много същност и качества”, но и също така “как съществуващите са много като начини на съществуване” (1089b22). Тъкмо **начините** на съществуване се обясняват от присъствието на различните причини, които обуславят отделното битие, а не множеството идеални абстракции, които няма как да участват в него като реални конституенти. В друг аспект, причината за множеството може да бъде материята и както причините могат да бъдат различни така и “материите са различни” (1071b1). Диадата, също, е онзи битиен принцип, който внася количествени определености, причина е за двойността и нещата да са много. **Двойното** (*διπλάσιον*) е измерение на едно нещо като породено от, в платонистката онтология, женския, неопределен принцип. **Диадата** (*δυάς*) е понятие, което е натоварено с характеристики, които собствено нямат отношение към едно научно схващане за началата и в този план съдържа една преекспонирана сетивност и вещественост. И още, как може да е онтологически първа, редом с Единното, след като е отношения между две неща, и тъй като създава двойното, то би било релация по необходимост, а не по съпътствие.

II.4. Причината за пораждането (*γένεσις*) се свързва почти винаги с ефициентната каузалност (996b24). Преди Аристотел тя е търсена в сетивнодадено

ἄρχῆς, чиято динамика и живот създава действителността и обяснява вечността на създанието. Но, от друга страна, ако допуснем, че началото е движещо се първобитие, то ще бъде подложено на някакво възникване или промяна, а същността му не позволява подобна визия. Следователно, едното трябва да е неподвижно (т.е. вечно) и неунищожимо, "и то не само по отношение на собственото си пораждање и унищожение (това е древно твърдение), но и по отношение на всяка друга промяна" (984a31). Проблематичността на подобна позиция, се състои в невъзможността да се определи естествената природа на движението, иманентно на всяко сетивно обусловено битие, ако приемем, че неговото първоначало е неподвижно. Необходимо е условието за пораждање и промяна да е неподвижно движещо, тъй като запазва същността си на вечно битие, но е и начало на всяко биващо. "Ако обаче няма нищо вечно, тогава не може да има и пораждање, защото е необходимо да има нещо, което възниква, и такова, от което то да възниква, като крайното в тази редица ще бъде непородено..." (999b5). Пораждането **винаги** е свързано с идеята за една гранична ситуация и **почти винаги** с телеологична каузалност. Всяко възникнало битие живее своя край, но не е задължително той да съвпада с естественото му място и природа; така невинаги ейдоса осъществява формата в пълнота. Според Аристотел, възникването и унищожението се случват като промени при противоречие, следователно не могат да бъдат подлежащи за някакво движение, но са причина за промяна само от неподлежащо към подлежащо и от подлежащо към неподлежащо. Докато действително движение и случване на нещо става, когато има промяна между две подлежащи, и тогава можем да говорим, че от нещо се преминава към друго определено. Самата промяна е винаги в модуса на "между" две определености, но когато отнесем движението между две противоречиви положения, тогава подобна яснота (за ума), остава неуточнена. Смисълът на *γένεσις* бе изведен в два плана на интерпретация – по отношение на сетивните неща, подложени на възникване и промяна и първодвигателят като начало на всяко пораждање. Моментите в една конкретно биващо като условие за неговото създаване и траене са налични в самата природа, която допуска това. Но е невъзможно да има пораждање на пораждането и така до безкрайност, затова приемаме, с всеобща задължителност, че трябва да има първо-причина за пораждането, като непротиворечива и вечна и е това, което определя всяко осъществяване. Всички по-късни (*ὑστεροι*) случващи се, пребивават като предишно (*πρότερον*) и следващо, но в един времеви обусловен причинен ред; така е и с потенцијата и действителността. Но за неподвижното движещо не можем да кажем единствено, че е първо, от което става спонтанността на

създаването. То е причина и не е друго в природата си, тъй като "не е възможно и началото да е начало, защото то по същност ще е и нещо друго" (1087a35).

II.5. Сетивно даденото (*αἰσθητόν*) съдържа изначално определянето на същността си от нещо друго. Началата на *φυσιόλογοι* са абстрахирана сетивност, която не се изтръгва от стихията на конкретното и не може да бъде непородена, и в същото време обуславяща причина за ставащото. Сетивното винаги насочва към него отвъд себе си, тъй като за да може да види и разбере собствените си основания, но не като трансцендентни. Аристотеловата философия не е безкрайно изследване на сетивните неща, за да търси специфичния им битиен топос, но е умно про-мисляне на тяхното съществуване като логос, *φύσις* и осъщественост. Най-достоверното знание за отделните неща е усещането, но вникването "зад" явлението отвежда истинното познание до мислимо възможното. В "Категории" сетивните неща са първи същности, но в "трактата за *οὐσία*", същността е понятие с **централно** значение и всичко останало се изказва спрямо нея **по аналогия**. Без да се спирам обстойно за концепцията за същината – субстанция в "Метафизика", ще се опитам да разгледам в какъв смисъл, именно тук, *αἰσθητόν* може да е някаква същност. Очевидно отношенията, величините и всички други изменения не могат да бъдат същност, тъй като не са самобитни и нямат самостоятелно съществуване извън нещото, което определят. Нито едно от тях не е отделното, но заедно го представят в битието му като съпътстващо. Въпреки че е обусловено, все пак телесното единство остава същност като нещо, което претърпява изменения, но от друга страна е сложна природа, докато същността е неделима, проста, несъставна. Отделимостта на някои най-общи измерения като мислими не ги полага като същности в по-голяма степен от конкретните неща, тъй като "по-съвършената" им природа не може да се отнася до нищо друго, освен пак до сетивно даденото. Трудността на изследването се състои в това дали да признаем обособените неща като същности или ще търсим нещо различно от тях, което да ги детерминира. *Засега ще кажем, че не е възможно отделно съществуващите неща да бъдат истинска същина по отношение на себе си и като предизиране за нещо друго.* На достатъчно много места в "Метафизика" Аристотел говори за сетивните същности, дори в началото на XII книга, когато класифицира същностите, "първата" е сетивна и "тя е тази, от която е необходимо да се извлекат елементите, били те един или много" (1069b30). Проблемът тук, който привидно извежда в противоречие, е не в това дали сетивното може да е същност, но ако е такава, то къде е мястото ѝ и какво е характерно за нея в битийната тоталност. По

отношение на съществуващото, както и към принципите, които го определят, смисълът е многозначен. Аристотел обговаря именно подобно многосмислие. Тогава, **да**, сетивното трябва да е същност, необходима част от цялото, защото иначе няма да можем да изразим и опишем уникалния лик на космоса като телесно-ноетичен логос. **От друга страна, сетивно дадените природи са обект на изследване на "Физика", докато в метафизически аспект, причината за сетивните неща е положена в същност, която е самодостатъчна и вечна действителност.** Между отделните видове същности не може да има общо начало, но първопричината е това, от което започва всичко и е своеобразна ефициентна каузалност по отношение на сетивното битие. *"Вечността" на унищожимите неща се гарантира единствено от движението като ставане – незавършеност, а създаването и разграничаването им като един от видовете съществуване е в надсетивна природа, която "наред с тези неща причина е и това", което като първо от всички неща движи всичко" (1070b35).*

II.6. За Аристотеловата метафизика е много важно разграничението между нещата, които са **благодарение на себе си и в състояние на съпътстващо (συμπεφυκός),** тъй като по този начин се полагат битийни различия между истинното съществуващо и привидното състояние на едно биващо. В книга Г на "Метафизика", **съпътстващо** означава "предикат на някакъв субект" (1007a35), следователно никога не може да изрази истинската същност на дадено нещо и обуславя противопоставянето акцидентално свойство – субстанция. Характеристиките като съпътствие на едно конкретно нещо позволяват регрес *"ad infinitum"*, тъй като между тях няма нещо първо, което да ги обуславя, или от друга страна да могат да бъдат причина едно на друго. Освен това, свойствата, които могат да се предцират за един субект са безкрайно много и така никога не могат да бъдат дефиниращо слово за нещо едно. Когато в книга Δ2 (1013b35) Аристотел говори за многозначността на понятието причина, изтъква, че можем да говорим за причини в смисъла на съпътстващо, неговите родове, както и по отношение на модуса на възможността. В последния случай, бихме имали предвид неопределеността на материалното начало (1027a14-15). Последната глава от книгата-речник, разглежда съпътстващото самостоятелно, докато в книга шеста е представено битието в смисъла на съпътстващо, а в трета глава се обсъжда природата и възникването му. Създаването на дадено нещо е безотносително към свойствата, което би могло да има, не с необходимост, но случайно, така както и изкуството на създаващия не твори тези характеристики именно **като творец.** Те възникват не обусловено от

някаква конкретна причина и биха могли да бъдат определени съждения за вкус или просто да изразяват субективно мнение без аподиктична задължителност. **Съпътстващото** няма основание в субстанцията и никога не може да е нейн същностен, неотделим или определящ атрибут. Ако го отделим от нея ще се окаже, че "съпътстващото е сякаш само едно име" (1026b14), без собствено или обективно валидно съдържание. Така повечето аргументи на софистите използват именно тази податлива материя, за довеждане на доводите до вътрешна противоречивост, която реално не съществува, и се възползват от не разграничението на смислите. Според Аристотел, съпътстващите свойства не възникват и не се унищожават, въпреки че са преходни. Те са винаги различните, но в присъствие моменти на нещото, което е породено и достига своята граница. Съпътстващото е израз на случайно явеното битие като определено без необходимост, в даден момент. **Случайното** също не може да именува същината на субстанцията. В този аспект, нито едно знание или наука не се интересува от съпътстващите свойства, тъй като те не водят до познание и са преходни, нетрайни. Както показахме, всяко познание е отнесено към определени причини, които го детерминират в смисъла на необходимост или в повечето случаи, но "за това, което е съпътстващо, няма такива причини и начала" (1065a7). Понятието за съпътстващо може да бъде разгледано и в отношение със **случайността (τύχη)** и **ставащото "от само себе си" (αυτομάτῳν)**. Не-случайно, **τύχη** е отнесено и до представата за съдбата, тъй като претенцията за каузалност според неотменим закон, не може да бъде оправдана по отношение на целесъобразността. Следователно "съдбата е случайна причина при тези неща, които стават преднамерено и с някаква цел" (1065a31). Дори и да приемем, че причината е, според неизбежната участ на дадено нещо, в съществуващото само по себе си не можем да търсим основания които са неопределени, (а ставащото по съдба е неясно) и така нямат задължителността на причина за нищо. Във "Физика" 197b – 198a15 Аристотел разглежда именно случайността, и ставащото "от само себе си", което има по-широк смисъл и включва безусловното действие. **Случайното** е избор, свързан със стремеж към щастие и благополучие като осъщественост на практическото действие или може да е **самопроизволно**, но винаги като решение – предпочитание между две алтернативи. Когато случилото се, е в достатъчно голяма степен добро или лошо, говорим за щастие или нещастие ("Мет."1065b1). **Ставащото "от само себе си"** е спонтанност, като не достига "това, заради което" и е външна причина. Аристотел го представя етимологически като нещо, което само (**αυτο**) възниква без определена цел и е по-скоро обусловено от определени събития. **Αυτομάτῳν** е ставащото, въпреки природата на дадено нещо и никога не може да е първична причина, но заедно със

съдбата могат да бъдат причина за небето (*ουρανός*). Тяхната каузалност е неопределено съвпадение на безброй обстоятелства и не би могла да е онтологически по-значима от нещата, които стават чрез себе си, от природата или умът (1065, 14, Рн.Пб, 198а10).

II.7. Философията като метафизика търси из-началните причини (*ἢ ἐξ ἀρχῆς αἰτία*) и е знание за това, което е първо (*πρώτη*), основание за битието на съществуващото. Първите причини, които се изследват и във "философия на природата", дават познание за същината на нещото като единство на една изчерпваща, тотална каузалност. Действително, "четиристепенната" структура на битието не е винаги налична – понякога причините са по-малко, но винаги подобна "липса" бива указана. Съществуващото като "нещо" очертава в облика си, причините, които го определят като точно "това". От друга страна, метафизическата проблематика сочи отвъд, в свръхсетивното, което е първо-причина, където предикатът е включен в субекта, а не го определя като свойство или модус на проявление. Каузалността на първодвигателя е "това, което като първо от всички неща движи всичко" (1070b35), и четирите причини са първи (*πρώτη*) по отношение на конкретното, като последващо (*ὑστεροί*).

III.

Понятието "начало" (Архп) в корпуса

на "Метафизика"

Една от дефинициите за първата философия я определя като учение за причините и началата на съществуващото. Разбирането на Аристотел за принципите на битието, следва да представи тяхната конститутивна роля, без да предполага противопоставянето им. В анализа на онтологическата структура на дадено биващо, действително се откриват различните моменти от неговата екзистенция, но това не го изразява като причинено от противоположни по същност причини и начала. В този смисъл, Аристотел критикува досократиците, Питагор и Платон, че извеждат битието от принципи, от диалектичното ставане – противоречие, на които, се създава сетивнообусловеното съществуване. Въвличането в истинското разбиране на същността на нещата, ги открива не като резултат от извънналични принципи, но се придържа към техния логос – споделяне на същината откъм самите неща. **Затова търсенето на началата и основанието на даденото ще го представи, във всички негови аспекти, като именно "това" налично, конкретно биващо.**

В книга Δ на "Метафизика" първото от разглежданите понятия е в смисъла на начало, в шестте многозначни обговаряния на същността му. Първо, "Начало" се нарича онова, от което като първо започва движението в предмета" (1013a1). Tredennick превежда с "beginning", "starting-point", "principle", докато Cr.Kirwan, в своя вариант на книга Δ, вижда възможност за друг смисъл за предаване на понятието, чрез "origin", произходът и това, от което нещото се изтръгва, но го има за своя основа. Origin стои по-близо до извора като автентичност. Впоследствие "principle" не държи за строго отграничаване на началото от причината, поради което на много места в "Метафизика" се използва взаимозаменяемо. Нещото да започне, може да бъде само от началото и е в откритост към един хоризонт, в който се случва неговата целе-съобразност като ентелехия. В този план, Асклепий разбира началото като изходен пункт (point) на всяко съществуващо, мястото – тук (here), от което се тръгва, онтологически различно от другото, от противоположната страна.

Второто значение на начало различава това, което е по природа и това, което е най-достъпно да започне за нас. В книга "А" 1 на "Физика" Аристотел прави аналогично разграничение, като познанието се движи от по-явното за нас и по-непознатото по

природа към понятност сама по себе си. Общият изглед, впоследствие се разчленява на съставлящите даденото, елементи и прости начала като най-ясното и разбираемо по самата си природа, са, именно неделимите конституенти на конкретното. По-първично близкото за нас е в смисъла на сетивното възприятие, а всичко по-далече от перцептивно определеното, обхваща много, сходни помежду си части.

“В друг смисъл “начало” е това, от което като вътрешно налична (част предметът) възниква най-напред.” (1013a4) Тук “вътрешно наличната” част е елементът, чието присъствие обуславя нещото да бъде възведено към битие.

Четвъртият смисъл на начало внася неразбиране в смисъла на това, което не е иманентна част, дали е движещата причина, или, което е по природа начало на движението, да е целевата каузалност, според коментара на Александър Афродизийски, или обратното. За Асклепий първото значение, тук, указва към *τέλος*-а на нещата, който не може да бъде техен елемент, но подобна интерпретация би следвало да е проблематична, тъй като не оправдава смисъла на битийното предназначение, което дадено нещо носи в себе си. “Втората” част съответно изразява ефициентната каузалност. “Начало”, после, ще разграничи изначалната двойственост на гръцкото *ἀρχή*-да е изходна точка и господство. Според Cr. Kirwan Аристотел се стреми да свърже двете значения: началствата са инициатори на промяната. Другият смисъл, може да бъде преведен чрез “rule”, “authority” (authorities) и “office” (officers). Така от началото като изходно “място” произлиза другото, спрямо което се осъществява начално разположение, “по решението на което се движи движещото и се изменя изменящото се...” (1013a12) . *Ἀρχή* в смисъла на упражняващото власт е разполагащото начало.

Управляващото е разбрано и като начало на безпринципно (deliberate) произволение. “Начала” наричат и изкуствата, а измежду тях най-вече изкуството на архитектурата”. Понятното от овладени способности е същността на *τέχνη*. При направеното, началото е събраност на движение и покой и като готово битие, то има основание не толкова в самото себе си, а в смисъла на *ἀρχιτεκτόν*, разположението на *τέχνη* като *ἔρχῃ*, за да достигне назованата цел.

Последното значение на началото обозначава първите предпоставки на силогизма. Те са в модуса на най-очевидното, неподлежащо на съмнение начало. Аксиомите са тези изначални принципи, които се приемат, без да се доказват. Ако се върнем към втория смисъл на начало, който започва от най-лесно достъпното, ще видим, че това не е първото, от което нещото се познава първоначално. С други думи,

методически целесъобразното няма отношение към природата на дадено нещо, докато първите основания са с необходимост същността като такава.

“В също толкова значения се говори и за причините, защото всички причини са начала” (1013a16). Защо Аристотел би поставил отношението *αἰτία-ἀρχή* в смисъла на равнопоставеност и отъждествяване? В “Г”2, 1003b5 определението на двете понятия не е едно и също, следователно не можем свободно да приемем, че началото и причината са отнесени по идентичен начин към нещо едно. Началото никога не е последващо, в модуса на “преди” и “след”, но е винаги първото, от което се тръгва. Смисълът на започващото е в неговото начало като битие, като вътрешноналичното – елемент или като външна целесъобразност. Възникването предо-пределя границата на конкретното, дори и в произволната употреба на едно господстващо отношение като начало. Началото като познание оправдава присъствието си като метод и основание, нещото да бъде постигнато в същността си. Подобен обобщен поглед изисква обяснение. Многосмислието, внушено от различните употреби на понятието “начало” го представя като пределно широко, обемащо в себе си всяка каузалност и детерминираност според първи принципи. Наистина, можем да се опитаме да открием четирите причини, изразени в отделните значения на *ἀρχή*, без да заличаваме необходимото различие между двете понятия.

Когато началото е първото, от което нещо се извежда към съществуване, то намира основанието за това, в своето *ἀρχή κινήσεως*, като иманентна характеристика. Природата (*φύσις*) на даденото отделно е “това, от което” нещото има разположението на движението и покоя, при това на едно движено, което има *ἀρχή* в самото себе си. Затова за старогръцката интуиция, движението е толкова важно, тъй като в самата движеност битието живее началото си. Пребиваващите неща са, в този аспект, дотолкова съществуващи, доколкото имат в движението своето същностно пребиваване. Битието им като движено, обаче е такова, че *ἀρχή* – то, изходното начало, разположението им за задвиженост е в тях самите.

Началото като **възникване** (*γένεσις*) отвежда разбирането до хилеморфизма на Аристотел. Материята и формата – ейдос – парадигма са това, което очертава битийния контур на вещта и са основните принципи на конституцията му на “ето това нещо”. От неопределената, но във възможност *ἕλη*, съществуващото произлиза, ражда се (*γένε*) за своята определеност (formula) в смисъла на началото – същина. Това, което произлиза от себе си като възникващо се отнася и до значението на начало като управляващото

господство и първоначален тласък на ставането, въпреки волята на нещото. То е *насила (βία)* – произвол над даденото да започне, да възникне.

Вътрешноналичното обозначава елемента, който е *εξ ου* - "това, от което" конкретното възниква като материално обусловеното. Значението отговаря на първата употреба на *στοιχείον* в "Δ" 3, 1014a26. Ако разбираме материята като лишеност и противоположност, ще трябва да търсим основание за развитието другаде, тъй като тя би била онтологически "празна" да осъществи от себе си битието. А то не е липса, а присъствие, не само противоречие, но ставане като качествено зараждане и растеж като нарастване.

Външноналичното като начало владее другите значения:

- 1) "онова, от което като първо започва движението в предмета" (1013a1), но не е негова иманентна характеристика;
- 2) в смисъла на най-доброто, което може да стане, така както е благо при "познанието и движението на много неща" (1013a22);
- 3) в смисъла на същността, зададена от формалното начало, което не е вътрешноналично в тях, но е необходим логос и конкретно очертание-релеф на фона на съществуващото (*οὐρανός*) и в друг аспект като уникално идентичното, различно от всяко друго;
- 4) ръководещото, началството по решението, на което, отвън, нещата се променят, а не в самите себе си;
- 5) външноналичното като познание, според истинните положения и начала на доказателствата.

Познанието (*τὸ εἰδέναι*) е началото като най-леснодостъпното да започне, във второто значение на понятието в "Δ" 1, най-непосредственото. В друг план, както вече споменахме, запознаването е първото, като момент от една задължителна предпоставеност на силогизмите, които са първи и се "образуват от три термина посредством един среден" (1014b1). Значението в условно "шестото" определение е начало на истинското нещо.

Едва ли повечето като брой значения могат да бъдат определящи по отношение на отсъждането дадено понятие да е "по-общо" от друго, чието действие като проявление на неговия смисъл да представя една, по-специфична сфера на влияние и включеност като принципна причиненост. Поради това, в хода на това разглеждане, няма да се интересувам от това, как се съотнасят двете понятия, дали са подчинени като род и вид

или са субординирани. Ще се опитам да изясня открояващата се различност, която на много места се докосва до своята граница и преминава в смисъл от друг порядък. Началото и причината са преплетено единство-разграничение.

Още в началото на "Метафизика", в книга А, науката, която ще бъде разгледана като първа философия, е търсене на някакви начала и причини, познанието, на които е мъдрост и вглеждане в света. Философията е знание, което е по-висше от другите, "частни" науки, защото има за предмет чистото познание на съществуващото в неговата същност, в самото себе си. Теоретичното отнасяне, за разлика от практическото, не се интересува от конкретните резултати като наличност, но е в смисъла на, тъкмо, старогръцкото *θεωρία*, съзерцание. Съзерцание, което е *τεχνή*, е по-доброто, по-качественото знаене на всяко нещо, по-пълноценно усвоеното и по-подходящо преподаденото. Философията е най-далече от сетивната действителност, но именно защото не се ограничава с усещането и непосредствения опит, успява да изведе неговите принципи, да види общото. "От това следва, че това да се знае всичко, принадлежи по необходимост на онзи, който притежава в най-голяма степен общото знание..." (982a24). Мъдростта сама по себе си също е някакво начало, тъй като притежаващия знание "задвижва" способностите на другите, така както Сократ "ражда" знанието за истината от събеседниците си. Но същевременно той господства над по-малко знаещия и като ръководещото е началото – път, от който тръгва познанието.

III.1. "Безкрайно множество на началата"

Въпреки стремежа да се изчерпи докрай принципната структура на съществуващото, античните философи не извеждат множество начала, с които да обяснят биващото. Дори двойките противоположности на питагорейците или йерархизирания *κόσμος* на Платон не "умножават" битието, но нагласата към абстракция в пълнота сменя причините до възможно най – основните. Така и за Аристотел, началата трябва да са малко на брой, а тези науки, които се изграждат според това изискване, съответно са най-точни, "по-точни от онези, които включват допълнителни начала" (982a27). "Първите" философи търсели началата в сетивно изразено *ἀρχή*, във вида на материя, която не се разрушава, когато губи съпътстващи свойства, дадени в определен момент от развитието и ставането на битието. Съществуващото е единство на вътрешно наличното, на елемент, и първото, от което започва създаването, началото. Въпреки че *ἀρχή* като дума, понятие отнесена към

идеите на "физиолозите" е може би допълнително внесена от Аристотел, и тогава се припомня със задна дата посредством доксография в началото на гръцката философия, тя носи в себе си съдържанието, което търсим. Винаги с риска да бъдем недостатъчно точни, ще у-точним схващането на Талес за водата именно като начало, от което възниква живото. "Причината за неговото схващане е такава, но то се дължи и на това, че спермата на всички живи същества по природа е влажна, а водата е начало на природата на влажните неща" (983b25). Подлежащото (*ὑποκείμενον*) като материалното начало е непроменливо, то е битийната опора на всяко конкретно, но не може да обясни причината за смяната на състоянията му, както и вътрешно присъщото му отправяне-към-задвиженост. Поради това, трябва да бъде търсено задвижващото начало на отделното. Дори наблюдаването на действителността потвърждава едно необходимо търсене на началата, които детерминират битието. И те не могат да бъдат изразени от една динамична стихия, защото тя е само част от целокупната тоталност, а би трябвало от себе си, да я обяснява. Според питагорейците, начала на битието са числата, които се откриват в самото биващо като съотношения, величини и размери. Числата (*ἀριθμοί*) са първото, от което като подобие (*ὁμοίωμα*) и изразяване на тяхната природа, възникват съществуващите неща. Елементите на числата, следователно, са вътрешно присъщия принцип и на цялото битие, което е "хармония и число" (986a4). Платон определя едното като същност, принцип, който поражда всичко останало и не е във вида на материята, а е първото начало, но не като вътрешно налично. По отношение на количествените определения и измерения в действителността, принципи са Голямото и Малкото, които са във възможност и представят Неопределената диада, която е женския битиепораждащ принцип за сетивно даденото. Ейдосите и математическите същности, различавали според това, че формалното начало дава същността и определението и всяко поотделно е единствено, докато *τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων* са много и изразяват по-скоро мислимите, идеални съотношения като линии, обеми и др. Парадигмата-логос може да е единствено основание за нещото, но тъй като не е иманентно в присъствие, е достатъчно проблематично да се обясни как участва в сетивното като негово начало и как го задвижва към битие. Така, според Аристотел, ейдосът и всички мислими същности на платонизма не могат да бъдат начала на причинните редове, които обясняват възникването, движението и съществуването на едно конкретно пребиваващо. Трудност предизвиква и схващането за това, на какво основание бихме могли да приемем тяхното отделно битие и ако предположим, че наистина съществуват, какви ще са техните начала, тъй като те нямат никакво каузално действие, следователно има нещо друго по-

първично, и така до безкрайност. "Същевременно, като мислим, че посочваме тяхната същност (на видимите неща) казваме, че съществуват други същности, но не можем да обясним смислено как тези "други" са същности и на тукашните неща" (982a27). От друга страна, ако приемем, че само сетивното е единствено достойното да обясни всяко развитие и съществуване, то не е възможно да обясним нито различните значения на начало, нито един ред, нито цикличното възникване и унищожение като аспекти на онтологическия закон и порядък във вселената. Безбройните отделни биващи не могат да започнат като от първото в себе си, и физиците и теолозите с необходимост трябва да допуснат регрес *ad infinitum* на началата, тъй като единичното го съдържа в себе си именно като невъзможност да спре редицата до нещо първоначално. В извеждането на принципите на целокупната действителност, другите мислители субординират същностите, без да определят някакво общо начало за всички. Действително, Единното е това начало за платонизма, което поражда останалите идеални обекти, но как неговата същност е познаваема в тях, не е ясно. Така за всяко следващо онтологическо ниво се определя отделна, различна същност, поради което взаимната обвързаност на всяко нещо в тоталността, става една празна абстракция и илюзия за хармония. Както и при каузалността, началата на унищожимите и непреходните неща не могат да бъдат едни и същи. Нито един причинен ред не може да отиде до безкрайност, но с необходимост има за начало нещо в себе си, вечна природа, която не е причинена, нито има началото си от нещо друго. Очевидно, ако началата на сетивните природи са унищожими, то те ще престанат да съществуват, а това е невъзможно. Следователно, трябва да има нещо друго, различно по природа, но тогава как неговата надсетивна същност ще има отношение към едно породено. От друга страна, ако началата са вечни, кое определя създаването на контингентното битие, и от кои от тях произлизат, съответно, неунищожимите същности. Въпросът ще бъде разгледан впоследствие, когато се обсъждат субстанцията (*οὐσία*), същината (*τὸ τί ἦν εἶναι*) и първодвигателя във връзка с началата на конкретните неща и на свръхсетивните природи. В този смисъл, в "Г" 1, Аристотел казва, че словото за битието е многозначно, "но при всички случаи с оглед на едно начало" (1003b6). **"Едното начало" за философа трябва да е в разглеждането на битието с оглед на неговото централно значение – битието на субстанцията и началата и причините, свързани с нея.** Отвеждането до, собствено, предмета на философията ще разглежда каузалността и първото основание на съществуващото именно като съществуващо – *Αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητεῖται τῶν ὄντων ὁῦλον δὲ ὅτι ἢ ὄντα*, и наука за битието като битие – *Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν.* Първата философия трябва да обсъди дали разглеждането на

началата е обект на една наука или на няколко, различни по предмет. Второ, началата на доказателствата, които да разкрият необходимите основания на познанието, които според "Аналитиките" не подлежат на доказване. Разглеждането на началата трябва да има предвид и първите начала на същностите, както и това, което обуславя съпътстващите свойства. "Също: дали началата и елементите са родовете?" (995b27), кои от тях, последните за неделимите или най-общите? Аристотел търси обосноваване и на това (което е и критика на предишните философи) дали материята може да бъде начало и в какъв смисъл, и дали общото (*κάθολου*) е първото основание, за разлика от отделно взетите неща. По отношение на модалните категории, метафизиката е науката, която ще търси дали пораждащата основа на всяко битие е в действителност като осъщественост или е в потенция (*δύναμις*) да създаде съществуващото. Освен това, ако началото е едно по число, всичко би било неразлично, а видовете начала се отнасят до различните природи, чиято същност обуславят.

III.2. Началото и бог

Първата философия като теологика, следва да се отнася до неподвижната първа същност като най-висшето в битието, което е негово първоначало, първа причина (*πρώτη ἰατία*) и последна цел. Богът като начало, като първото, основополага търсенията според една свободна от интерес настроеност, която има за цел самата себе си. Поради това, теологиката е най-стойностна сред науките, след като изследва божествените същности, свързани със свръхсетивното и от друга страна, със самия бог като най-съвършеното битие. Аристотеловото понятие за бога слуша логоса като неотменим закон и ред и така митологичните персонификации биват отхвърлени, тъй като в идеята за най-висшето е недопустимо да се включват представи, свързани с преходното, сетивно обусловено битие. В "Илиада" и "Одисея" божественото (*τὸ θεῖον*) е иманентно свързано с човешкото, със съдбата и личното като избор. Героичното е създадено като сила-дихание от боговете, то е запалената в смъртното, искра на вечното. Самите герои от епоса са непобедими, тъй като са причастни на безсмъртното, но са и винаги "между" живота като начало и предел, наследен от смъртните им майки и олимпийската мощ на боговете-бащи. От философите, пръв Парменид мисли бога като всеобемащата цялост на съществуващото и представата се стреми да се откъсне от всичко частно, единично, движеност или причиненост. Многото като онтологически неоправдано е съгласно *δοξα*, според наивни мнения или е резултат от

неопределеността на сетивата. Логически неприемливо е да допуснем едното като изчерпващо всички характеристики, тъй като как различните проявления като съпътстващи свойства или категории ще се изказват не за един субект, а ще са включени в него. Подобна визия "умножава" значенията, според които се говори за едното и създава вътрешна противоречивост в природата му. Парменид, според Аристотел, разбира съществуващото "еднозначно", а с оглед на вече казаното, за битието се говори в много значения. Възможно ли е качеството, отношението и движението да са една същност? И още: ако едното е начало, по отношение на какво друго съществуващо то ще е това, от което нещото се поражда. Самото начало е начало на нещо определено или на определени вещи, ("Phvs. 185a5) но откъде тогава би се случило движението към – ставане, след като всичко е едно и неразлично. В този смисъл, затрудненията в теорията на елейската школа, биха обезмислили всяка природна наука и изследване на естествените същности. В теологическата книга "Λ", се представя схващането на Аристотел за бога като начало, като ум, който пребивава винаги най-висшето състояние. Божественото живее най-цялостната осъщественост на същността, тъй като е потопено във вечността на непреходното съществуване в действителност. Първото движещо е смисъл в себе си като *ἡ γὰρ τοῦ ἐνέργεια ζωῆς*. Началото в смисъла на вечните неща отвежда изследването до тези обекти, които не възникващи са това, от което е възникването. На много места в "Μεταφυσικὰ" и в други трактати, Аристотел критикува възгледите на определени философи, които приемат за начала природи, в невъзможност да бъдат битиепораждащи принципи. Ще се опитам да представя отделните схващания за вечните същности, тяхната претенция за непреходност и онтологическа каузалност, както и Аристотеловото отношение към подобна проблематика.

III.3. Начало и ейдоси

Ейдосът, като същина, е вечната природа и начало на възникването. Развиващото се е по природа, като артефакт, вследствие на дейността на един творец или е *ὑπό ταιτομάτου*. В този аспект, естественото ставане търси битийна опора, която материята не може да оправдае, тъй като е само онова, "от което" е възникването, необходимият субстрат. Материалното начало винаги е във възможност да бъде или да не достигне определената, според природата, цел. Ейдосът като о-формящото уникалния лик е "онова, вследствие от което" възникват" (1032a35) нещата и това е тяхната определеност спрямо всичко останало. При изкуството, формиращата същност на ейдоса

е в душата и е принцип на всяко нещо като конститутивно начало. Дори при пораждането от природата или изкуството да не се достигне до пълна осъщественост, то ейдосът като невъзникващо условие ще продължи да съществува, без да бъде в материя. Начало на съществуващото като налично основание е и ἕπο τινος - ефициентната каузалност, вследствие на което нещото се задвижва към възникване и развитие. "По такъв начин действаща причина и начало, от което изхожда процесът на оздравяване, когато то е резултат от изкуството, е ейдосът в душата" (1032b23). И в третия смисъл на възникване, според произволна спонтанност, ейдосът е пред-съществуващото, необходимо, вечно условие. Той е определението, дефиниращото слово, вложено в материалния субстрат, който е произведен от името на дадено нещо като "ето това". Ако допуснем, че ейдосът е породен, то неговото начало ще е друго единство на субстрат и ейдос и така до безкрайност. Достигането до противоречиви следствия се избягва, след като приемем, че се **поражда τὸ σύνολον, целокупното от материя и форма, а ейдосът е неговата форма - λόγος**. Но как ейдосите-причини на платонизма могат да са конкретни принципи на съществуващото, отделно от всяко биващо, след като са самосъществуващи субстанции и с това отричат всяко друго битие, което може да бъде определено и същина в себе си. Като надсетивни природи вечните идеи са неподвижни, съвършени образци, които не могат от себе си, да са движеща причина за битието и така са онтологически несъвместими с възможността да са субстанция по отношение на конкретното, както и в себе си (Λ6, 1071b15).

III.4. Вечните неща и началата

Въпреки неунищожимостта си "**математическите неща**" (*τά μαθηματικά*) също не могат да бъдат вечни, формиращи природи, тъй като подобно на идеите, нямат принципа на движението в същността си и така не могат да са задвижващи начала. Те са междинните между ейдетическото и сетивното число, но не е ясно началото, което ги поражда. Платон "поставя" ейдосите и математическите неща в една същност, на която се приписва отделно съществуване (*χωριστόν*), следователно независимост, както и необходимостта да са първото, **от** и **според** което възниква всичко. Вече се каза, че подобно умножаване на света със същности, които не се отнасят до неговата природа, е неприемливо и не ни води до никакво познание (1092b10-25).

III.4.1. Небесните обекти

Небесните обекти също могат да бъдат разгледани като безтелесни, вечни същности, които са начало на движението и възникването на битието. В книга "Λ", Аристотел представя отношението между неподвижното движещо и останалите природи, чиито основание е неговата каузалност (1069a30). *Първото небе* се движи според най-съвършеното движение – движението в кръг, но то самото е задвижвано от най-висшата действителност. *Сферата на неподвижните звезди* е движена от неизменното вечно и това, което е причина за възникването и унищожението е движението на слънцето, което се осъществява по еклиптиката (*ὁ λοξὸς κύκλος*), "а по друг начин съгласно нещо друго" (1072a14) - небесната сфера на непроменливите звезди. Първото по битийна значимост причинява всички отделни движения, и е начало на различното, така както и на вечното. В "Λ" 8 проблемът за природата на същностите обсъжда дали техния брой е повече или същността е една. Вечните движения на небесните тела, на "блуждаещите" планети са задвижвани от една същност, която въздейства върху толкова определени движения, чиито смисъл се задава от същностите, "по природа вечни и неподвижни, съществуващи сами по себе си и без големина" (1073b1). Всички последващи (*ὑστεροί*) задвижени съвпадат с броя на причинените движения. Движенията на Луната и Слънцето преминават през сферата на неподвижните звезди, впоследствие през зодиака, и накрая през областта наклонена към "ширината на зодиакалните съзвездия", според теорията на Евдокс. Калип от Кизик прибавя за Слънцето и Луната още две компенсиращи сфери, а за останалите планети по една. Според Аристотел, тъй като наблюдаемите движения са точно толкова, с необходимост ще трябва да се допуснат такъв брой първоначални сфери и "противодействащи", които да обяснят броя на същностите, които ги причиняват. Ако това не е така, бихме допуснали излишни движения и природи, което е невъзможно. Първото движещо като ентелехия и действителност е начало на съществуването на битието и небесните обекти като *causa efficiens*, то е първото, от което започва всяко ставане и е най-висшата цел. Аристотел критикува Платон по отношение на космогоничния мит в "Тимей", според който Демиургът създава небето, тъй като тогава неговата вечност (на небето) става проблематична, тъй като би била нещо породено, следователно вторично и не изцяло съвършено. В книга Α на "За небето" Аристотел обсъжда именно невъзможността нещо възникнало да е едновременно и вечно, тъй като тогава би имало преход към други състояния, или време, което отделя негови моменти като развитие в себе си. **Невъзникващото** (*ἀγένητον*) никога не може да премине от възможност към действителна осъщественост, както е при преходните природи, но то винаги е, без

изменение, съществуващо (280b9-15). Началото на възникването на космоса – небе в "Тимей" е в смисъла на разположеното основание като господство по отношение на едно последващо създадено. Но, вечното не може да има първопричина, която да е по-рано **(прóтерон)** от него и да го възвежда от потенция **(δύναμις)** към битие. Другите философи, които се споменават при разглеждане на концепцията за вечността или унищожимостта на света са Емпедокъл и Хераклит, според които космоса периодически се унищожаваша, докато за атомистите, като всяко преходно, и той подлежи на загиване. Периодичното възникване, тогава, би имало винаги едно ново начало, от което да започне съществуващото, но как в този смисъл би имало една първа и последваща каузалност, след като не е вечно, а с необходимост трябва да е първото. Единствено сетивните природи достигат до своя предел, и как една вечна причина ще достига до своята граница, за да породи впоследствие нов цикъл, и така до безкрайност. Подобна теория задава мяра и преходност на неунищожимите същности и тогава всичко би било само сетивно обусловено, както внушава и естественонаучното схващане на атомистите.

Според Платон познанието, което имаме за вечните същности, чрез съзерцанието и умозрителното "вглеждане" с необходимост трябва да имплицира съществуването на някакъв постоянен обект, към който да се стремим. Формалното начало, което задава същината, платонистите отнасят до това, което може да има възникване, да бъде включено като битиен конституент в един субстрат и оттук би се стигнало до противоречивия извод, че *τὸ τί ἦν εἶναι* ще се изказва за някакво друго, различно подлежащо. Но, според едно от основните изисквания за същността в "Категории", тя не може да бъде включена като част от нещо, съществуващо отделно и самостоятелно, следователно е субектът на всяко изказване. **Ейдосите са смисълът, парадигмата и определението на конкретното, като наличното "това" и не са отвъдни, вечни начала, към които е ориентирано познанието. Мисленето е движещата причина, която разкрива същността, защото неподвижните ейдоси не могат да бъдат това основание, от което да започне движението – към – познание и така тяхното приемане като свръхсетивни образци няма определящо отношение към истината и познанието.** "Освен това не помагат и за знанието относно другите неща, след като не са същност на нещата тук: защото ако бяха, щяха да бъдат в тях" (991a13).

III.4.2. Математическите обекти

Математическите неща, както бе споменато, не могат да бъдат дадени в сетивното, тъй като са вечни, неделими природи, а всяко тяло (*σῶμα*) е делимо и е отношение на различни измерения. В книга М на "Μεταφυσικὰ" Аристотел разглежда невъзможността на "видовете" свръхсетивни *μαθηματικά* да бъдат начала като иманентни принципи на сетивно даденото. Математическите обекти са породени и не могат да са с отделно съществуване и поради това би било естествено да са делими, така както всяко сетивно обусловено битие. Ако има други обемни тела, отвъд възприетите чрез сетивата, то би имало и други равнини, точки и линии, които са основание като начало на възникването на конкретното от форма и материя. Приемането на съществуването на подобни вечни същности не изяснява тяхното битийно начало, тъй като безкрайното пораждаше на равнини, точки и линии от други, които са в по-голяма степен същност, не спира до никакви първи основания. Така би имало "три вида равнини" освен сетивните – 1) тези, които са наред със сетивните, 2) тези в математическите триизмерни обекти и 3) тези, които съществуват наред с равнините, намиращи се в тези тела" (1076b30). За Платон няма противоречие в схващането, че математическите неща са същности, след като не са породени, но тогава те биха били първи, предшестващи всяко тяло. Но как измеренията, съотношенията и величините ще са преди съставното, по същност? "Несъвършената величина е първа по отношение на пораждането" (1077a18), и онтологически по-значимото винаги е началото като форма и материя или друго единство.

III.4.3. Умопостижимите същности

Умопостижимите същности, съзерцавани посредством интуиция, са в едно от възможните значения вечни, но от друга страна са определени в съставното цяло, τὸ *σύνολον*. Умствените единичности са единство на ейдос и умопостижима материя, *ἕλη νοητή*, и въпросът е дали те могат да бъдат, това, от което е дефиниращото слово, *λόγος* -ът. Освен сетивна материя като субстрат, конкретното има и умствена материя, която не съществува отделно и независимо, иначе Аристотел би допуснал съществуване на същности, подобни на Платоновите, абстрахиращи от сетивното, идеи и природи. Умствената материя се отнася до математическите предмети и до видовете и се споменава заедно със сетивната *ἕλη*, която е подложена на възникване и унищожение, увеличение и намаляване, както и на движение от потенция към действителност. *Ἡ τῶν μαθηματικῶν ἕλη* е многото в една интелигибилна същност, отделните единичности в

несетивните същности, което се отнася и до видовете, видовите разлики и родовете. От друга страна, *τὸ σύνολον* представя и умствените единичности (1036a3) като единство на форма и умопостижима материя, общото, което не е субстанция, тъй като е от определено дефиниращо слово и материя (1035b29) и най-накрая сетивният индивид като цялост от сетивна материя и парадигма – форма (1036a3-5, 1035b30). Всяка същност, която Аристотел обосновава в Z 10-11 е зависима, или от интуитивното възприемане или от сетивно обусловеното, и единствено чистата форма може да бъде същината – определение на едно цяло. Въвеждането им в метафизичната концепция на Стагирит показва само едно - различните "пластове" и моменти на един интелигибилен анализ се отнасят *до* и *за* нещо едно като конкретна същина-ейдос, която е негова субстанция. Дефиницията за отделното е неопределена, когато включва материалното начало, но от друга страна, има "части на телесното, без които е невъзможно да съществува съставното цяло. В "Z" 12, Аристотел продължава разглеждането на възможността за определението като отношение между "частите" на словото, което се изказва за *definiendum*, но тук е във връзка с рода (*γένος*), вида (*εἶδος*) и видовата разлика (*διαφορά*). Съществуването на рода и видовите разлики е взаимопределящо и тяхното "единство" като *definiens* изчерпва цялата област от възможни предикати по отношение на нещо едно. Последното видово различие е ейдосът или субстанцията (1038a27), но всяко нещо, което има сетивна материя, причина за възникването, има и умопостижима, която е във възможност да се осъществи в оформен лик и е началото, от което нещото започва своето съществуване. Различните движещи причини в единство със сетивната материя определят единствено конкретното с оглед на неговия специфичен материален състав (1044a17), докато родовия елемент и умопостижимата материя на видовите различия са това, което е нещото като първото, от което (*ὑλη νοητή*) ставащото търси осъществяване в действителност. "Нали казваме, че нещо възниква от друго в *две* значения – или защото непосредствено изхожда от него, или защото (изхожда от елементите), на които се разлага като свое начало" (1044a24). Всички "нива", като иманентни на субстанцията на отделното, са необходими битиепораждащи моменти, които осъществяват единството му като "това нещо" от материя и форма, от които се случва като съществуване и цялост на определението – дефиниращо слово.

III.5. Начало и възможност

Началото като възможност по отношение на субстанцията в книга Θ, се разглежда във връзка с битието като потенция, която преминава в осъщественост. В книга Δ¹², Аристотел извежда различните значения на *δύναμις*, която е преди всичко начало на изменението в нещо друго или в самата вещь като друго. За смисъла на възможността като движеност – към, ще говорим впоследствие, докато в Θб тя е обсъдена в необходима връзка с осъществяването в действителност (*ἐνέργεια*). Тук, ентелехията се споменава като движението - към, *τέλος* -ът в пределно обусловеното битие като негова крайна осъщественост в съвършенство. В седма глава, възможността е началото като външно произведение, първото, от което при възникването има основанийето си не в самото себе си, а отвън, без да има препятствие за ставането на нещото (1049a5-10). Като вътрешноприсъщо възможността е нещото да е, според предицирането спрямо един субстрат, притежаващо способността да стане в действителност нещо конкретно. **Възможността е винаги модус на съществуващото като ὕστερον, и по понятие и по субстанция** (1049b12). Способното да направи нещо друго, да започне движението – към, е битийно постоянно от безграничната неосъщественост, която може да стане, но може и да не бъде. Развитието към определена действителност никога не е неопределеност, но е смисъл и форма. В последното значение, *ἐνέργεια* е първа (*πρότερον*) и при възникването, тъй като всяко ставащо съдържа нещо от развиващото се и то именно като ейдос, който е от същия вид, “например човекът от човека, образованият – от образования” (1049b27). Последващото по субстанция и по време е първо, спрямо възникването – заради определена цел, а това винаги е в модуса на действителността. Възможността като материя е в смисъла на способността за осъществяване на *τά ἐναντία* при нещата, които са подложени на създаване и унищожение. Тя е *ἕλη γεννητή καὶ φθαρτή*, началото, от което възникват нещата, но не в абсолютен смисъл. Цялото сетивно обусловено битие е “реализация” на една от противоположностите, дадени във вида на материята, но като възможност за ставане в осъществяване, тя е и необходимото условие за определеност като достигане до конкретна форма-образ. Разбира се, вечните субстанции на бог и безтелесните същности са винаги действителни и първи в битийно отношение, без да са преходни като случване на съществуване, но са *actus aeternitas*.

В "Δ" δύναμις е с оглед на κίνησις, началото на промяната, осъществена в нещо друго или е самото нещо като друго. Погледът и акцентът, тук, отвеждат до способността на нещото да започне, действително, изменението от себе си или началото да е външно на самото него. Второто значение е свързано със състояние на претърпяване на дадено чуждо въздействие като пасивно отношение към едно изменение, но влиянието е ориентирано не към нещо случайно, а е към по-доброто (1019a23). От друга страна, възможността е за нещата, които можем да кажем, че са били направени по качествен начин, вследствие нашите умения и способности те да станат възможно най-добре. Обратно, понякога материята, която също е във възможност може да не достигне осъществяване в определен ейдос и нещото да не стане като конкретно битие. Така, възможността е и устояване срещу унищожението, неопределеността и е себесъхранение срещу онтологичната, абсолютна безформеност. Тук, старогръцката мисловност съвсем естествено реагира на възможността нещото да започне, да има началото на изменението, в себе си по принуда от нещо външно, което да е към по-лошо и ущърбно като съществуване. Възпирането от подобно състояние е надмогване на разрушителните сили и субстанциално удържане срещу небитието (μή ὄν). Невъзможността (ἀδυναμία) е липсата на начало изобщо, но като лишеност, нещото да стане или да не се случи. И тук, Аристотел прави разграничението между невъзможното и неможещото (ἀδυνατόν), което е във възможност дори да бъде и вярно (1019b32). Неможещото не е непременно невъзможно да започне, или, от друга страна, да е винаги погрешното, въпреки, че неговото противоположно е с необходимост истина. Така, както е представена възможността, с оглед на изменението според различните смисли, се търси основното като изразяващо най-същностно природата, именно като ἄρχή на изменението (μεταβλητική).

III.6. Φύσις Πι началото

На много места в "Μεταφυσικα" това, от което е движението съвпада с ефициентната каузалност, началото на движението като задвижващото – към причинност, което прави нещата в действителност. Може би, за разглеждането на този смисъл на начало е необходимо да се обърнем към "втората философия", там, където се обсъжда φύσις -а и различните значения, които се изказват за природата по отношение на началата. Някои неща съществуват по природа и имат началото на изменението или покоя в самите себе си, и доколкото са подложени на възникване и

унищожение, приемат отделни изменения или промяна изобщо. "И така природа е някакво начало и причина за движението и покой за това, на което тя е присъща първично, сама по себе си, а не по случайно съвпадение" (192b20-22). В друг смисъл, природа са, имащите такова начало в себе си, неща, които са същности, но отнесени към ейдоса-логос. Но природата е и субстрата като основание за случването на всяко ставане при възникващите и преходните неща. Следователно, трябва да разграничим "началата на възникването" като природа, като материалното подлежащо и парадигмата – оправдание на нещото да е именно "това" в свършен лик. Така според първото, от което започва битието, се извежда началото на съществуващото като движението – ставане на материята в определеността на формата. С други думи, формалната и ефициентната каузалност са в собствения смисъл природа като това, което въвежда неопределеното *substratum* във възможност към свършенство. Движението е някаква действителност, дори да е незавършеност, и е свързано с определено качество, облик и очертание, и в този аспект, формата е първото, началото, с което се свързва развитието на безформена потенция към ейдос и вид, "движещото движи" (202a12). Вече бе казано, че материята не може да бъде субстанция и нещо конкретно, тъй като включването на "частите" ѝ в определението на конкретното води до невъзможност за точно и ясно дефиниращо слово, с което да се обозначи същината на нещото. Единствено *τὸ τί ἦν εἶναι*, и логосът - *σχήμα* са много повече природа, в смисъла на същността, като негово (на нещото) присъщо наименование, отколкото, когато е във възможност (193b12).

Природата като осъществяване е нещото, от което се започва движението към другото, но не като друго, а същото, от същия вид, което приемащото тази форма вече притежава в себе си. Например, човекът в действителност създава човека от това, което е било човек във възможност" (202a13). При обсъждането на природата се налага и още един "пласт" в онтологическата структура на съществуващото, а именно целевата каузалност като това, заради което нещото произлиза към осъщественост в свършенство. *Φύσις* е началото на съществуващото като иманентна или просто като налична задвиженост в самото себе си и е разположение към *Λόγος* и *τέλος*. Природното като целокупното битие е израз на същността на отделното, зависимото, тъкмо като движение, което фиксира винаги неговата същина. Когато зад движение стои изменение, промяна – към, обикновеното възприемане вижда някаква неустойчивост и несигурност, която води до релативизъм. Възприятието (*perception*) става *conception* в смисъла на укрепналото схващане за движението като непостоянство и променливост. **Напротив, според старогръцката мисловност, природата, която има началото на движението в себе си,**

съхранява съществуващото в неизменното, външно пораждаше и само като такова *прорастване-произлизане-към-битие* е постоянното като продължаващо и в приемственост. Природата като ейдос е това, съгласно което (*καθ' ὃ*) нещото възниква като най-първо, тъй като е действителност различна от материалното начало във възможност (V 18, 1022a17). Началото на съществуващото е и това, "от" нещо (*ἐκ τίνος*), което произлиза като начало на движението в самото себе си. **Външноналичното**, в този аспект, може и да е движещата каузалност, пораждането не във вида на материалния субстрат, а като ставане, към нещо друго от нещото, което възниква. *Τέλος* –ът също е *τινὸς ἕνεκα*, "това заради което" съществуващото се ражда за битие в съвършенство, спрямо формата в едно съставно цяло (*τὸ σύνολον*), "от" което се случва движението към определена цел (1023a30).

Досега, природата беше разглеждана по отношение на контингентното битие, което претърпява възникване и унищожение, и е във възможност да приеме въздействие против себе си като *φύσις*. Но при бог и вечните същности не може да съществува нещо "противно на природата им или по принуда". Така в теологически план, метафизическото разглеждане извежда "природата" на неизменното като начало, от което зависи като каузалност сетивно обусловеното битие и небето (V5, 1015b15, XII7, 1072b10-15). "И ако има такава природа в съществуващите неща, там някъде ще бъде и божественото: и тя ще бъде първото и най-главно начало" (XI7, 1064b1). Аристотеловото разглеждане на природата започва от най-далечното, най-чуждото на същността, *ὑποκείμενον* като материалното основание, за да види в ейдоса по-висшата "форма" на *φύσις* -а като битийно предназначение в осъществяване. Граматически, незавършената определеност на движението е в никога несвършващото осъществяване, то е *ἄτελής* и ако достигне до абсолютен край като осъщественост, би се нарушила вечността на света и непрекъснатостта при извеждане на отделните битийни форми. Оттук, съществуващото посочва към една същност, която е *ἀρχὴ κινήσεως* за всичко сетивно и преходно, но нейната природа като движеща е неподвижно самодостатъчна в себе си. Неговата природа е *πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον*, и всичко останало е съществуващо чрез неговото първоначало като движение-определеност и като последна цел за всяко последващо.

III.7. Началото и добро

Доброто (*ἀγαθόν*) е начало в смисъла на един възможен начин на разполагане на божествената природа по отношение на останалите неща, които възникват и съществуват заради нея. Доброто не е първото като отделно съществуваща същност, от което еманират следващите степени на битието, но е цел и най-висш принцип. **Смисълът на доброто в "Метафизика" е иманентно свързан с идеята за една целесъобразност** (*τὸ τοῦ ἔνεκα*) и поради това науката мъдрост изследва "причините и началата,, защото доброто и "онова, заради което" е една от причините" (982b10). Като финално, крайно, най-съвършеното, битието на първото движещо е причината за безкрайната непроменливост и изменение в сетивно даденото. В това положение няма противоречие, тъй като вечното движещо осъществява всяко удържане на съществуващото като винаги поражда на логоса-парадигма, и от друга страна е непосредствено начало на непроменливото движение на небето изобщо. Най-първото е по-доброто, тъй като всяко едно последващо е стремеж към него, иманентна цел като най-подходящото състояние и външна насоченост като реализация на съвършенството и последен *τέλος* в начало, което спира безкрайната редица и така всичко е с оглед на неговата същност. "А първото е винаги най-добро или е аналогично на най-доброто" (1072b1). **Доброто** движи обичащото го, то е *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον*, и е съществуващо по необходимост (V5), защото без него всичко останало е невъзможно да бъде. Определението на първоначалното като "мислещо самото себе си мислене" (*ἐστὶν ἡ νοησις νοησεως νοησις*) е парадигма за най-съвършеното състояние на интелекта – мисленето за доброто в най-висш смисъл. Всяка друга неподвижна същност е спонтанно също цел и най-доброто, защото е съществуваща сама по себе си; такива са външните, непроменливи природи, които са в близост до най-първото движещо. Мисленето на най-съвършеното сменя разликата между субекта и едно друго като обект и има най-доброто състояние "през цялата вечност" (1075a9). Съществуващото като тоталност е израз на един порядък, който е с оглед на първото добро, което е цел, именно в смисъла на задаващо възможно най-доброто, съвършеното добро (*τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀρίστον*). Всичко останало може да има порядък в себе си, като отделно съществуване, само случайно (*συμβεβηκός*). В "Λ" 10, *ἐν ἅπασιν μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή* е доброто като начало, което трябва да бъде отнесено като някаква каузалност, независимо от това дали ще е задвижваща, формална или целева. Тук вече не е достатъчно да кажем, че то е първото, от което нещо започва, но как би могло да бъде начало, спрямо какво

онтологическо "въздействие", ще кажем, че е в първичен смисъл най-първоначалното. И още: "няма добро многовластие: нека един е владетел" (1076a4), спрямо което нещото като едно, и само по този начин, може да е в най-добро състояние. В този аспект, е и обсъждането в книга "N" 4, където Аристотел приема самосъществуването на едното като съвпадение с доброто, които са едно и начало на всичко по-късно, но без да са поражаващи принципи в смисъла на вътрешноприсъщи елементи, или начала на числата. Единствено същността сама по себе си може да е добра, всички останали, вечни "удвоявания" на света и неговите първопричини и начала са природи, които се нуждаят от обяснение за създаването си от други начала и така до безкрайност. В друг смисъл, доброто е разгледано в аксиологически аспект и е по отношение на битието като сетивно или като материята, която съдържа в себе си противоположностите. Сред обособените неща едно нещо може да бъде, или да не е, да е добро за някого или съответно лошо, чиято възможност и онтологическа нестабилност е от противоположащите твърдения и от материалното начало като потенция. Така, и ставащото според съдбата е неопределено и се смята за добро след крайния резултат като предначертана и реализирана цел и е лошо, когато е довело до нещастие (1065a35-36). Противоположностите по двойки като първопринципи представя възгледа на питагорейците, като впоследствие и Платон полага Малкото и Голямото като елементи за злото и доброто, а при Емпедокъл Обичта е добро, а Омразата – зло. В значението на познание, двете противоположности не могат да бъдат еднакво валидни в действителност, а само във възможност. Следователно не е възможно нещо да е едновременно добро и да не е добро, но е подходящото с оглед на едно основание и цел. Доброто като **добродетел** (*ἀρετή*) и лошото като **порок** (*κακία*) са **качества** (*ποιόν*), които са различни според движещата каузалност и телосът като завършеност. Те са външно наличното на дадено нещо, според което се случва определеното по природа естествено състояние или съответно противоположното, което е лошо. Като целесъобразно действие добродетелта е разположеното основание към осъщественост според логоса на конкретното, докато порокът "пропада" за подобна възможност. "Например онова, съгласно което нещо е добро, е самото добро" (1022a16). Качеството и моралните оценки могат да бъдат и в нещата като произволение, но са винаги изказвани спрямо субстанцията, "защото, "че е добро" или "че седи" се изказва безотносително на никой субект" (1028a30).

III.8. Начала и доказателство

В книга "Г", законът за непротиворечието и законът за изключеното трето са начала на знанието, които не подлежат на доказване, но всяко последващо изказване трябва да получи валидността си според първопринципите на един истински силогизъм. Една от дефинициите на метафизиката разглежда нейния предмет, битието **като** битие (*τὸ ὄν ἢ ὅν*) и трябва да обоснове нещата, според основната задача на първата философия – първите начала и принципи на съществуващото изказани с оглед на едно централно значение – субстанцията, и по-конкретно, вечните субстанции (XI7, 1064a29). За битието отнесено към субстанцията като свое начало, се говори в различни значения (1003a34) в смисъла на съпътстващо, лишено, отрицание или претърпяване. Нещата като (*qua*) неща са предмет на една наука, която включва отделните противоположности и всяко търсене е насочено към първото (1021a9, 1018a4), към *οὐσία* и "философът трябва да изучава началата и причините, отнасящи се към субстанциите" (1003b19). Самата метафизика също има "части" и всеки вид неща се изучава от различен "клон" на единната наука. Видовете на битието като битие са същности, които са толкова, колкото са субстанциите, чиито същности са (1003b22). Неизменно съществуващото като единно с необходимост е истина, а изказването за него като друго, е заблуждение, и така само по себе си е субстанция и битие не като съпътстващо. "Битие" и "единно" са някаква една природа и "две" определения на самосъществуващата същност като изказването за едното е непосредствено включване на същността на другото, подобно на началата, отнесени към каузалността (1003b25, 1004b5). Философите приемат, че съществуващите неща се извеждат от начала, които са противоположности (1004b32) и ако това е така, то те трябва да имат основание във висшите родове на единното и многото (1005a5). Както вече бе споменато, ако тези начала на противоположностите се изучават от една наука (1004a10-23), то всички неща би следвало да са обект именно на нейния метод, но като (*qua*) неща, спрямо основното значение на субстанцията и свойствата като съпътстващи или изобщо противоположностите, които са ѝ присъщи. В този план, "Г"3 започва обсъждането с въпроса, дали т.нар. "аксиоми" принадлежат към науката, която изследва субстанцията или са предмет на различни науки (1005a20). "Начала на доказателствата наричат общоприетите мнения, въз основа на които всеки доказва своите твърдения. Сред тях е положението, че всяка неща по необходимост се отрича или се утвърждава..."(996b30). Първото, от което започва всяко истинно познание се отнася до същността на нещата, до тяхната субстанция като битие, следователно всички

науки ще си служат с подобни принципи, след като се отнасят до съществуващото и изследват някой определен род от него. Това отношение, гарантира единствено истинност на предпоставките, но задача на философа е да изследва природата на тези начала като такива и отнесени към нещо друго, което се извежда от тях (1005b9-12). Така науката за субстанцията и за първите истинни положения на всяка наука е нещо едно по предмет. Първото като основание, е най-достоверното, и не е възможно да сгрешим по отношение на него. Началото на всяко познание трябва да е и най-сигурното, което никоя хипотеза не може да удовлетвори като изискване. Ако допуснем доказване на първоначалата на силогизмите, то те биха били включени в един причинен, вече породен, битиен ред и след като не можем да обосновем необходимостта от подобен принцип ще изпаднем в регрес "*ad infinitum*" (1006a5-10). Поради това, първото трябва да е начало на всичко останало, което се извежда от него и преди да започне всяко изследване, то трябва да се знае предварително (1005 b 19). Формулировката на закона за непротиворечието в "Г"3, според проф. Kirwan покрива неквантифицирани S – P пропозиции и не обсъжда комплексните. По-"модерната" формула гласи, че **"не е възможно р и не-р"** (b26-28– $VxVF-(Fx\&-Fx)$). **На закона не може да не се вярва и нито един аргумент не би трябвало да го поставя под въпрос** (b32-notes on Met.BookГ,р.90). Неразбирането по отношение на изказването за нещо едно, има за начало различните значения, които се влагат в същността на нещото. Софистическите доказателства имат предвид именно подобно объркване на смисъла, чрез влагане на несъвместими значения в една природа. **Субстанцията "човек", например, може да има различни значения, но винаги когато показваме чрез словото "човек" е необходимо да влагаме един и същи смисъл.** "Ако, обаче това начало се приеме, доказателство ще има, защото ще е налице нещо определено" (1006b25). Всички различни смисли и съпътстващи свойства **нямат** определящо значение за субстанцията, тъй като дори да не кажем нищо за тях, вещта би останала нещо единно, независимо от акциденталните предикати и нейната същност е именно в това, че не може да бъде нещо друго (1007a28). Ако всичко би било определено спрямо несъществени, случайни характеристики, ще трябва да допуснем отново безкраен регрес. Освен невъзможността за взаимопределяне между съпътстващите свойства, между противоречивите изказвания за едно нещо, също не може да има едно само по себе си първоначално, към което да се отнасят. Това е поради факта, че когато твърдим че нещо е едновременно и така и в противоположното състояние, бихме отrekli и двете, тъй като не се казва нищо определено с оглед на словото за една субстанция и всичко би било неразлично и заедно (1008b1). Търсенето на началото на истината и заблудението по пътя на

доказателството е безмислено, тъй като самият смисъл на начало означава първото основание за всички останали положения и така, "началото на доказателството (не е резултат) от доказателство" (1011a12).

В "Г"7 Аристотел формулира закона за изключеното трето, който обосновава невъзможността да допуснем нещо по средата между две противоречиви положения, което да твърди или отрича нещо за природата на една същност (1011b23). Средното положение би отричало и двете съждения за нещо едно и по този начин не бихме могли да твърдим нищо определено (Cat.4, 2a1-10). Така както материята съдържа противоположностите, и само по този начин, между самите тях, се осъществява някакво изменение в едно подлежащо. Несвързаните природи са винаги в *различни* подлежащи и между тях не може да има влияние в смисъла на промяна, следователно нищо не може да се твърди или отрича за нещо друго, средно, което да не е едно **свързване** (*σύνθεσις*) като истина или **разделяне** (*διαίρεσις*) като заблуждение. Само при тези родове, при които отрицанието не е с необходимост присъщо на нещото, може да има друго по средата (1012a9, cat.10, 12a4). Но тогава също бихме допуснали безкраен регрес, тъй като би имало не само нещо средно между две противоположности, но и друго (средно) между него и утвърдителното съждение (*κατάφασις*) и между него, както и отрицателното (*ἀπόφασις*), без да можем спрем до необходими принципи. Основанието като разположеност към истинно доказателство е начало като определеност, която е логически "адекватна" на действителното състояние на нещата. Първите начала на доказателствата са също в едно от значенията на необходимо, като условието за истинността на силогизмите (1015b5-10), така като са със задължителност вътрешноприсъщи елементи на последващите доказателства (1014b1). Оттук следва, че първото никога не може да е самоочевидно *δηλον εκ της επαγωγης*, но е интуитивно ясно само по себе си. Всичко останало като "по-късно" битие е непосредственото като дадено, което се нуждае от едно допълнително обяснение и оправдание – ейдос. Индукцията стимулира съмнението, а мисълта отвежда неопределеността на свързването между отделните факти до едно необходимо, безпредпоставъчно начало. "Поради тези причини за единичните сетивно възприемаеми субстанции няма нито определение, нито доказателство..." (1039b29), следва да се разбира като невъзможност в определението да има "части" на материята, а при съставното цяло тя е в присъствие (1039b30). Доказателството, както вече бе показано, е за съществуващото по необходимост, докато нещата подложени на възникване и унищожение не носят в себе си възможността за достоверно и непротиворечиво знание. Оттук следва, че начало на всяко доказателство

може да е само най-сигурният, безвъпросен принцип, чието опровержение е невъзможно и всяко последващо е от него истинно.

III.9. Едното и началото

Дали едното (*ἓν*) може да бъде начало, е въпрос първоначално обсъден във връзка с ученията на други философи преди Аристотел. За Анаксагор, единствено Умът е несмесена и чиста същност, докато недиференцираното е смесеното и неопределеното състояние на нещата. Така, начала на съществуващото са едното и неоформеното според някакъв ейдос, но как въздействат като каузалност, не е ясно, тъй като принципите трябва да са първото, от което се поражда всичко, но според теорията на Анаксагор в началото всичко е било смесено. Когато мислим за началата на всяко битие, възможно ли е те да бъдат възведени към природата на родовете? (998a22). Всяко общо и род съдържа определяеми и видовете, които са в него го конституират като такъв, докато "битийното основание на същността е едно" (998b13), от което би следвало, че за всичко трябва да има един род. Ако допуснем, че едното и съществуващото са родове като начала, ще трябва да приемем, че нито една **видова разлика** (*εἶδος*) не може да е същност, което противоречи на казаното в книга "Z", че "последното видово различие е същност и определение на нещото". **Едното е неделима** (*ἄτομον*) **природа, а родовете имат части**. В книга "Г" едното може да бъде разгледано като начало на битието на нещото и познанието за него е с оглед на неговата субстанция. **Нещото да е едно, ще означава битието му като такова** (неделимо). "Човек" може да се изказва за нещо едно, неделимо и в себе си, докато "изказващото се за нещо едно" включва и съпътстващите признаци на субстанцията, и ако приемем това, всичко би било едно и също, без да можем да достигнем до определение. "Това е така, понеже ако не се мисли нещо едно, не е възможно изобщо нищо да се мисли, и ако е възможно изобщо нещо да се мисли, на този предмет ще може да се даде едно определено име (1006b11). "Човек" и "битието-човек" са нещо едно, а при смесените неща всяко нещо е неотграничено от другото и така всяка същност остава непозната според същината ѝ. Платон приема Едното и неопределената Диада като начала на възникването първо на числото, а впоследствие стават космологически принципи на всяко битие. Но според Аристотел, едното и материята не могат да са първото, от което е съществуващото, защото нямат ефициентна каузалност спрямо което и да е обособено, а са отделно самосъществуващи природи (*χωριστόν*). Всяко начало и същност се отнася до нещо конкретно и не е

независимо спрямо една конкретна субстанция, но е външното, което детерминира битието на всичко. Платонистите не казват определено в какъв смисъл едното е начало, дали като материя или като ейдос или като движеност – към битие. Не е възможно да е едновременно и двете, защото всяко истинно слово за същността на началото разграничава различните значения, които не трябва да се смесват в неразличимост. Необходимо е да имаме знание за това дали едното е първо-начало като същина и е в смисъла на общ принцип, или е съвсем друго, като елемент, които да е вътрешноналичното във вида на материята. В този аспект, се дават и различните значения на едното, според Аристотел, които са: **1)** всяко нещо, което е непрекъснато по природата, **2)** това, което е цяло; **3)** единичното и **4)** нещото като общо (X1, 1052a35, V6). Едното като начало не е общо за всички неща, но е неделимото самостоятелно, просто битие, отнесено по няколко начина към всяко нещо и то е неговата граница-мярка.

III.10. "Идеите като начало"

Идеите, които са действително съществуващото (*τὸ ὄντως ὄν*), във "Федон", не могат, според Стагирит, да бъдат начала на обособените неща, след като не са в смисъла на нито едно от значенията на "първичните основания" за същността на конкретното: **1)** за да бъдат начала на възникването идеите трябва да могат да бъдат конституиращи принципи, например, на съставното цяло от **а)** ейдос и **б)** материя. Но, ако вечните начала са нещо *τόδε τι* ще трябва да отречем статуса им на субстанции на отделни взетите неща. Т е трябва да са *τόδε τι*, самата *οὐσία* и сетивнообусловено битие, което съдържа в себе си и началото на възникването като произведение, като външно основание и господство. **2)** За да бъдат начала на съществуващото Платоновите идеи трябва да са **а)** действаща причина за вещите и **б)** парадигма. Но те по определение са неподвижни и вечни, следователно не могат да започнат развитието към нещо друго или към една цел на някое едно. Единствено Аристотеловият "ейдос", който е парадигма - *λόγος* може да е *ἀρχὴ κινήσεως* за конкретното. Като начала на познанието идеите не могат да имат определящо въздействие, тъй като не отвеждат търсенето до методически правилното, до първите основания на доказателствата и не са цел като иманентен телос, който отвежда всяка природа до нейната завършена осъщественост. Участието на нещата в тях, според Платон е като причастност и подражание на съвършеното им битие. Идеите не биха могли да бъдат и начала като вътрешноприсъщи във вида на

материята, тъй като същността им е свръхсетивна и не е подложена на възникване и унищожение.

III.11. Истина и начало

Истината (*ἀλήθεια*), старогръцки промислена, е най-непосредствено слушане и вглъбяване в логоса на битието. Субектът не е излязъл все още от себе си, за да познава една действителност, безразлична спрямо съзнанието като едно противоположено. Така *ἁλήθεια* не може да бъде критерий за достоверност и пълноценно познание. Целта на *θεωρία* е истинното познание като интуитивна яснота и откритост спрямо плътното битие на *φύσει οὐτα*. Съпротивата на вещите е негръцка мисъл, тъй като ние сме въввлечени в една реалност, която чака да бъде разкрита като единна и единяща. Достигането до нея става единствено чрез истинното (*ἀλήθες*), което ни дава първопричините на всяко отделно. **Цялото битие е проникнато от истината и философията, която търси първите начала и причини на съществуващото с необходимост достига до вечните и неизменни основания, които са най-истинните (993b30).** Тук, началото не стои в отделност и не е изходния пункт, *от който* и *до който* стига методически целесъобразното. Самата разположеност към битие е **истинното слово (*λόγος*)** и истински творящото и като една каузалност, която е основание на всяко ущърбно битие. Ако истината е приближение – движеност – към първото, то най-непосредственото и най-простото като неделимо ще е онтологическия предел за познанието. Всъщност, истината е друга – не можем от себе си да произведем, от природата си като раждане в спонтанност, *ἁλήθεια*. Най-истинните начала са неунищожимите същности, които са винаги в осъщественост и действителност, без да са "най" като последното, но савсичкото, събраността на разкриването на *λόγος*-а. Нашето "най" е само в постигането на тази яснота, от която се нуждае теоретическото познание, но то няма единяща връзка с първите основания. **"Следователно както едно нещо се отнася към битието, така се отнася и към истината"** (993b35). Присъстващото като най-близо даденото е разкриването на логоса, *τὰ ὄντα* е *ἁλήθεια*. Истината не е инструментално средство, с което достигаме до същността на битието, където в заблудата си, да си помислим, че го имаме в познанието като сигурно. Светът на идеите на Платон е "истината", но тази природа е **хипостазирана и извънсетивна** реалност, която може да бъде само един приблизителен модел и парадигма. *Докато, за Аристотел, истинността е самото дадено битие, което е гарантирано от същност, която е*

начало и причина като въввлечена, участваща чрез действието си и с това непосредствено първото като в себе си истинно и първопричина за всяко последващо. Старогръцкото битие, с философията на Стагирит, встъпва в определеност чрез възможността в назоваването да се покаже нещото като "това". **Казването в логоса открива истината.** Така, при началата на силогизмите и доказателствата най-първото като нещо, в което не можем да се заблуждаваме е винаги истината (1061b36). Подобно положение е дотолкова самоочевидно и неподлежащо на съмнение, че е сякаш иманентно същността на самото мислене, и оттук в езика е абсолютно истинното като предпоставка. "А този, който казва, че едно нещо е и не е, отрича това, което казва, защото отрича, че името означава това, което означава: а това е невъзможно" (1062a17). Различните учения търсят истината в определени неща, които могат да удовлетворят конкретно изискване за достоверност, относителна устойчивост, следователно – сигурност и по този начин приемат дадена част от действителността или целокупната реалност, като истинно положение. Софистът Протагор приема, че всичко е относително, следователно не можем да разграничим истината от заблуждението и така най-първото като сигурно основание става истинно за някого и се субективизира. Сетивността и нейната същност като постоянна променливост се явява като критерий за истината (1009b14), схващане, което е възприето от Емпедокъл, Демокрит и Анаксагор. Докато невъзможността за истината като верифицируема във вечното, непрестанно движение, ще убеди Кратил и Хераклит, че не трябва да приемаме за сигурно нищо, което не може да изпълни условията за принцип, който би бил валиден завинаги. Що се отнася да въображаемото, което получава достоверност от сетивното възприятие, Аристотел смята, че е необходимо да правим разграничение (1010b4). В този план, не всяко въображаемо е с необходимост възприето, така както не можем да бъдем винаги сигурни, че всяко едно възприятие е непременно истина (1010b5-15). От своя страна, "въображението не произлиза без възприятие", но за разлика от него, то се подчинява на нашата воля, (De anima, III, 427b16) и може да бъде продуктивно. Въображението не е също и мнение, защото то предполага убеденост, а убеждението е свързано с *φρόνησις*, докато "въображението не принадлежи и към способностите, които винаги схващат истината, както познанието или разумът..." (428a17). Както бе споменато, познание и истина, потвърдена само в отделното сетивно обусловено не може да има, следователно трябва да има нещо с необходимост в битието си, което не може да е веднъж в едно състояние, а впоследствие в друго. Истината не може да бъде релативно понятие, тъй като тя не е отношение, а е най-достоверното начало на всички биващи. Всичко явяващо се не може да е винаги истина, както се твърди, а би било истина само

по отношение на някой и така той става валиден аргумент за истинното изобщо. В сетивно даденото битие една релация може да има само едно обръщане, като например нещото да е "двойно" може да бъде наполовина (1011b9), но не може да е в отношение чрез логическата операция обръщане, например с "равното". Същото би се получило, ако твърдим, че "някой да е човек" ще бъде нещо едно с "имащия мнение", а последното ще се отнася и до други неща и съпътстващи свойства, което отъждествява същината-логос със случайното, преходното, повлияното, което е неприемливо и противоречиво. Проблемът е, че контингентното битие, за което се говори в многозначност е същност, която позволява да се открие истинното или да е в присъствие неговата противоположност – заблудението (1051b1). Битието като истина е в **1)** свързването, (в действителност) и в мисленето (VII4) **2)** биването като нещо едно и **3)** при вечните неща е винаги една и също (1052a 12). *τὸ ὄν* като заблудение, не е абсолютно отрицание, но е в модуса на **1)** разделянето (отново в нещата, които са в действителност) и в мисленето, **2)** представя съществуването на нещата като множествени, а **3)** при несъставните неща е отсъствие на "досег" и казване. Заблудението (*ψεύδος*) при свършените същности е само в смисъла на съпътстващо, тъй като тяхното битие е винаги истина в действителност, докато разделението и отношението е само при нещата, подложени на възникване и унищожение.

III.12. Началото и математическите неща

Допуска се също, че математическите неща са начала на съществуващото и възникването, но за да могат да бъдат подобни принципи, би трябвало да се изследва по какъв начин те са първото, от което произхожда всичко, както и природата на тяхната каузалност по отношение на сетивно даденото. Според Платон, *τὰ μεταξὺ* са неделими природи, но как тогава биха били начало на възникването, след като обусловеното битие е делимо и има части; това е възможно, само ако са в конкретните сетивни тела. Наличното като иманентен принцип и природа е единството на самата вещь, докато отделно съществуващите същности са начало и причина на едно битие, което е ирелевантно на всяко извеждане и развитие в съществуване. Математическите неща като *χωριστόν* са в модуса на другото – наред със сетивното ставане, без да могат да бъдат природи сами по себе си, а са в действителност само случайно или в смисъла на съпътствие, мислени като отделими. "Несвършената величина е първа по отношение на пораждането, но втора по отношение на същността" (1077a19), следователно като

такива, природи сами по себе си, те са последващи, породени и никога не могат да бъдат начала като *протерóv*. Ако това не е така, тялото като съставно цяло би било първично, но това противоречи на естественото ставане, спрямо което възникват една дължина и ширина, а впоследствие се стига до единството и целесъобразността. **"Колкото"** и **"каквото"**, които изразяват отношения, не могат да бъдат числово обусловена или ейдетична субстанция, но са положения, носещи познание по аналогия към едно централно значение. Като **вътрешноналично начало**, математическите неща не изразяват и материалния субстрат, който е начало като здравето, сигурното подлежащо, като търсене – път към една конкретна форма – логос. Според платонистите, междинните същности са живи богове – начала, които могат да са *causae efficientes* за съществуващото и така са първото, от което е задвижването към битие. Но числата са съставени от монади и не е ясно как може да имат битиепораждаща сила, след като тяхната "валидност" като принципи е проблематично да бъде онтологическа, а е само е ноетическа. "И така, числото не е действаща причина – нито изобщо числото, нито числото на монадите: и то не е нито материя, нито логос, нито ейдос на нещата. То не е и тяхна цел." (1092b25).

III.13. Мярката, границата и началото

Мярата (*μέτρον*) и границата (*πέρας*) са начала в смисъла на познание чрез **единното, (*ἕν*)**, което е неделимото първо основание за количеството, числото и други родове на съществуващото (1052b20-30). Пределът, който е очертан в ставането не може да бъде намаляван или увеличаван, но е най-точното, първо начало като "мерно средство" за всичко останало, което е диференцирана природа. Знаенето на най-непосредствено измеримото доближава неговата същност до познанието на мярката, от която то приема битието си като точно толкова присъстващото (1053a7). За мярката е характерно да е в природата на това, което измерва, в друг смисъл тя е критерий за истинност, като веднъж този предел е сетивността и се има в познанието сетивно знание, и после, когато подходът е с научна стойност. И в двата случая "казваме, че са мерки за подлежащите неща" (1053b3), т.е. че са началото, от което първо се приема нещото като **поглед и знание** според необходими принципи, по отношение на биващите като материален израз. Първата мяра е начало в смисъла на познание, извън което се изчерпват възможностите за неговото определение като точното нещо, получило именно това измерение чрез предела. "Границата" на нещо едно не е неговата

телесна изразеност като количество, плоскост, линия, но е във всички значения на начало (1022a10) и дори е онтологически причиняващото в други, различни от спонтанната каузалност, отношения. В телеологичен аспект, нито едно от действията, които имат край не могат да бъдат цел сама по себе си, но са единствено насоченост – към нещо друго, докато смисълът на една осъщественост – ентелехия трябва да бъде ейдосът и конкретния лик да достигнат до естествения си предел и завършеност. “И още: когато има пораждане и движение, необходимо е да има и граница” (999b9), и всяка възникнало е битие от началото, което е негов предел като очертание – форма, материя, задвижваща причина и цел (994b16).

III.14. Началото и неподвижното

Началото се разглежда и в смисъла на неподвижното (*ἀνευ κινήσεως*), съвършено битие в себе си, което задвижва всичко останало или по отношение на сетивно обусловеното това състояние е противоположното на покоя. В книга XI, “неподвижното е това, което **1)** изобщо не е способно да бъде движено, както и това, което **2)** едвам се придвижва за много време или бавно започва да се движи, а и това, което **3)** по природа е устроено да се движи, но не е способно в момента...” (1068b21). В последното значение се обсъждат нещата, подложени на възникване, задвижване от друго движещо и тяхното унищожение, както и възможното им положение на неподвижни природи. Когато философите говорят за нещо неподвижно, интуицията открива друга действителност, чиято същност е достойна за изследване в смисъла на търсене на начала, които са в себе си самодостатъчни, и именно тяхното съвършено състояние да може да бъде осмислено като първото и последното, като парадигма и цел за битието *ἄτελής και φθαρτή*. Питагорейците и платонизмът приемат за неподвижни начала математическите същности, които са вечни и неизменни съществуващи като образци на конкретното съставно цяло от отношения, които са обусловени от отделените (*χωριστον*) природи. Но *ἄκίνησία* изисква *ἀγένητον*, докато *τὰ μαθηματικά* са еманация на по-висши принципи. От друга страна, какъв смисъл може да има тяхното приемане за самостоятелно битие, след като в лишеността си от движение, те са само застинали изваяния и съвършени пропорции, без да могат да са *ἀρχή κινήσεως* за сетивните биващи. Така науките се разделят като умозрителни, според това как се отнасят към разглеждането именно на същността на началата, на – физика, математика и теология (Г2,3 и Е,1,2). Физиката изследва само нещата, които имат движението в

себе си и спрямо сетивно променливото битие търси основанията не само в материалното като начало на промяната, но разглежда и субстанцията като ейдос (1025b27, VII 11, 1037a17). Математиката като умозрително учение приема обектите си като неподвижни начала на съществуващото, които не могат да бъдат причина на сетивните неща, но са мислено абстрахирани понятия за отношения и количество. "Ясно е обаче, че някои математически знания разглеждат предметите си като неподвижни и неопределими" (1026a9), т.е. "като дадени в материята неща" (a9-15). Най-висшата наука от знанията свързани с мисленето е теологиката като насочване към божествените, задвижени и неподвижни – движещи предмети на едно търсене. Божествената наука се отнася до действително съществуващо битие в съвършенство, което е непосредствена каузалност и първо начало на всяко последващо, причинено съществуване. Същността на изследването е движението като любов-мъдрост, като първа философия, която обичайки се стреми към това, което *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον*. Самата идея за неподвижното като *ἀρχή*, в абсолютен смисъл, на движението, е смущаваща. Нито едно начало не може да бъде неподвижно, и това беше основната критика на Аристотел срещу философите, които не успяват да изведат съществуващото от началата – битийни принципи. И все пак, първоначалото в "Μεταφυσικά" е *ἀκίνητον*, "което съществува в ентелехия" (1071a37). Без да задълбочаваме проблематиката до един конфликт между отделни текстове, например между "За небето", "Физика" и "Μεταφυσικά", ще се опитаме да отграничим спецификата на това първо, неподвижно начало, което съвместява в същността си противоречие. Необходимостта от неговото съществуване, първоначално, гарантира спирането на един принципен каузален ред, за да бъде избегнат безкраен регрес, и впоследствие, постулирането на неунищожимостта му ще направи възможна идеята за нещо непреходно, което да определя битието на всичко останало. Ако това не е така, всичко би било унищожимо, което е недопустимо. Най-малкото, две неща гарантират, че има вечни неща – **времето и движението** и по-конкретно кръговото движение като най-съвършеното. Битието на първодвигателя е с необходимост, в смисъла даден в Δ по отношение на вечните същности, където се казва, че нищо в тях не може да е насилствено и против природата им. Не е възможно да няма първоначало, всичко последващо **сочи** със същността си към това, но то е *ἀρχή* в друго, различно значение от основанията, които определят конкретното. Всяко слово за началото го разглежда в отделни аспекти, които съвпадат с причинното въздействие, но и показва, че понятието има по-широк смисъл. Но не това е важно, доколкото изследвайки битието в неговата структура, можем да го осмислим по-прецизно като различие в себе си, а трудно забелязваме, че когато говорим за началата винаги имаме

пред погледа си наличното като възникнало, т.е. ставането от възможност в действителност. Началото, което е бог като неподвижно движещо добавя нов смисъл към промислянето на идеята за първото основание и е отделно, отвъд понятийно слово за същността в себе си. Началата на съществуващото го единят в цялост, дори невинаги всички причини да са налице, но винаги възвеждат към осъщественост и в това е тяхното отнасяне към "по-късно" създаденото. Докато, неподвижното начало винаги е запазване – вечност, средоточие – неизменност, която тъкмо в самодостатъчността си на първото е и последна цел и ентелехия, която (в противоречие с формалната логика) се "движи" причинявайки битие. Оттук, то е причина и на "постоянната променливост", идея, която среща съпротивата на една мисъл, но всъщност е подтик за умно вглеждане в една действителност, чиято "противоречива" природа е отвъд всяка йерархия на началата, но е началото в осъщественост и *κίνητικόν* за всяко биващо.

III.15. Началото, общото и родовете

Дали началата са общи или са родовете, е въпрос поставен още в първите книги на "Метафизика" и дали това са най-общите родове или са последните (995b30). Другото отношение в тази връзка е дали по-скоро отделните неща не са начала, повече от родовете и общите положения (999a15-25). Първоначално, в книга "В" 6, Аристотел казва, че началото **не** може да бъде общо, тъй като то е само предикат на един субект, докато същността е това, за което се изказва всичко останало, следователно родовете не могат да са начала и същини. **Много повече отделното нещо е *ἡ δ' οὐσία τόδε τι*, "ето това", което е същина.** Проблемът, поставен в началото намира разрешение в книга "Z", където се обсъжда възможността за субстанционалността на общото и родовете като първи и начала, но се отрича, именно тази тяхна способност. Едно от определенията за субстанция включва общото като изказващо се за същината на нещо едно, но то не може да е конкретно отнесеното към отделното, за да може да бъде негово начало. "Общото винаги се изказва за някой субект" (1038b16), следователно не е първото подлежащо, а е "вторично" дефиниращо слово за едно *τὸ τί ἦν εἶναι*. Защо в 1038b31 се оспорва, че родът "живо същество" не може да бъде същност на едно нещо? Това е поради факта, че не може да експлицира същината като "ето това" отделно нещо и би трябвало да допуснем, че общото, родът е нещо отделно съществуващо (1038b35) извън *τόδε τι*, но една субстанция е винаги "самобитно" и конкретно определение. В книга "M", Аристотел ще каже, че е необходимо да разграничаваме знанието за нещата

като общи, "както е при доказателствата" (1087a24), но по отношението на действителността (*ἐνέργεια*) познанието е за нещо определено (*ὠρισμένον*) "и е за определеното, тъй като е нещо обособено и е за обособеното"(1087b19). В "Категории" родовете и изобщо общите понятия са вторични субстанции, които се предикат за *οὐσία* (Cat.V, 2a15). Родовете са *καθ' ὑποκείμενω*, те не са дадени в какъвто и да е субект, **последваща** предикация са за едно подлежащо, и никога субекти на едно изказване. Интересно разглеждане на рода, в едно от неговите значения, дава Порфирий във "Въведението" към "Категориите" на Аристотел. Тук началото е **1)** изхождайки от родителя и **2)** мястото, където се е родил определен човек. В първото значение, можем да имаме предвид Аристотеловото схващане за бащата като формално начало на възникването, докато женското начало е материалният принцип. Началото на рода като мястото, от което произхожда даден човек е в смисъла на принадлежност, а не според материята, отговаря на второто значение от "Метафизика" "Δ" 1024a32, както е и при Порфирий. Началото в смисъла на рода, в книга "Δ" 28 (1024a35) е произхождащото, произвеждащото в битие ставане като каузалност, като задвижване – към съществуване. Родът е и перманентното, вечно, неунищожимо всеобщо, за възникването на нещата от един вид (1024a30). Така всяко едно конкретно е в рамките на един род, това, което е изказано за определено подлежащо, защото въпреки разликата между видовете различия, дадено дефинирано слово е в рамките на този род и това подлежащо, и никое друго (1024b7). Родът е и, " онова, което има видово различие и качество, е субстрат, който ние наричаме материя" (1024b8). Тук, отново се открива двусмисленост при внушението, което предлага "подлежащото", тъй като то не е само материалния субстрат, но е основанието за предикатане или субектът на едно съждение. Следователно, когато кажем, че две неща се различават по род, тогава винаги имаме предвид, че те имат различни подлежащи, както и че не могат да се пораждат едно друго (1054b30). Различието по род е и спрямо изказването за отделните категории на битието (1045 b 6), които определят дадено нещо (1042b32), като "това" и се отнасят по аналогия към централното значение – субстанцията-*οὐσία*, "без да са сводими нито едно към друго, нито към нещо трето" (1024b15, 1089b27). В книга E, науките се занимават и изследват определен род от съществуващото, докато първата философия има за "обект" битието като битие и разграничаването на природата на самия род показва универсалността на метода, а не експлициране на съпътстващи свойства, които са предмет на другите знания. Това не означава, че философията е дотолкова всеобхватна, че да губи от подобна претенция целта си да обясни съществуващото в същността му, като това, което е, но е всеобемащото знание за една

реалност от противоречия, които довежда до единство, завършващо в най-висшето – бог. "Най-божествената от тях трябва да има за предмет най-божествения род" (1026a22). **Метафизиката е в най-висша степен теология.**

III.16. Подлежащото и началото

Във "Физика" с *ὑποκείμενον* често се означава субстрата, независимо от импликациите по отношение на една материална основа, което загубва от смисъла на подлога, субектът на една предикация (Phys.V, 225a5-10). В "Категории" подлежащото се свързва със субстанцията, където: "Субстанция в най-истински, първичен и безусловен смисъл е това, което нито се изказва за определен субект, нито е дадено в който и да било субект ..." (Cat. 2a13). Всичко останало се изказва за същността на едно нещо по аналогия или като съпътстващо свойство. Тъй като философията като метафизика търси първите неизменни основания и принципи на съществуващото, преходността и унищожимата природа на *ἕλη* (983a31) не могат да бъдат онази битийна опора, от която нещата да възникват и да приемат определението си като същности. Материята не е онтологически подходящото, способното, основно разположение към ставане на съществуващото, тя е само един момент, но далеч не може да бъде субстанция в абсолютен смисъл; нещо, което самият Аристотел доказва в "трактата за *οὐσία*", книги "Z", "H", "Θ". В хода на изследването за началата и причините подлежащото е разгледано във връзка с други отношения и понятия, които ще експлицират същността му в по-различни аспекти. В книга "K" 11 "наричам подлежащо това, което се разкрива чрез едно просто утвърдително изречение" (1067b20), и всяко възникване и промяна е вид движение към създаване или унищожение, или не е изменение изобщо, без противоречие. Тук, отново е доловим смисълът на материята, от която (*ἐξ οὗ*) нещата започват и се унищожават. Видовете движение, за които се споменава, са определени: **1)** промяна на количеството **2)** качествено изменение **3)** изменението като възникване и унищожение **4)** пространственото преместване като промяна като противоречиво е да мислим, че може да има "движение на движението". Едно много важно уточнение, което Аристотел прави в "K" 12 казва, че "промяната не е в никакво подлежащо" (1068a21) и "подсказва", че значението на субстрат не може да удовлетвори смисъла, вложен в понятието, тъй като нито едно подлежащо не може да се промени в друго, но всяко движение е от едно нещо към нещо друго. В този план, **подлежащото не може да е ἀρχὴ κινήσεως** за съществуващо или да е във вида на външно наличната каузалност,

която започва една движеност – пораждање. Ейдосът-парадигма също не може да бъде подлежащо, тъй като същината (*τὸ τί ἦν εἶναι*) трябва да бъде (1001b33) “включена” в определението на друга отделно съществуваща същност, а това е невъзможно и така *ὑποκείμενον* като начало на възникването на конкретната форма, която дава определението на “ето това” (990a32, 1079a29). Подлежащото като едно, като единната реалност на всичко съществуващо, не може да бъде промислено отношение, което да даде отговор **откъде** и **как** се случва всяко пораждање, движение и конкретност като битие, но е пълнота в себе си и неподвижно съвършенство. Елейската школа, която поддържа този възглед, приема всяко изменение като невъзможност да бъде изяснено в същността си, достигайки до отричането му и така понятието за *φύσις* застива в неизменността, не на външния свят (който и за елейците е “в движение”), но в абстрактната концептуална *σχῆμα* на едно философско отнасяне (984a28-30). Подлежащото, на местата, където се споменава в “Метафизика” не винаги е то *ὑποκείμενον*, но често е подлежащ род (в науките – 997a7), подлежаща природа (1001a8, 1053b13) и дори подлежаща същност в (987b11 и 992b3), отвеждайки възможността за осмисляне на особеното значение, което едно сигурно и устойчиво понятие може да даде като онзи битиен крепител на нещата, от който една метафизика би имала нужда, преди всичко, като едно утвърждаващо, позитивно начало.

Подлежащото е и в противоположностите, между които възниква промяната и движението – към нещо друго, докато самите *ἐναντία* не претърпяват промяна (1009b5). Самите противоположности или най-първите от тях, са начала за останалите средни и междинни и са родове, чиято подлежаща същност не е една и съща за всичко съществуващо, иначе битието изпада в неразличимост. Очевидно, и тук, Аристотел отвежда смисъла на подлежащото не като това, “което да се променя към противопологањето” (Λ1, 1069b7), но това, което ако е друго не може никога да е същност - *ἀρχή* на нищо друго. Поради това, всички противоположности се отнасят до някакво подлежащо и то е непоклатимото “солидно” основание за възможността на съществуващото като ставане и промяна, същност и определение. От друга страна, възгледът, че единствено противоположностите могат да бъдат начало на промяната от подлежащото, противоречи на природата на същността, която не е другост, но смисъл в себе си, и не може да бъде в единство с нещо различно или да започне възникване – към другото като битие. **Не е възможно началото да е начало, ако всъщност е и нещо друго** (1087a32). Същността не е *ὑποκείμενον* на едно съждение, което да е едно, но което може да е и в смисъла на друго. Така противоположностите и подлежащото не могат да са начало в абсолютен аспект, но са субекти на едно изменение в сетивно

обусловеното битие, без самите да подлежат на промяна. Тоталността на едно начало е даденост на всичко в него и така предцирането по отношение на подобен принцип е изказване като същностно или акцидентално, като към едно цяло и единство в себе си. Другите типове предикация са аналитична или синтетична връзка с нещата, спрямо които се отнасят и така подлежащото като субект на съждението е в различни определения и онтологически нива, но не би могло да е *ἀρχή* като основно значение. **Това е само субстанцията, а всички дефиниции са последващи или се отнасят по аналогия с нея** (Мет. "Λ" 1, 1069a22, V 8).

IV

БЕЗКРАЙНОТО. Τὸ ἄπειρον.

Проблемът за безкрайното в старогръцката философия и математика пита за съществуващото като тотално, поставя се в най-отвъдните граници и търси нашето познание, доколкото то може да бъде непротиворечиво. Мисловната настроеност е иманентно успокоение в познатото, близкото и крайното, но е винаги в необходима връзка с вглеждането в същността на нещата, която винаги ни открива бездната на тяхната безграничност. Действително **странни** са съществуващите неща, доколкото са една форма и "формула" (*σχῆμα*), но и друго, което е нещо отвъд и все пак включено в детерминирания ред на едно ставане и така е неотделимо от променливото. При питагорейците и Платон двойката *πέρας-ἄπειρον* е основна при разграничаване на структурата на света и е самостоятелно единство и същност, а не представя акцицентални предикати на нещо друго. Крайното е принцип, който дава определеност и "структурира" безграничното, което Питагор отъждествява с четното, което "бидейки заключено вътре и ограничено от нечетното, съобщава на съществуващите (вещи) безкрайното". ("Физика" III, 203a13). Така както числото е неотделимо от сетивните неща, така и безграничното е в тях, без да има самостоятелно съществуване, в смисъла на свръхсетивна природа. Във "Филеб", целокупната действителност е изразена според възможността от определяне спрямо безкрайното и крайното, тяхното смесено и присъствието на една каузалност, която твори всичко съществуващо и му задава оразмерена структура. "Четирите рода", следователно, са : "...първият наричат Безкрайно, вторият Крайно, третият представлява субстанцията, породена от смесването на първите две същности. Бих ли сбъркал (пита Сократ), ако назова четвъртия род причина за смесването и възникването?" (27b-c). Причината е разумно начало и мъдър принцип, като тук идеята за подобна космическа сила е близо до Демииурга – идея, която съдържа представата за един баланс, иначе света би бил един безкраен *ἄπειρον*, безформен хаос. Безкрайното във "Филеб" се състои от двойки противоположности (топло - студено, сухо - мокро и т.н.), а крайното поражда нещата според съотношението на примесите (25e) и е предел, който задава ограничени размери, но не се дели на родове и не е един по природа. (26d). Интуицията за една хармония и подреденост отвежда до мисълта за една същност като блага, когато е лимитирана от конкретна форма. Питагорейците я идентифицират именно с числовите съотношения, но при Платон, в диалозите, тази форма не е нумерически принцип. Според Аристотел,

Анаксимандър приема за принцип безпределната субстанция, от която възникват крайните неща, която е вечна, неизтощима и без вътрешни дистинкции и ограничения. Подобна природа е божествена, "защото е безсмъртна и неунищожима" (203b15) и не е безкачествена неопределеност, тъй като основните елементи на природата са в нея в смесено състояние. *Φυσιόλογοι*, от друга страна, полагат безкрайното като начало и не е възможно то да притежава други характеристики, но е това, от което възниква всичко останало. "В безкрайното не съществува начало, тъй като то би било негов край" (203b7), не е станало и е неунищожимо, защото всяко ограничено с необходимост е започнало и приключва, докато в *"ἄπειρον"* - а нищо не е първо и не се влияе от насоченост-към и завършеност.

След като представихме Аристотеловата визия за ученията, относно безкрайното, на другите философи, ще подходим към неговото собствено схващане по отношение на това понятие. Разглеждането ще следи два текста, паралелно, тъй като в "Μεταφυσικά" проблематиката е по-накратко представена, което налага "Физика" III 4-8 да се използва в смисъла на едно цялостно и пълно изследване. В книга Δ на "Μεταφυσικά", безкрайното, то *"ἄπειρον"*, не присъства сред обсъжданите понятия, докато тези за граница (*πέρας*) (17), **завършеност** (*τέλειον*) (16) и **определеност** "успокояват" мисленето за нещо, което отрицава всеки хаос и незавършеност, защото битието като непосредствено преживяване е форма, лик и ентелехия – осъщественост. Но все пак безкрайното съществува в някакъв аспект и основанието за това е очевидно от наличието на: **1) времето** (което е безкрайно продължаващо протичането на отделните моменти като непрекъснато, континуално ставане), **2) в математиката** е "във вида" на величините и безкрайната им делимост, **3) процесите на възникване и унищожение**, въпреки че действително са началото и края на всяко биващо, чиято събраност в един цялостен процес е нещо вечно, и тъкмо затова те са невъзникващите състояния за възникването, **4) от друга страна**, всяко нещо необходимо граничи с нещо друго, всеки предел е край и последна граница на съществуващо единично битие, но е и това, от което започва някое друго о-предел-ено и така до безкрайност, **5) в друг план**, мисленето също е безкрайно, защото никога не свършва. ("Физика" 203b15-25). Във връзка с последния аспект на безкрайното, бихме изтъкнали един пасаж от "Μεταφυσικά" IX, където се обсъжда проблема за същността на действителността (*ἐνέργεια*). Знанието, постигнато чрез мисленето, е винаги действително и именно тук е споменато безпределното, което "не е възможност по такъв начин, че някога да стане действителност, съществуваща отделно, но е действителност само в знанието" (1048b17). Така "актуалността" на безкрайното е гарантирана от непрекъснатостта на

мисленето, което е *ἐπισημν*, напрегнатият взор, който съглежда едно истинно битие. “Аналогичният” текст в “Метафизика” разглежда безкрайното като **1)** природа, която не може да бъде обходена или измината, **2)** същността му е в безграничното преминаване или е **3)** “това, което едва се изминава” или **4)** е това, което не може да бъде изминато докрай, без-пределно е, въпреки, че “по природа трябва да има (граница)” (1066b1). Впоследствие различието е между безкрайното, което се получава в резултат на прибавяне на части, без да може да бъде завършен подобен процес, а в друг план безкрайното е по отношение на отнемане на части *ad infinitum* (1066b2,204a6). Очевидно е, че безкрайното съществува по някакъв начин, и ако това не е така бихме допуснали начало и край на времето, числото, което трябва да крайно и величините – да могат да бъдат разделени на части, които не са според същността им. Необходимо е, след като установихме неговото присъствие и смисъл, да бъде разгледано и специфичното значение, което носи.

IV.1. “Същността” на безкрайното и безкрайното като “същност”.

Когато питаме за същността на дадено нещо, интуицията търси това, което го прави да е тъкмо това, но ако кажем, че субстанцията на безкрайното е безкрайното рискуваме да създадем безпринципна тавтология. И все пак безкрайността не е *συμβεβηκός*, и въпреки че не може да е “налична” само в съществуващите неща, като техен елемент, ако наистина е безкрайно, то е особен вид наличие. Безкрайното не е и *χωριστόν*, тъй като няма самостоятелно съществуване, което да не може да бъде възприето от сетивата и не е проявление на други свръхсетивни природи. (1066b7). След като не е отделно съществуващо, то не може да има и действителна осъщественост, но е само във възможност. Безкрайното не може да има нито величина, нито да представя някакво множество, но подлежащото се казва за самото него и никога за нещо различно, делимо или респективно, увеличавано и намалявано. Неговите “части” биха били също безкрайни, и така “нещо да е безкрайно, и самото безкрайно са едно и също нещо” (1066b13). Полемиката на Аристотел с питагорейците и Платон по този въпрос търси да експлицира най-важния аспект на едно понятие – дали е по своята същност независима природа (тук в смисъла на каузално въздействие) и в необходимо единство с това, начало на съществуващото. Всичко останало е вторично, по-несъществено проявление на нещо едно, и така бихме попитали дали същността на безкрайното може да е достатъчно условие за безкрайното като *essentia* за друго нещо. Въпросът тегне към

при-писване на някакво качество или съпътстващо свойство, което вече показахме, че е невъзможно.

Дали е възможно да имаме непротиворечиво знание и за безкрайно тяло, след като по определение "тяло е: това, което е ограничено от равнини" (1066в24). Ако съществува едно безгранично тяло то би било, следователно обемащо всички посоки, без да остави място за нищо друго, но това е абсурдно, тъй като място, различно от каквото и да е тяло, наистина съществува. Във "Физика" IV, 1, "присъствието" на мястото е доказано чрез пространството, което заема определено тяло, и тъкмо неговото действително преместване, което би освободило заемания отрязък за друго тяло. Така безкрайното не може да бъде обемащото всичко съществуващо в една тоталност, но напротив - мисли се като обемано. Безкрайното тяло не е нещо едно и просто по природа, както е представено при Анаксимандър, като начало за другите елементи, без да участва в тях, тъй като всяко съставно е от елементи, от които се състои, но безкрайното тяло не би могло да бъде и един от тези елементи. (1067а1-3). После, ако то е недиференцирано в себе си, дали ще е в движение или ще е неподвижно. То не може да се движи, тъй като накъде по-скоро би се насочило, след като е необходимо празно, необемано пространство, в което да премине, и още безкрайното тяло не "познава" посоки. Мястото винаги отвежда до една граница и е винаги, в мисълта, идеята за един предел, но никога не е еднородно и хомогенно. То е о-граниченото (и по брой) пространство, в което пребивават телата, но не задава тяхната форма, т.е. да са "ето това нещо", защото се намират на точно определено място, но е тяхно място, доколкото е "граница на обеманото тяло"(212а5). "Така че, ако не е възможно да има безкрайно място, не може да има и безкрайно тяло." (Met.1067а32). Безкрайното тяло във "Физика" 204b10 не може да бъде и сложна, състояща се от безпределни по число елементи, природа, тъй като те са няколко, а не безброй и от тяхната противопоставеност и хармонично, впоследствие, съчетание се извежда крайното съществуване. След като безпределно тяло не съществува, то някакви същности биха били безкрайни, в какъв аспект и изобщо възможно ли е да ги мислим като неограничени? Величините (*μεγέθη*) са безкрайни, но като делими, без да се достигне пълна актуализация, в случая като завършеност и край. Тук, безкрайното е в най-висша степен потенция (*δύναμις*), различна от способността на бронза да стане статуя (206а19), и в този смисъл и величината никога не може, в действителност, да бъде разделена на безброй части. Безкрайното е винаги едно ставащо друго и после отново и отново всяка една част следва друга в ставането според битие.

Безкрайното е последователна непрекъснатост, а не постоянно траене. Времето също е безкрайно и в смисъла на следване на поколения е съществуващо, като една част се отнема от друга и впоследствие отново, подобно на величините (206a25-35). Възможността за разделяне винаги се свързва с нещо крайно и може да е *ad infinitum*, от което, според Аристотел, произтича невъзможността една индивидуална субстанция като човек или къща да е безкрайна, в този аспект. Но съществува ли разлика между безкрайната делимост на величините и безкрайността на времето? Различието е единствено в това, че последователността на протичане в темпоралното ставане е в непрекъснатостта, без да е необходимо всяка част да присъства като дадена, докато при величините всеки момент "устоява" и е наличен. (206b1). В някакъв смисъл, безкрайното чрез прибавяне (екстензивно) е същото като безкрайното чрез отнемане, намаляване. Ако вземем едно крайно множество и отнемем части от него, във времето, след известен период бихме могли да го изчерпим, но ако са дадени последващи части намаляващи в постоянно съотношение, тогава никога няма да можем да достигнем до възможен край. Едно крайно множество, следователно никога не е безкрайно чрез прибавяне на нови части, които намаляват в постоянно съотношение, т.е. то никога не е актуално. Пространството и величините са в този план ,безкрайното чрез деление, което се изразява от едно крайно число, докато самото число и времето са "увеличаващи се" безгранично, но без да достигат един максимум, а за величината, респективно, е обратното. Нито една сетивно възприемана величина не може да е безкрайна, но е възможно да си я представим, без да ни е дадена в сетивното усещане и така една крайно нещо да бъде толкова дълго и безпределно, колкото би поискала нашата интуиция. "Безкрайното чрез прибавяне не е нещо такова, което да превъзхожда всяка величина, а безкрайното чрез деление е именно такова..." (207a35). Така, математиците не могат да приемат в едно достоверно, в този случай сетивно у-достоверено и научно обосновано положение, права линия по-голяма от диаметъра на сферата, в едно усещане. А светът е крайна, а не безкрайна сфера (*σφαιρῶς*). Във "Физика" III 4-8, същността на безкрайното е в невъзможността да се мисли като едновременно, хомогенно дадено налично цяло и единство. Разделянето *ad infinitum* може да е само в последователното деление на безкрайно число точки, но не и да се състои от крайни части, които да са определен брой. За разлика от подобно деление, времето е потенциално безкрайно чрез прибавяне, така както и числото, което е природа, неразделима до безкрайност представя една дискретна същност, всяка единица, от която е границата на нейното деление. Впечатлението, че безкрайното се прибавя като свойство на друга природа, е погрешно, тъй като бихме искали да изтъкнем смисъла в

който изказваме неговата същност, а именно като възможност да изрази специфични "отклонения" на времето, числото и величините. *Дотолкова и е необходимо да е само потенциално безкрайно, тъй като никога не завършва в осъщественост.*

В "За небето" Аристотел разглежда съществуващото, което трябва да бъде доказано в смисъла на едно крайно, а не безкрайно битие. Най-съвършеното движение в кръг, на небесната сфера, е възможно само за ограничено в пространството тяло, въпреки че *κίνεσις* е непрекъснатото и вечно основание, което няма начало и край. Уточнението, което прави Стагирит тук е, че дори кръговото движение да е завинаги с оглед на едно непрестанно движение и сферичността да няма предел, допускането, че нещо пространствено е неограничено, води до противоречие. Ако космосът като тяло се движи кръгово, безкрайно, то неговите радиуси, излизащи от центъра, ще бъдат също безкрайни. (271b30) Очевидно е, че всяко доказателство, тук, и достатъчно често в Аристотеловите трактати има за цел да утвърди уникалния лик на всяко достойно и оправдано биващо и именно тази форма е необходимо да бъде експлицирана като очертание, ейдос-парадигма. Докато безкрайно съществуващото е отрицание на всяко *φαινόμενον*, на всяко конкретно битие, то не е определеното, а е разположението, което клони към безпределност, "често" случващо се с времето, числото и величините, както показахме по-горе. Безкрайното е възможно да бъде изразено в аспектите на **1)** ставащото отвъд наблюдаемото, например когато "оставим" правата да бъде безкрайна чрез деление, или една величина, но само като *δύναμις* която има свой максимум (увеличаване до възможно най-голяма степен) и числото, което има свой минимум (намаляване, което е безпределно). Но това не означава, че крайното е станало в определен момент безкрайно, не-видимо, изгубило своето *μορφή*, но че то е присъщо на същност, редом с ограниченото, и като такова е именно негов гарант. **Безкрайното обяснява това, което се случва с крайното, те са неотделими.** Другият аспект показва връзката между идеята за безкрайното и това, от което следват противопоставянията: не-свършването на времето – ограничено пространство, вечността на движението изобщо – кръгово движение, което е вечно, но не като безкрайно, а като безначално и завършващо. Да, космосът не е безкраен, и има граници в пространството, но е "проникнат", без да го мислим като нещо, върху което се въздейства, от вечност, хармония, неразрушимост, гарантирани от времето и движението. Времето не е единствено мярка за **"преди и след"**, а движението да е единствено преместване, изминаване и промяна, но те са непрекъсващото, съвършено условие за всяко обусловено битие, дори повече, именно този свят, с тези (крайни) измерения е най-доброто творение, което съдържа своите вечни основания в себе си. Подобна

интерпретация е в съгласие с Аристотеловата визия за нещата, които не са детерминирани от нещо външно, но тъй като всяко подложено на възникване и унищожение е във времето и е обусловено от състоянията на движение и покой, то вечност и крайност като иманентни характеристики "изчерпват" и са всичкото, необходимо за обяснението на съществуващото. И наистина, какво повече бихме казали за едно нещо, освен че неговото движение и времето, в което става битието му са изключително свързани със собствената му форма като "ето това". **Издигането на огъня нагоре и потъването на земята надолу е тяхното крайно-безкрайно съвършенство.**

Във "Физика" А, II, когато се обсъжда теория на Мелис за същността, която е единно съществуващото битие, се споменава, че то е тъкмо безкрайно. (185a33) Но как би следвало да се отнася една безкрайна същност към категориите качество и количество и дали бихме могли да ги мислим като отделно съществуващи? Последното е противоречиво, тъй като те се изказват винаги за едно подлежащо, а не са сами по себе си, каквото в случая е единната, безгранична същност. Следователно, безкрайното е **ὑποκείμενον** за квалитативна и количествена промяна, тъй като е същността, но как едно състояние, което тегне към промяна може да има безпределни модуси на проява? Качественото определение на нещо едно го оразличава като невъзможност да бъде всяко друго, с различна битийна форма. По отношение на количеството, изменението е **"по-гъвкаво"** онтологически и изказването за подобни състояния като безкрайни може да бъде само по съвпадение. (185b1) Така безкрайното ще може да "изрази", тъй като по определение го включва, количеството, без да бъде субстанция, същност или качество. Но тъй като, както бе споменато по-горе, същността е безкрайна, то съществуващото като *essentia* би било не едно, а някак удвоено: веднъж като същност (*οὐσία*) и второ, вече като количествено даденото. Според Аристотел, подобно положение е неприемливо, тъй като бихме имали, ако за момент си го представим чрез предишния **1)** безкрайна същност (без да е атрибутивно определение) и **2)** безкрайно количество, но без да ги смесваме. Но същността е същност на нещо, за което се отнася почти целия метафизически корпус, и едно количество е винаги изразено в крайни измерения, "след като (биващото – единно битие) е същност, то не би могло да бъде безкрайно и въобще да има величина, иначе ще се окаже някакво количество." (185b5) Същността не е количество, нито е битие в отиване към безкрайност, но по аналогия всяко "вторично" определение и състояние, всяка друга категория се изказва за нея, а тя е с централно значение. Дори първодвигателят, в Ламбда 1073a8, е надвижаващото всяка ограниченост и крайност битие, но не като безкрайна (потенция – *δύναμις*), въпреки че

“движи нещата в продължение на безкрайно време” И все пак рискуваме да допуснем, ако утвърдим противното, принцип и начало, редом със задвижващата действителност на бога, затова е необходимо да се уточни, че не може първото движещо да е с безкрайна природа, т.е. възможност и осъщественост в единство като същност на *θεός*. Той не може да е и безкрайно голямото като величина, “защото няма никаква безкрайна големина” (1073a12).

IV.2. Проблемът за каузалността на безкрайността и възможността да бъде първо начало в книга А Еллатов, гл.II на “Метафизика”.

Изследването, което представя причините и началата на съществуващото тук, ще търси, първо, невъзможността да се стига до безкрайност, поради незавършване на условията за едно определено знание, и второ, ще бъде своеобразна пропедевтика към уточняване на **“първото, от което” и каузалността**. “Ясно е, че има някакво начало и причините за нещата не отиват до безкрай, нито в реда на следването им, нито по видове”. (994a1). По отношение на материята, отиването до безкрайност би ни представило единствено непрекъснатото като незавършеност “пораждане” на елементите един спрямо друг. Спрямо ефициентната разположеност към ставане, ако бихме отдалечили началото до безкрайност, то не би било възможно да кажем от къде е началото на движението. **“Това, заради което”**, като цел, не би могло да е винаги в смисъла, именно на **“заради”**, тъй като оправдаването на собственото му битие ще зависи от нещо друго, като редицата на детерминираност никога не завършва. Тогава, същината на нещото трябва да бъде определена според, **първо**, неговия онтологически статут, и **второ**, да се покаже мястото му в съществуващото. Битието, с оглед на първото изискване, на едно нещо ще се определя, доколкото то е последващо създадено, или съответно е първото, необусловено начало на всичко останало. “При нещата, които заемат средишно положение в родовата редица и следователно трябва да има по нещо външно, което да е съответно крайно и начално, предишното по необходимост е причина за тези, които идват след него” (994a13). Следователно, винаги с необходимост има едно първо *ἀρχή*, което задава съществуването на другите термини, тъй като не бихме могли да получим подобно определение чрез запитване за последното или средното. Все още, в този текст, различието между начало и причина не е строго разграничено, и в случая е интересно да проследим тяхното взаимно обусловено отнасяне. Така, когато говорим за нещо определено трябва да разберем първо –

причината, от която то има своето ставане, и така положението дали средните членове на една редица са ограничени или са безброй много, не е от значение. Единствено важното положение е да имаме познание за първото, докато при безкрайното изобщо, всички части са средни: така че ако няма нищо първо, това значи, че изобщо няма никаква причина. (994a19) Оттук става ясно, че ако действително не търсим началото на едно нещо, то и причините, които непосредствено го обуславят като "точно това" битие, отивайки към безкрайност и неопределеност, няма да могат да са неговата ясна конституция. По отношение на възникването, което Аристотел уточнява, че може да бъде разбрано в различни аспекти, и на безкрайното ставане, трябва да има изискване, че в нито един от случаите на *γένεσις* не може появата на нови неща да бъде *ad infinitum*. (994b4) Когато възникването е необратимо и е невъзможно нещата да се превърнат отново в това, от което са станали, "е необходимо средните да бъдат краен брой....." (994b6), т.е. членовете на едно множество да не са неизброими и безпределно означаващи едно ставане. В другия случай, когато при възникването едно нещо стане друго, преминаването обратно е възможно, но предполага винаги унищожение, което е едновременно и пораждаше. Спирането на обусловената редица до едно първо начало означава, че то е непороденото вечно основание, и ако това не е така, всичко би било подложено на разрушаване, тъй като самото то също е създадено и така отново изпадаме в безпределен регрес като последната крачка, освен това, към хаоса и отричането на подредеността на света. Последната граница на контингентното битие е негова цел и това "крайно" нещо "не съществува заради друг, а другите неща съществуват заради него" (994b10). Целта, която е то самото е удържане на битието и морален критерий като умна преценка с оглед на възможно най-доброто, което нашите действия могат да постигнат. И всяко движение към, в този план е една цел и граница. При дефинирането на дадено нещо първичното определение, което спонтанно отвежда интуицията към неговата същина. Дори и безкрайното деление на една линия "не е възможно да бъде мислено, без да се предположи някакъв край(994b25) **Следователно, всяко битие се определя от начала и причини, които са ясни по вид и точни като брой и когато знаем именно това, можем да сме сигурни, че сме открити за съществуващото като същност и смисъл.** След като броят на причините е редуциран до четири рода, в "Физика" III, се казва в някакъв аспект безкрайното би могло да бъде каузалност.

Безкрайното като потенция е и материята като причина като битието му е лишеност, 208a1, без да може има определяща употреба при "насочването-изказване" на същината, но е в модуса на неопределеността, като действително е част от

съществуващото, но като негова несъществена страна. В "Метафизика" К, 1068b5, се казва, че при нещата, които могат да бъдат безкрайни няма нищо първо, и както вече споменахме, липсват и средни членове, от което следва невъзможността нещо като *ἀρχή*, да започне. Но дали безкрайното не би могло да бъде това първо начало за една породена редица? Според физиците, то действително е начало, което не съществува напразно, но е вечна, божествена и неунищожима природа. "Физика" III, 4. От друга страна, безкрайното има и друго значение, доколкото в него не трябва да има начало като нещо крайно и последно, тъй като то би било негов завършек и цел. "Всяко съществуващо е или начало, или изхожда от началото..." (203b7). Безкрайното е невъзникващо и неунищожимо, следователно, с необходимост трябва да е начало, след като не приключва никога в ограничено време или обусловено пространство. Природата му се изразява в това да обема всичко и да управлява. (203b11). За Аристотел е ясно, че подобни схващания за същността на безкрайното е в повечето случаи личен, но митологичен "разговор" със съществуващото, който не слуша логоса. И в този смисъл, как чрез подобни концепти бихме могли да обясним природата (*φύσις*) и (*γένεσις*), дали не би имало премного безпринципна спекулативност, когато си позволяваме да говорим за безкрайността? **Началото на едно възникване е винаги нещо, от което става съставното цяло на ейдос и ὕλη, докато безкрайното е без-образ и собствен лик, дори повече, нима можем да имаме една безпределна субстанция като достоверно и определено битие?** Като *δύναμις*, то не би могло и да има господство и произволение по отношение на едно породено битие, тъй като е вече *ἐνέργεια* – осъщественост, а безграничното е само потенция. Според Аристотел, безкрайното не е и начало на съществуващото като движеща причина, защото това предполага промяна от нещо към нещо друго и почти винаги с оглед на една цел, а неговото "обхождане не може да бъде завършено" (204a5), няма начало и край. Като външноналичното, *ἄπειρον* също не може да бъде начало, тъй като не притежава "способността" да удовлетвори, в последна сметка, най-необходимите условия – битието и същността на наличното присъствие. Това, което ни трябва, е да обясним какви са началата на *τὰ ὄντα*, които ги има, тук са, и с това посочват към първичните се основания, но техния взор би бил загубен в безкрайното, а оттук биха отпаднали и от възможността за всяко истинно познание. Безкрайното не е метод и адекватно отразяване на съществуващото. То е, математически изразено, единствено и само функция на дадени явления, но никога първа детерминанта, основание или причина. Логосът и името-определение "замлъкват" в безкрайността на безпределното

ОБЩА БИБЛИОГРАФИЯ

1. Аристотел "Метафизика", изд."Сонм", С. 2000, превод Николай Гочев, книги I – III, X – XIV и Ив. Христов, кн. IV – IX.
2. Аристотел "Аналитики", т. 1, изд. "Христо Ботев", С., 1997. Превод, коментар, предговор и предметен показалец Ив. Христов
3. Аристотел "Атинската полития" С., 1993, изд. "Хр. Ботев", Превод Цветана Панициду и Харалампи Паницидис
4. Аристотел "За душата", С., 1979, Изд. "Наука и изкуство", прев. М. Марков, встъп. студия Р. Радев
5. Аристотел "За поетическото изкуство", С.1975, прев. И встъп. Студия Ал. Ничев
6. Аристотел "Категории", Изд. "Наука и изкуство", С., 1992, Встъп. Студия, превод и коментар Ив. Христов
7. Аристотел "Никомахова етика", С. 1993, изд."ГАЛ-ИКО". Превод Теменуга Ангелова, ред. Искра Генчева, предговор и коментар Р. Радев
8. Аристотел "Политика" С.1995, изд. "Отворено общество". Превод и бел. Анастас Герджиков. Предговори Б. Богданов и Олоф Гигон. Под редакцията на Б. Богданов
9. Аристотел "Реторика", изд. "Наука и изк.", С., 1986. Превод и встъп. Студия Ал. Ничев
10. Аристотел "Топика", изд. "Захарий Стоянов", С., 1998. Превод, коментар и научен апарат Ив. Христов
11. Аристотел "Физиогномика", изд."ЛИК" и "Вермеер", Превод и послеслов Х. Паницидис, С. 1998
12. Аристотел "Сочинения" т. 1-4, 1975-1983, Изд."Мысль", ТЗ:"Физика", "О небе", "О возникновении и уничтожении", "Метеорологика", Пер. Карпова, Лебедева, Миллер, Брагинской, Вступ. студ. и примеч. И. Д. Рожанский
13. Богданов, Б., Встъп. студия към "Платон. Диалози".С.,1982 "Диалозите на Платон- философия или литература".

14. Богданов, Б., Коментарните бележки към преведените от него диалози в т. I, II, IV на "Платон. Диалози.", изд. "Наука и изкуство"
15. Бояджиев, Ц., "Неписаното учение на Платон", С. 1984, изд. "Наука и изкуство"
16. Бояджиев, Ц., "Античната философия като феномен на културата", С.1990, 1994, изд."Любомъдрие".
17. Гичева, Д., "В лабиринта на Платон и Аристотел, София:УИ"Св.Климент Охридски", 1994
18. Гичева-Гочева, Д., "Нови опити върху Аристотеловия телеологизъм, С., изд. ЛИК, 1999
19. Кашъмов, А., И.Панчовски, Ст.Терзийски – съст. и превод: Питагор и питагорейците, С.1994, изд.ЛИК
20. Платон. Диалози, С., изд. Наука и изкуство, т. I, 1979; т. II, 1982; т. III, 1981, т. IV, 1990
21. Радев, Р, "Материалистически положения в гносеологията на Аристотел", С.1961, изд. "Наука и изкуство"
22. Радев, Р, Философията на елинизма, С. 1973, изд. Наука и изкуство
23. Радев, Р, История на античната философия, т. I, 1981, т.2, 1983, изд. "Наука и изкуство"
24. Радев, Р, Аристотел, С., 1988, изд. "Просвета"
25. Радев, Р, Аристотел. Историческата съдба на неговата философия, С., 1989, УИ "Св.Кл.Охридски"
26. Радев, Р, Антична философия, Ст.Загора, 1994 г., изд."Идея"
27. Хайдегер, М., "Същности", С.1993, 1999, изд. "ГАЛ-ИКО", превод Д.Денков и Хр. Тодоров
28. Хайдегер, М., "Кант и проблемът за метафизиката", С.1997, изд. "Анубис" и "Отворено общество". Превод Л. Милчев
29. Философията като метафизика, Сборник рецептивни текстове, изд. "Слово", "В. Търново 1996
30. Янакиев, К., "Древногръцката култура. Проблеми на философията и митологията., С.1998, УИ. Св. Кл.Охридски. 1999 ИК "Емалиол"

31. Albritton R. Forms of particular substances in Aristotle's Metaphysics, In: Journal of Philosophy 54 /1957/ 699-708.
32. Aristotle's Metaphysics, Books Γ - Δ - E , transl. and notes Ch.Kirwan, Oxford, 1971, 1993
33. Articles on Aristotle, ed. Jonathan Barnes, M. Schofield and R.Sorabji, London, vol.I-IV, 1975-1979
34. Barnes J., Metaphysics, In: The Cambridge Companion to Aristotle, ed. By J.Barnes.Cambridge:Cambridge University Press, 1995
35. Cherniss H, Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy, New York, 1971
36. Elders Leo J.Aristotle's Theology, A commentary on Book Lambda of the Metaphysics. Assen: Van Gorcum, 1972
37. Fuller B.A.G. History of Greek Philosophy 1931-1968
38. Guthrie W.K. C., The Development of Aristotle's Theology. In: Classical Quarterly, 27, 1933; 28, 1934
39. Lidell H.G.R. Scott. A Greek-English Lexicon, Oxford, A new edition revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones, 1925
40. Lloyd G.E.R. Aristotle: The Growth and Structure of his thought, Cambridge, 1968
41. Merlan P.H., On the Terms "Metaphysics" and "Being-qua-being". In: The Monist, 1968
42. Owen G.E.L. The Platonism of Aristotle. In Articles on Aristotle. Vol. 1, London, 1975
43. Ross W.D. Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary, 2 voll. Oxford 1948
44. Sedley D. Is Aristotle's Teleology anthropocentric? In:Phronesis 1991 Vol.36/2 P.179-196
45. Sellars, W, Substances and form in Aristotle, In:Journal of philosophy, 54, 1957, p.688-699
46. The Cambridge Companion to Aristotle. Ed. By J. Barnes. Cambridge Univ.press.1995
47. Tredennick, H. Introduction, Commentaries, translation in Aristotle. Metaphysics. LCL, 1990