

# Уилям Окам

## Избрано

### СЪДЪРЖАНИЕ

1. Пролог [Встъпително писмо към *Сума на логиката*]
2. За дефиницията на термина и най-общото му разделение [*Сума на логиката* I, 1]
3. За разделението на термина и различните начини, по които може да се схваща името ‘термин’ в специален смисъл [*Сума на логиката*, I, 2]
4. За разделението на необвързания термин [*Сума на логиката*, I, 3]
5. За разделението на термините на категорематични и синкатегорематични [*Сума на логиката*, I, 4]
6. Абстрактни и конкретни имена [*Сума на логиката*, I, 5]
7. Абсолютни и конотативни имена [*Сума на логиката*, I, 10]
8. Имена по първо и по второ именуване [*Сума на логиката*, I, 11]
9. Имена от първа и втора интенция [*Сума на логиката*, I, 12]
10. Общо и единично [*Сума на логиката*, I, 14]
11. Универсалията не е екстраментален предмет [*Сума на логиката*, I, 15]
12. Терминът ‘обозначавам’ [*Сума на логиката*, I, 33]
13. Терминът ‘биващо’ [*Сума на логиката*, I, 38]
14. За суппозицията на термините в съжденията [*Сума на логиката*, I, 63]
15. За подразделянето на суппозицията [*Сума на логиката*, I, 64]
16. Кога терминът в съждението може да има лична, проста или материална суппозиция [*Сума на логиката*, I, 65]
17. За възраженията, които могат да се издигнат срещу казаното [*Сума на логиката*, I, 66]
18. За материалната суппозиция в частност [*Сума на логиката*, I, 67]
19. За простата суппозиция [*Сума на логиката*, I, 68]
20. За личната суппозиция [*Сума на логиката*, I, 69]
21. Условията за истинност на отделното асерторично съждение [*Сума на логиката* II, 2]
22. За познанието от опит [*Сума на логиката*, III-2, 10]

23. Абстрактивно и интуитивно познание [*Коментар към първа книга на Сентенциите*, пролог, въпрос 1, член 1]
24. Познанието за единичното [*Коментар към първа книга на Сентенциите*, различие 3, въпрос 6]
25. Понятието за наука [*Коментар към Физика на Аристотел*, пролог]
26. Научният характер на очевидното познание за теологическите истини [*Коментар към Сентенциите*, пролог, въпрос 2]
27. Наука ли е спекулативната теология? [*Коментар към Сентенциите*, пролог, въпрос 7]
28. Абсолютната и подредената мощ на Бога [*Произволни въпроси*, VI, въпрос 1]
29. Доказателство за съществуването на Бога [*Коментар към първа книга на Сентенциите*, различие 2, въпрос 10]
30. Свобода и контингентност [*Коментар към първа книга на Сентенциите*, различие 1, въпрос 6]
31. Що е практика? [*Коментар към Сентенциите*, пролог, въпрос 10]

### *1. Пролог [Встъпително писмо към Сума на логиката]*

---

1. Отдавна, обични ми брате и приятелю, ме подтикваш с писмата си да събера в един трактат някои правила на логическото изкуство и да ги предоставя на вниманието ти. Понеже, воден от любов към твоето напредване и истината, не мога да отхвърля молбите ти, ще се опитам да захвана онова, за което ме увещаващ: едно дело трудно, но, струва ми се, плодно като за теб, така и за мен.

2. Логиката е най-пригодният инструмент на всички изкуства, без който не може да се стигне до съвършено познаване на ни една наука. За разлика от материалните инструменти, тя не се похабява от честата употреба, а постоянно нараства чрез усърдното занимание с която и да е от другите науки. Както механикът, който не познава съвършено инструмента си, добива по-пълно знание за него при употребата му, така и познавачът на основоположните принципи на логиката, навлизайки в проблемите на другите науки, заедно с това натрупва по-голяма опитност в самото логическо изкуство. Затова, мисля, простонародната приказка, че „логиката е преходно изкуство“, хваща място само при онези, които са немарливи в стремежа си към мъдростта.

3. Тъй като често се случва млади хора да се посвещават на тънкостите в теологията и другите дисциплини преди да са добили голям опит в логиката, поради което се сблъскват с неразрешими за тях трудности, които за други са малки или просто несъществуващи, и изпадат в многообразни заблуди, обявявайки истинни доказателства за софистика и приемайки софизми за доказателства, оформих писания тук трактат така, че в процеса на изложението да пояснявам правилата както с философски, така и с богословски примери.

### *2. За дефиницията на термина и най-общото му разделение [Сума на логиката I, 1]*

---

1. Всички логици се стремят да покажат, че доказателствата се съставят от предпоставки (или: съждения - propositiones), а предпоставките от термини. Терминът (terminus) следователно не е нищо друго освен непосредствена част на съждението.

Затова, дефинирайки термина, Аристотел казва в *Първа аналитика*: „Термин наричам онова, на което се разпада предпоставката, тоест предиката и това, за което той се предицира, при което се присъединява или отнема битие или небитие“ [вж. 24в16-18]. Въпреки че всеки термин е част или може да бъде част на някаква предпоставка, все пак не всички термини са с еднаква природа. Затова пълноценното познаване на термините изисква да се имат предвид няколко техни разделения.

2. Трябва да се знае, че както речта се дели на три части, а именно записаната, произнесената и умопостигнатата, имаща битие единствено в интелекта - както показва Боеций в коментара си към първата книга на *За тълкуването* на Аристотел -, така има и три вида термини, а именно записан, произнесен и умопостигнат (*scriptus, prolatus et conceptus*). Записаният термин е част на съждение, писмено изложено върху някакъв материал, което се вижда или може да бъде видяно с телесните очи. Произнесенният термин е част от устно изказано съждение, създадено, за да бъде чуто с телесния слух. Умопостигнатият термин [тоест понятието] е насочване или възприятие на душата (*intentio seu passio animae*), означаващо или съзначаващо нещо по природа. То е част на някакво ментално съждение и е пригодно да бъде суппонирано за същото онова, което означава. Затова умопостигнатите термини и съжденията, съставени от тях, са онези слова на ума (*verba mentalia*), за които блаженият Агустин казва в книга 15 на *За Троицата*, че не се числят към никой език, а са налични само в ума и не могат да бъдат външно изказвани, макар че произнасяните думи (*voces*), принадлежащи им като субординирани под тях знаци, могат да бъдат изричани.

3. Казвам обаче, че произнасяните думи са знаци, субординирани под понятията или интенциите на душата, не защото при същинското схващане на думата ‘знак’ произнасяните думи първично и в собствен смисъл обозначават постоянно понятията на душата, а защото произнасяните думи биват поставяни за означаване на същото, което бива означавано чрез понятията на ума (*conceptus mentis*), така че понятието обозначава нещо първично и по природа, а произнасяната дума обозначава същото нещо, но вече вторично, и то дотолкова, че когато произнасяната дума бъде положена за означаване на нещо, означавано чрез понятие на ума, тогава ако понятието смени своето означаемо (*significatum*), със самото това и произнасяната дума променя означаемото си, без каквото и да е ново полагане. Затова и Философът казва, че произнасяните думи са „означения за онова, което е възприето в душата“ [Peri Herm., с. 1, 16а3-4]. На това мнение е и Боеций, когато заявява, че произнасяните думи обозначават понятия [In lib. de interpr., ed. secunda]. Изобщо, всички автори, които

твърдят, че произнасяните думи обозначават възприятия на душата или служат като знаци за тях, нямат предвид нищо друго освен това, че произнасяните думи са знаци от втори порядък за означаване на онова, което бива първично въвеждано чрез възприятията на душата, въпреки че има някои произнасяни думи, които въвеждат първично възприятия на душата или понятия, вторично въвеждащи от своя страна други интенции на душата, както ще бъде показано по-надолу [вж. *Summa logicae*, I, 12]. Казаното за произнасяните думи с оглед на възприятията на душата, тоест на интенциите или понятията, е пропорционално валидно за записаните думи по отношение на произнасяните.

4. Между тези термини обаче могат да бъдат открити известни разлики. Едната от тях е, че понятието или възприятието на душата обозначава по природа онова, което обозначава, докато произнесеният или записан термин обозначава единствено по силата на волево решение от страна на обозначаващия. Оттук следва и друга една разлика, а именно, че произнесеният или записан термин може произволно да сменя своето означаемо, но терминът-понятие не променя означаемото си под въздействието на чийто и да било произвол.

5. За защита от наглещите трябва още да се знае, че 'знак' се схваща по два начина. По единия начин 'знак' се нарича всичко, което със своето схващане въвежда в познанието нещо, различно от самото него. Наистина, както е показано на друго място [I Sent, d. 3, q. 9], то не привежда интелекта до първо познание за означаваното нещо, а само до актуално познаване на нещо, което е било вече хабитуално познато. От този вид е означаването, природно присъщо на произнасяната дума, както и начинът, по който всяко следствие (*effectus*) обозначава в последна сметка своята причина. Така например бърчварският обръч обозначава, че в кръчмата има вино. Но тук аз не ще говоря толкова общо за знака.

6. По другия начин под 'знак' се разбира онова, което въвежда в познанието нещо и е създадено да бъде супонирано вместо въведеното, или пък това, което може да бъде прибавено към подобен знак в съждението, каквото представляват синкатегорематичните изрази, глаголите и онези части на речта, които нямат определено значение. От същия вид са и знаците, съставени от едните и другите. За такива знаци ще става дума тук. Ако думата 'знак' бъде схващана по този начин, тогава произнасяната дума не е по природата си знак за нито едно нещо.

*3. За разделението на термина и различните начини, по които може да се схваща името 'термин' в специален смисъл [Сума на логиката, I, 2]*

---

1. Трябва да се знае, че името 'термин' може да бъде схващано по три начина.

2. По първия начин 'термин' се нарича всичко, което може да бъде копула или краен член (extremum), тоест субект или предикат на едно категорично съждение, или пък определение на краен член или глагол. По този начин термин може да бъде както цяло съждение, така и част от съждението. В този смисъл например съждението „'човекът е разумно живо същество' е истинно съждение“ е истинно, при което цялото съждение 'човекът е разумно живо същество' е субект, а 'истинно съждение' е предикат.

3. По друг начин се схваща 'термин' при различаването му от речта. В този смисъл всичко, което се изказва необвързано (omne incomplexum) [вж. Arist, Categ., с. 4], се нарича термин. Това е смисълът, в който говорих за термини в предната глава.

4. По трети начин, по-прецизен и много по-стриктен, 'термин' се изказва за онова, което може да бъде обозначително (significative) ползвано като субект или предикат на някое съждение. По този начин нито глаголът, нито съюзът, нито наречието, нито предлогът, нито междуметието са термини. В този случай даже много съществителни имена не са термини, а именно синкатегорематичните имена, защото те, макар да биха могли да бъдат крайни членове (extrema) на съждения, ако се ползват материално или просто, не могат да бъдат субекти или предикати на съждения, ако се ползват обозначително. Затова изразът 'чета е глагол' е правилен и истинен, ако глаголът 'чета' се ползва материално. Ако обаче бъде ползван обозначително, тогава съждението би било непонятно. По подобен начин стоят нещата с изрази като 'всеки е местоимение', 'някога е наречие', 'ако е съюз', 'от е предлог'. Философът схваща 'термин' в дефиницията на термина, дадена в първа книга на *Първа аналитика*, по този начин.

5. При такова схващане за термина, термин може да бъде не само една необвързано изказвана дума, но и съставеното от две необвързано изказвани думи, а именно съставеното от прилагателно и съществително; термин може да бъде даже съставеното от причастие и наречие или предлог заедно със съществителното в

съответния падеж, защото може да бъде субект или предикат в дадено съждение. Така например в съждението ‘всеки бял човек е човек’, субектът не е нито ‘човек’ нито ‘бял’, а целият израз ‘бял човек’. По подобен начин и в израза ‘бързо бягащият е човек’ субектът не е нито ‘бързо’ нито ‘бягащ’, а цялото ‘бързо бягащ’.

6. Трябва обаче да се знае, че като термин може да бъде схващана не само думата в именителен падеж, а термин може да бъде и дума, стояща в друг падеж, защото може да бъде субект или предикат в съждението. Наистина, стоящото в произведен падеж не може да съставя субект във връзка с който и да е глагол. Така например не е хубаво да се казва ‘на човека изглежда магарето’ (*hominis videt asinum*), макар да е правилно казването ‘на човека е магарето’ (*hominis est asinum*). Как обаче и относно кои глаголи един израз, стоящ не в именителен падеж, може или не може да бъде субект, е работа за граматика, чиято задача е да разглежда словесните конструкции.

#### 4. За разделението на необвързания термин [Сума на логиката, I, 3]

1. След установяването на омонимията (*aequivocatio*) при думата ‘термин’, следва да се проследят разделенията на необвързания термин (*terminus incomplexus*).

2. Не само необвързаният термин се разделя на произнесен, записан и умопостигнат, но по подобен начин се подразделят и отделните членове. Защото както някои от произнесените думи са съществителни, някои глаголи, а трети са други някакви части на речта, понеже те биват причастия, наречия, съюзи, предлози, което е валидно и за записаните думи, така и интенциите на душата биват съществителни, глаголи и други части на съждението, каквито са местоименията, наречията, съюзите, предлозите.

3. Може да се подложи на съмнение, дали произнасяните и записваните причастия съответстват в ума на някаква интенция, различна от глаголите, тъй като не се забелязва голяма необходимост от полагането на такава множественост при менталните термини. Понеже глаголт и неговото причастие в съчетание с глагола ‘е’ са изглежда винаги равнозначни при означаването. Ето защо, както умножаването на синонимните думи не се въвежда от някаква необходимост на обозначаването, а заради красотата на речта или заради някаква подобна акцидентална причина, тъй като онова, което се обозначава чрез всичките синоними, може да бъде обозначено в достатъчна

степен чрез само един от тях, също така изглежда, че и разделението между произнасяните глаголи и причастия не е въведено поради някаква необходимост на изказа, откъдето се вижда, че не следва на отделните произнасяни думи да съответстват различни ментални понятия. Подобно съмнение може да бъде издигнато и относно местоименията.

4. Между произнасяните и менталните съществителни има обаче разлика, защото макар всички граматически акциденции, съгласуващи се с менталните съществителни, да се съгласуват и с произнасяните, обратното не е вярно, ами някои са общи за едните и другите, други пък са напротив свойствени само за произнасяните и записаните, защото всички, които са присъщи на произнасяните, са присъщи на записаните и обратно.

5. Акциденциите, общи за произнасяните и менталните съществителни, са падежът и числото. Както именно произнасяните съждения ‘човекът е живо същество’ и ‘човекът не е живи[те] същества’ имат различни предикати, от които единият е в единствено, а другият в множествено число, така и менталните съждения, чрез едното от които умът казва преди всяко произнасяне, че човекът е живо същество, а чрез другото, че човекът не е [всички] живи същества, имат различни предикати, за единия от които може да се каже, че е в единствено число, а за другия, че е в множествено. По подобен начин е в случая, когато произнасяните съждения като ‘човекът е човек’ (homo est homo) и ‘човекът не е [пр инадлежен] на човека“ (homo non est hominis) имат различни предикати, несъвпадащи по падеж, а същото може да се твърди и за съжденията, съответстващи им в ума.

6. Акциденциите, свойствени на произнасяните и записани съществителни, са родът и фигурата. Такива акциденции биват присъщи на съществителните не въз основа на необходимост, следваща от обозначаването. Понякога се случва две съществителни да са синоними и все пак да са от различни родове или пък с различни фигури, ала тази множественост не бива да се приписва на естествените знаци. Затова множеството и многообразието от такива акциденции, което се открива при синонимните съществителни, може последователно да бъде отричано при менталните термини.

7. Възможно е да възникне затруднение по въпроса дали степенуването е съвместимо само с произнасяните и записвани думи, което обаче аз подминавам, защото неговото разглеждане не носи кой знае каква полза. И във връзка с качеството



може да възникне подобно затруднение, с което ще се занимавам по-подробно на друго място.

8. Внимателният читател е в състояние въз основа на казаното да схване, че макар понякога само от промяната в акциденциите на термините, засягаща обаче обозначаващото нещо, а именно в падежа, числото и степента, да зависи наличността на истинност или неистинност в съответното съждение, това все пак никога не се случва поради промяна в рода или фигурата. Въпреки че постоянно трябва да се внимава за рода, така че речта да бъде граматически правилна (правилно например е изречението ‘човекът е бял’, а ‘човекът е бяла’ е неправилно, което следва единствено от различието в рода), все пак логическата правилност не зависи от това в какъв род или фигура са субектът и предикатът. Трябва обаче да се следи в какво число или падеж са субектът и предикатът, за да се знае дали съждението е истинно или неистинно. Защото ‘човекът е живо същество’ е истинно, докато ‘човекът е живи[те] същества’ е неистинно. Същото може да се покаже и за останалото.

9. Както се твърди, че някои от акциденциите са свойствени само на произнасяните и записаните съществителни, докато други са общи за тях и менталните, така трябва да се казва и за акциденциите на глаголите. Общите са наклонение, вид, число, време, лице.

При наклонението това е очевидно, защото един е менталният изказ, който кореспондира с произнесенния израз ‘Сократ чете’, а друг е кореспондиращият с ‘да би Сократ чел’. Видимо е и за вида, защото различни ментални изкази кореспондират на произнасяните изрази ‘Сократ обича’ и ‘Сократ бива обичан’. В ума има обаче само три вида, защото депонентните и общите произнасяни глаголи не са създадени поради някаква необходимост на обозначаващото: общите глаголи са равнозначни на активните и пасивните, а депонентните са равнозначни на неутралните и активните, поради което не е необходимо полагането на такава множественост при менталните глаголи. Казаното се вижда и при числото, защото различни ментални изкази кореспондират с изразите ‘ти четеш’ и ‘вие четете’. Същото е ясно и за времето, защото на ‘ти четеш’ и ‘ти четеше’ кореспондират различни ментални изкази. Същото е очевидно и при лицето, защото са различни изказите, кореспондиращи на ‘ти четеш’ и ‘аз чета’.

10. Необходимото приемане на наличността на такива ментални съществителни, глаголи, наречия, съюзи и предлози следва оттам, че на всеки произнесен изказ съответства един друг в ума, така че както са различни частите на произнасяното съждение, въведени въз основа на необходимостта, задавана от обозначаващото, така по

съответен начин са различни и частите на менталното съждение. Както произнасяните съществителни, глаголи, наречия, съюзи и предлози са необходими за различните произнасяни съждения и изкази, понеже не е възможно да бъде изказано само чрез съществителни и глаголи онова, което може да се изрази от тях в заедност с останалите части, така са необходими и различните части на менталните съждения.

11. Акциденциите, свойствени на произнасяните и записвани глаголи са спрежението и фигурата. Впрочем, възможно е някои глаголи от различни спрежения да бъдат синонимни, което се отнася и за глаголи от различни фигури.

12. Усърдният читател би могъл въз онова на казаното лесно да предвиди какво следва да се каже по подобен начин за останалите части на речта и техните акциденции. Никой при това не би следвало да се учудва, когато твърдя, че някои съществителни и глаголи са ментални. Нека преди това прочете коментара на Боеций към *За тълкуването* и ще открие там същото това. Ето защо, когато Аристотел дефинира както съществителното, така и глагола като изкази, тогава той схваща съществителното и глагола в един по-тесен смисъл, а именно като признасяно съществително и признасян глагол.

*5. За разделението на термините на категорематични и синкатегорематични, което разделение е общо както за менталните, така и за произнасяните термини [Сума на логиката, I, 4]*

---

1. Както произнасяните, така и менталните термини се подразделят освен това и по друг начин, защото някои от тях са категорематични, а други са синкатегорематични.

2. Категорематичните термини имат определено и сигурно значение, както например съществителното ‘човек’ обозначава всички хора, ‘живо същество’ всички живи същества, а ‘белота’ всички бели неща.

3. Синкатегорематичните термини пък, каквито са например ‘всеки’, ‘никой’, ‘някой’, ‘всичко’, ‘освен’, ‘само’, ‘доколкото’ и подобните на тях, нито имат определено и сигурно значение, нито обозначават някакви неща, различни от обозначаваните чрез категорематичните термини. Както в изчислителното изкуство (algorismus) цифрата сама по себе си не означава нищо, а само прибавена към някаква друга фигура прави така, че тя да означава нещо, така и синкатегорематичният термин

не обозначава в собствен смисъл нищо, но прибавен към някой друг термин той съдейства, щото той да означава нещо, или да бъде суппониран по определен начин за едно или много неща, или пък изпълнява някаква друга служба с оглед на категорематичния термин. Така например синкатегорематичния термин ‘всеки’ няма нещо, което да обозначава с определеност, но прибавен към ‘човек’ той му съдейства да стои или да бъде суппониран действително или смесено и разпределително (*actualiter sive confuse et distributive*) за всички хора; прибавен към ‘камък’ прави термина да стои за всички камъни; прибавен към ‘бял’ спомага термина да стои за всички бели неща. И което се отнася за ‘всеки’, то е валидно съответно и за останалите синкатегорематични термини, макар различните синкатегорематични термини да изпълняват различни служби, както по-надолу ще бъде показано за някои от тях.

4. Ако се възрази, че ‘всеки’ е сигнификативен израз, тоест че означава нещо, следва да се каже, че той се нарича ‘сигнификативен’ не защото означава нещо по някакъв фиксиран начин, а защото спомага нещо друго да означава или да се суппонира или да стои за нещо друго, както бе вече казано. Както думата ‘всеки’ не обозначава нищо по фиксиран и определен начин, ако следваме начина на изказване на Боеций, така е и при всички синкатегорематични термини, както и при всички съюзи и предлози.

По-различно стоят нещата с някои наречия, защото някои от тях обозначават по фиксиран начин същото, което обозначават категорематичните термини, макар че предлагат друг начин на означаване.

#### *6. Абстрактни и конкретни имена [Сума на логиката, I, 5]*

---

1. Оставяйки настрана другите части на речта, тук следва да бъде говорено за имената (*nomines*). И най-напред трябва да бъде разяснено разделението им на конкретни и абстрактни.

2. Трябва да се има предвид, че конкретните и абстрактните са такива имена, които имат еднакво начало по отношение на произнасяния звук, но не завършват по един и същи начин, както се вижда при ‘справедлив’ и ‘справедливост’, ‘силен’ и ‘сила’, ‘живо’ и ‘живот’, които започват с еднакви букви или срички, но не завършват еднакво. При това винаги или много често [в латинския език] абстрактните имат повече

срички от конкретните, както става ясно от приведените примери. Обикновено конкретното име е прилагателно, а абстрактното съществително.

3. Има много видове конкретни и абстрактни имена. Понякога конкретното име обозначава, конотира, въвежда или представя за разбиране някакъв предмет (*res*), за който също така може да бъде суппониран, който предмет обаче не се обозначава от абстрактното име и то по никакъв начин не може да бъде суппонирано за него. Така се отнасят едно към друго ‘справедлив’ и ‘справедливост’, ‘бял’ и ‘белота’ и подобните на тях. Защото ‘справедлив’ действително се суппонира за човека, когато се казва ‘справедливият е добродетелен’, но не може да се суппонира за справедливостта, понеже справедливостта, въпреки че е добродетел, не е добродетелна. Името ‘справедливост’ се суппонира за качеството, а не за човека. Предицирането на конкретно име за абстрактно е невъзможно, защото конкретното и абстрактното винаги биват суппонирани за различни предмети.

4. Съществуват три вида или разлики на тези имена. Първата е налице, когато абстрактно име се суппонира за акциденция или форма, реално вътрешно присъща на субекта, а конкретното име се суппонира за субекта, носител на тази акциденция или форма, или пък обратно. Първият модус засяга случаи като ‘белота - бяло’, ‘топлина - топло’, ‘знаещо - знание’, когато става дума за сътворените същества. Така е във всички подобни случаи, защото в тях абстрактното име се суппонира за акциденция, вътрешно присъща на субекта, а конкретното се суппонира за субекта на тази акциденция. Обратният случай пък е като при ‘огън - огнен’, защото ‘огън’ се суппонира за субекта, а огнен, което е конкретно име, за негова акциденция. Нали казваме, че топлината е огнена, а не че е огън. По същия начин казваме за едно или друго знание, че е човешко, а не че е човекът.

5. Втората разлика между тези имена се проявява тогава, когато конкретното се суппонира за част, а абстрактното за цялото или обратно, както е при ‘душа - одушевлено’. Тъй като човекът е одушевен, а не душа, ‘одушевен’ се суппонира за човека, а ‘душа’ за една негова част, така че ‘одушевен’ се суппонира за човека, а ‘душа’ за част на човека. В изразите обаче ‘душата е човешка’ и ‘душата не е човекът’, ‘човек’, което е абстрактно име, се суппонира за цялото, а ‘човешко’ за душата, която е част.

6. Трябва да се държи под внимание, че понякога едно и също конкретно име се схваща омно, защото има място както в единия, така и в другия вид, както например ‘одушевлено’ може да бъде суппонирано за цялото, защото казваме ‘човекът е

одушевен', но може да се суппонира и за субекта, приемащ душата, защото казваме, че тялото, което е другата част, е одушевено. Валидното за това име важи и за многото други, които могат да бъдат възприемани по този начин.

7. Третото различие при тези имена се проявява тогава, когато конкретното и абстрактното се суппонират за различни предмети, никой от които е субект или част на другия. Това произтича по множество начини, защото такива предмети се отнасят помежду си понякога като причина и следствие, както когато казваме, че дадено деяние е човешко, а не е човекът; друг път се взаимоотносят като знак и означавано, както когато казваме, че [видовото] различие на човека е същностно различие, не защото то е същност, а защото е знак за някоя от частите на същността; понякога пък се отнасят помежду си като място и поместено, както когато казваме, че някой е англичанин, а не Англия. Това може да изглежда по още множество различни начини, дискусиата по които обаче предоставям на по-надарените умове.

8. Както в двата първи модуса конкретното име се суппонира за частта или за формата, а абстрактното за цялото или за субекта, а понякога става обратното, така е и в третия споменат случай. Защото понякога конкретното име се суппонира за причиненото или означеното, а абстрактното за причината или знака, докато друг път е обратно. Това се отнася за всички варианти, включени в този модус.

9. Както се случва едно и също име да е конкретно и по двата първи модуса, но поради това да се схваща омонимно, така може да се случи едно и също име да е конкретно по първи и трети модус, и даже да е конкретно по всичките три модуса. Затова тези три подвида не се различават толкова много от първопринципния първи вид, така щото един от тях да се отрича въобще от останалите, а само така, че всеки от тях бива частично изместван от другия, което е достатъчно за различаването на такива имена. По подобен начин не е изключено едно и също име да бъде използвано с оглед на различните модуси понякога като конкретно, а понякога като абстрактно.

10. Трябва да се знае, че има такива равнозначни конкретни имена, на които поради недостига на имена не съответства нито едно абстрактно, както е при думата 'ревностен', когато става дума за добродетел.

---

*7. Абсолютни и конотативни имена [Сума на логиката, I, 10]*

---

1. След обсъждането на конкретните и абстрактните имена следва да стане дума за едно друго разделение на имената, от което схоластиците се ползват най-често. Трябва да се знае, че някои от имената са изцяло абсолютни, а други са конотативни.

2. Изцяло абсолютните имена (*nomina mere absoluta*) са онези, които не означават нещо приоритетно, а нещо друго или същото вторично, а каквото и да се означава чрез такова име, бива означавано еднакво и на първо място, както се вижда например от името ‘живо същество’, което не обозначава нищо друго освен биковете, магаретата и хората, както и всички останали живи същества, без да означава едни приоритетно, а други вторично, така че да трябва нещо да се означава в именителен, а нещо друго в друг някакъв падеж, нито пък да е необходимо в дефиницията, която определя имената [номиналната дефиниция], да се въвеждат разни изрази в различни падежи или допълващ глагол. Всъщност, собствено казано, такива имена нямат дефиниция, определяща името. За името, притежаващо дефиниция, определяща го като име, има в собствен смисъл само една такава дефиниция, и то така, че за това име да няма различни определящи го изрази, съставени от различни части, едната от които да означава нещо, което не се въвежда по същия начин от някаква част на другия израз. Абсолютните имена обаче могат, що се отнася до определящата името дефиниция, да бъдат обяснявани в известен смисъл чрез множество изрази, обозначаващи според своите части не един и същи предмет. Поради това за тях няма собствена дефиниция, която да определя какво представлява името. ‘Ангел’ е например изцяло абсолютно име, стига с него да не се означава службата, а субстанцията. За това име не съществува някаква единствена дефиниция, определяща името, защото една дефиниция изразява означаваното от името, казвайки „под ‘ангел’ разбирам субстанция, отделена от материята“; друга пък заявява „ангелът е интелектуална и безтелесна субстанция“; трета твърди „ангелът е проста субстанция, невлизаща в съединение с други“. Всяка от тях изразява толкова добре какво е ангелът, колкото и другите. Въпреки това някои от термините, положени в единия израз, означават нещо, което не се означава по същия начин от термин, наличен в другия израз. Затова никоя от тези дефиниции не е собствено дефиницията, определяща какво представлява името. Такъв е случаят с всички съвсем абсолютни имена, за никое от които няма, строго казано, дефиниция, определяща името. От този тип са имена като ‘човек’, ‘живо същество’, ‘коза’, ‘камък’, ‘дърво’, ‘огън’, ‘земя’, ‘вода’, ‘небе’, ‘белота’, ‘чернота’, ‘топлина’, ‘сладост’, ‘аромат’, ‘вкус’ и подобните на тях.

3. Конотативно име (*nomen connotativum*) пък е онова, което означава едно нещо приоритетно, а нещо друго вторично. Тези имена притежават в собствен смисъл дефиниция, определяща какво представлява името. При дефинициите на тези имена обикновено е необходимо една тяхна част да е в именителен, а други части да са в други падежи, както е с името 'бяло', защото 'бяло' има дефиниция, определяща какво името е, при която един израз се поставя в именителен падеж, а останалите в някакви други падежи. Затова ако попиташ какво означава името 'бяло', ще отговориш, че то е същото онова, което означава целият израз „нещо, формирано от белотата“ или „нещо, имащо белота“. Ясно е, че едната част от израза се поставя в именителен падеж, а другата в друг падеж. Възможно е още в дефиницията, определяща името, да бъде включен някакъв глагол, както ако попиташ какво означава името 'причина', може да се каже, че то означава същото, което се изказва с израза „нещо, от чието битие следва нещо друго“ или „нещо, способно да произведе нещо друго“ или с изрази, подобни на тези.

4. Такива конотативни имена са всички конкретни имена от описания в петата глава първи вид конкретни имена. И то затова, защото тези конкретни имена обозначават едно нещо в именителен, а друго нещо в друг падеж. Затова следва да се каже: В дефиницията, определяща какво представлява името, трябва да има един израз в именителен падеж, който израз означава някакъв предмет, и друг израз в някакъв друг падеж, означаващ друг предмет, както се вижда при всички имена като 'справедлив', 'бял', 'одушевен', 'човешки' и подобните на тях.

5. Имена от този вид са и всички релативни имена, защото в тяхната дефиниция винаги се полагат различни части, означаващи един и същи предмет по различни начини или означаващи различни неща, както се вижда например от името 'подобно'. Ако трябва да се дефинира думата 'подобно', следва да се каже, че „подобно е нещо, имащо същото качество като нещо друго“ или да се даде някаква подобна дефиниция, при което примерите не са ни никаква грижа.

6. Оттук става ясно, че общото понятие 'конотативно име' е по-обхватно от общото понятие 'релативно име', доколкото 'конотативно име' бива схващано в по-широк смисъл. Такива са всички имена, числящи се към рода на количеството, във всеки случай според онези, които са на мнение, че количеството не е нещо, предметно различно от субстанцията и качеството. Според тях например 'тяло' трябва да бъде схващано като конотативно име. Те настояват, че тялото не е друго, освен нещо, което има различните си части в зависимост от дължината, ширината и дълбочината;

постоянното и устойчиво качество пък е тъкмо онова, което има предметно различни части, така че това е дефиницията, определяща какво представлява самото име.

7. Те следователно приемат, че ‘фигура’, ‘кривина’, ‘правота’, ‘дължина’, ‘ширина’ и подобните са конотативни имена. Нещо повече: онези, които допускат, че всеки предмет е субстанция или качество, настояват, че всички имена, които се включват в другите категории, различни от субстанция и качество, са конотативни имена. Както обаче ще бъде показано по-надолу [Summa logicae, I, 44], някои имена от реда на качеството също се числят към конотативните имена.

8. Конотативни имена са всички като ‘истинно’, ‘благо’, ‘едно’, ‘потенция’, ‘акт’, ‘интелект’, ‘познаваемо’, ‘воля’, ‘желано’ и останалите от този порядък. Затова трябва да се знае, че името ‘интелект’ се дефинира по следния начин: „интелектът е душа, способна да разбира“ (anima potens intelligere), при което душата се обозначава чрез именителния падеж, а актът на разбирането чрез другата част на израза. Името ‘познаваемо’ (intelligibile) е конотативно и обозначава интелекта [intellectus - ‘интелект’, но и ‘понятие на интелекта’] както в именителния, така и в другия падеж, защото неговата дефиниция гласи: „познаваемо е нещо, което бива схващано от интелекта“, където интелектът се обозначава чрез името ‘нещо’, но чрез ‘интелект’ в падеж се обозначава отново интелектът. Същото трябва да се каже за ‘истинно’ и ‘благо’, защото ‘истинно’, което се схваща като взаимнозаменимо с ‘биващо’, обозначава същото, което се обозначава от ‘познаваемо’. ‘Благо’ пък, което е взаимнозаменимо с ‘биващо’, обозначава същото, което обозначава и изразът: „нещо, което бива желано и копнежно според правилното мислене“ (aliquid secundum rectam rationem volibile et diligibile).

#### 8. Имена по първо и по второ именуване [Сума на логиката, I, 11]

1. След разделенията, които могат да се прилагат както към естествено обозначаващите термини, така и към конвенционално положените, сега следва да стане дума за някои разделения, присъщи единствено на конвенционално положените.

2. Първото разделение е следното: Някои от конвенционално обозначаващите имена са ‘имена по първо именуване’ (nomina primae impositionis), а други са ‘имена по второ именуване’.



3. 'Имена по второ именуване' са имената, изведени за обозначаване на конвенционално положени знаци и на онова, което следва от тези знаци, но само доколкото са знаци.

4. Общото понятие 'име по второ именуване' може при това да бъде схващано по два начина. Според широкия смисъл име по второ именуване е всичко, което обозначава конвенционално положените произнасяни думи, но само доколкото са конвенционално положени, независимо дали това име е общо и за интенциите на душата, които са естествени знаци, или не. Такива са имената като 'съществително', 'местоимение', 'съюз', 'глагол', 'падеж', 'число', 'наклонение', 'време' и подобните им думи при възприемането им по начина, по който се ползва от тях граматикът. Тези имена се наричат 'имена на имената', защото се въвеждат само за означаване на частите на речта, и то само доколкото тези части са обозначаващи. Имената, които се изказват за произнасяните думи, както когато тези думи са обозначаващи, така и когато не са обозначаващи, не се наричат 'имена по второ именуване'. Затова имена като 'качество', 'изказано', 'произнасяна дума' и подобните им, макар да обозначаваат конвенционално положени произнасяни думи и да се верифицират чрез тях, все пак поради това, че ги обозначаваат и когато те не са обозначаващи, както е сега в нашия случай, не са имена по второ именуване. Името 'име' обаче е име по второ именуване, защото произнасяната дума 'човек' и всички подобни на нея не са имена преди да бъдат въведени като обозначаващи, а по същия начин и 'човеку' не е никакъв падеж преди въвеждането му като обозначаващо. Коего се отнася и за останалите.

5. В тесен смисъл пък 'име по второ именуване' се нарича само онова, което обозначава единствено конвенционално положени знаци така, че да не могат да се прилагат към интенциите на душата, които са естествени знаци. От този вид са думи като 'фигура', 'спрежение' и подобните им.

6. Всички останали имена, които не са имена по второ именуване нито в единия, нито в другия смисъл, биват наричани 'имена по първо именуване'.

7. Изразът 'име по първо именуване' може от своя страна също да бъде схващан в двоен смисъл. В широк смисъл такива са всички имена, които не са имена по второ именуване. Така имена по първо именуване са синкатегорематичните знаци като 'всеки', 'никой', 'някой', 'който и да е' и подобните на тях.

8. По друг начин имената по първо именуване могат да бъдат схващани в тесен смисъл. Тогава като 'имена по първо именуване' ще се определят само

категорематичните имена, които не са имена по второ именуване, а не и синкатегорематичните имена.

9. При имената по първо именуване в тесния смисъл на думата съществува още едно двойно различаване, защото някои от тях са ‘имена от първа интенция’, а други са ‘имена от втора интенция’.

10. Имена от втора интенция се наричат онези, които се полагат строго за обозначаване на интенции на душата или обаче за строго обозначаване на интенции на душата, които са естествени знаци, и за други знаци, положени конвенционално, както и за следващите от такива знаци. Такива са всички имена като ‘род’, ‘вид’, ‘универсалия’, ‘предицируемо’ и подобните на тях, защото тези имена обозначават само интенции на душата, които са естествени знаци, или знаци, положени по силата на волята.

11. Затова може да се твърди, че общото понятие ‘име от втора интенция’ може да се схваща в тесен и в широк смисъл.

12. В широк смисъл ‘име от втора интенция’ се нарича обозначаващото интенции на душата, които са естествени знаци, независимо дали освен това обозначава или не обозначава конвенционално положени знаци, доколкото са знаци. Поради това някое име от втора интенция и по първо именуване може да бъде и име по второ именуване.

13. В тесен смисъл ‘име от втора интенция’ се нарича само строго обозначаващото интенции на душата, които са естествени знаци. Така схващано, някое име от втора интенция не е име по второ именуване.

14. ‘Имена от първа интенция’ се наричат всички различни от споменатите имена, които обаче обозначават някакви предмети, които не са знаци нито следствия от такива знаци. От този тип са всички имена като ‘човек’, ‘живо същество’, ‘Сократ’, ‘Платон’, ‘белота’, ‘бяло’, ‘биващо’, ‘истинно’, ‘благо’ и подобните на тях, някои от които строго обозначават предмети, които не са знаци, създадени, за да бъдат суппонирани за други предмети, някои пък обозначават без прокарване на някаква разлика както такива предмети, които не са части на съждението или речта, така и знаци от този тип. Сред тях са такива имена като ‘предмет’, ‘биващо’, ‘нещо’ и подобните им.

### 9. Имена от първа и втора интенция [Сума на логиката, I, 12]

---

1. Тъй като в предната глава стана дума, че някои имена са от първа интенция, а други от втора интенция, и понеже невежеството относно значението на думите е за мнозина повод за заблуда, затова тук трябва пътем да се види какво означава първа интенция и какво втора, както и как се подразделят.

2. Най-напред трябва да се знае, че 'интенция на душата' се нарича нещо в душата, породено за да обозначава нещо друго. Затова, както бе казано по-горе [Summa logicae, I, 3], по същия начин, по който записаният знак е вторичен по отношение на произнесения, защото произнасяната дума има примат пред всички конвенционално положени знаци, така произнасяните думи са вторични знаци за онова, за което приоритетни знаци са интенциите на душата. Затова Аристотел казва, че произнасяните думи са „означения за онова, което е възприето в душата“ [Peri Herm., с. 1, 16a3-4]. Съществуващото в душата, което е знак за предмет и от което се съставя менталното съждение по начина, по който словесното съждение се съставя от думи, бива наричано понякога интенция на душата, понякога понятие на душата (conceptus animae), понякога възприятие на душата (passio animae), понякога подобие на предмета (similitudo rei), а Боеций в коментара си към *За тълкуването* го нарича разбиране (intellectus). [...] Винаги, когато някой произнася някакво съждение, той преди това вътрешно е формирал едно ментално съждение, което не се числи към никакъв идиом, и то така, че на мнозина често се случва да образуват вътрешни съждения, които обаче не знаят как да произнесат поради липса на съответни идиоми. Частите на тези ментални съждения се наричат понятия, интенции, подобия и разбирания.

3. Какво обаче е това в душата, което представлява знак от този тип?

4. Трябва да се каже, че по този въпрос има различни мнения. Някои твърдят, че то е нещо, образувано от душата. Други настояват, че е нещо субективно съществуващо в душата, различаващо се от акта на разбирането. Трети смятат, че то е самият акт на разбирането.

5. Аргумент в полза на последното твърдение е положението, че е излишно да се прави чрез множество [неща] онова, което може да стане чрез по-малко. Всичко, което може да бъде разяснено чрез полагането на нещо, различно от акта на разбирането, може да бъде разяснено и без това различаване, поради това че 'суппонирам за нещо друго' и 'обозначавам нещо друго' може да бъде придадено на акта на разбирането

също така, както и на друг знак. Не е необходимо следователно да се полага нещо друго освен акта на разбирането.

6. Тези мнения ще бъдат обсъждани по-нататък [Summa logicae, I, 14-15]. Засега е достатъчно да се знае, че интенцията е нещо в душата, което е знак, естествено обозначаващо нещо, за което може да бъде суппониран или който може да бъде част на ментално съждение.

7. Има два вида такива знаци. В единия случай става дума за интенция, която е знак за някакъв предмет, който не е такъв знак, независимо от положението дали успоредно с това той обозначава или не обозначава такъв знак. Такъв знак се нарича първа интенция. От този вид е интенцията на душата, която може да бъде изказана за всички хора, а подобни са и интенциите, изказвани за всички бели неща, за всички черни неща, а също и за останалите от този порядък.

8. Трябва обаче да се знае, че ‘първа интенция’ се схваща в два смисъла: в тесен и в широк.

9. В широк смисъл ‘първа интенция’ се нарича всеки съществуващ в душата интенционален знак, който не обозначава строго интенции или знаци, при това независимо дали ‘знак’ се схваща строго като онова, което обозначава така, че е създаден да се суппонира в съждението за своето означаемо, или се схваща като знак в широкия смисъл на думата, който е ‘знак’ по начина, по който казваме, че обозначава синкатегорематичните имена. По този начин първи интенции могат да бъдат наречени менталните глаголи, менталните синкатегорематични имена, а също така съюзите и подобните на тях.

10. В строг смисъл обаче ‘първа интенция’ се нарича менталното име, което е породено, за да се суппонира за своето означаемо.

11. Втора интенция пък е онази, която е знак за такива първи интенции. От този вид са интенциите като ‘род’, ‘вид’ и подобните. Както за всички хора се изказва една обща интенция, когато казвам ‘този човек е човек’, ‘всеки човек е човек’ и по същия начин за всяка една от тях, така и за тези интенции, които обозначаваат и се суппонират за предмети, се изказва една интенция, обща за тях, както когато казвам ‘този вид е вид’, ‘онзи вид е вид’, а по същия начин и за останалите. Също така, когато се казва ‘камък е род’, ‘живо същество е р о’, ‘цвят е р о’ и подобно за останалите, за интенциите се изказва една интенция по начина, по който в твърденията като ‘човек е име’, ‘магаре е име’, ‘бяло е име’ едно име се изказва за различни имена. И също както имената по второ именуване обозначаваат конвенционално имена по първо именуване,

така втората интенция по природа обозначава първата. И както името по първо именуване обозначава и дуги [неща] освен имена, така и първата интенция обозначава и други предмети, а не само интенции.

12. Следва още да се каже, че втората интенция може да се схваща в тесен смисъл като интенция, която обозначава единствено първи интенции; или пък в широк смисъл като интенция, която обозначава интенции и конвенционално положени знаци, стига изобщо да съществува нещо такова.

### 10. Общо и единично [Сума на логиката, I, 14]

1. Тъй като толкова общото знание за термините не е достатъчно за логика, а е необходимо по-специално познание за тях, затова след обсъждането на най-общото разделение на термините, следва да се споменат и такива, които се подвеждат под някои от представените разделения.

2. Най-напред следва да се обсъдят термините от втора интенция, а след това термините от първа интенция. Вече бе казано, че термини от втора интенция са такива като ‘общо’, ‘род’, ‘вид’ и т.н. Затова тук трябва да стане дума за онези пет термина, които биват определяни като петте универсалии (*universalia*). Първо ще се говори за общия термин ‘общо’ (*universale*), което се изказва за всяко общо, и за противоположния му термин ‘единично’ (*singulare*).

3. Най-напред трябва да се знае, че ‘единично’ бива схващано в двоен смисъл. В един модус името ‘единично’ обозначава всяко нещо, което е едно, а не много. По този начин се мисли то от онези, които допускат, че общото е някакво качество на ума, което се изказва за множества, тоест не за самото себе си, а за многото [външни неща], откъдето твърдят, че всяко общо е истинно и реално единично, защото както всяка произнасяна дума, която макар и обща по своята насоченост е истинно и реално единична и една по число, защото е една, а не много, така и интенцията на душата, обозначаваща много външни предмети, е истинно и реално единична и една по число, защото е един предмет, а не много, макар да обозначава много предмети.

4. В друг модус името ‘единично’ се схваща като обозначаващо всяко нещо, което е едно, а не много и не е създадено да бъде знак за много. При това схващане на ‘единично’ никое общо не е ‘единично’, защото всяко общо е създадено, за да бъде знак

за много и да се изказва за множество. Относно твърдението, че общото е нещо, което не е едно по число - което е схващането на мнозина за общото - казвам, че тогава нищо не може да бъде общо, освен ако не се злоупотребява с думата, казвайки например, че 'народ' е едно общо, защото не се състои от един, а от много. Това е обаче детинщина.

5. Трябва следователно да се каже, че всяко общо е един единичен предмет. Затова общото съществува само чрез обозначаването, защото то е знак за множество. Това е, което се има предвид от Авицена в петата книга на неговата *Метафизика*: „Една интелектуална форма стои в релация с множеството и въз основа на тази релация е универсалия [universale - общо понятие], защото е интенция на интелекта, чиято отнесеност не се изменя под влияние на възприеманото“. И по-нататък: „Тази форма, макар да е отнесена към индивидите, е обща, в отнесеност към единичната душа обаче, в която се отпечатва, е индивидуална. Самата тя е една от формите, които имат битие в интелекта“. С това той иска да каже, че универсалията е една единична интенция на самата душа, породена, за да се изказва за множество и понеже се изказва не за себе си, а за това множество, тя се нарича обща; поради това обаче, че е една форма, реално съществуваща в интелекта, тя се нарича единична. И така 'единично', изказано по един начин, се предицира за общото, не обаче и при изказване по един друг начин, по който например казваме, че слънцето е обща причина, въпреки което слънцето е в действителност отделен и единичен предмет, откъдето следва, че то в действителност е единична и отделна причина. Слънцето се нарича отделна причина, защото е една, а не много причини. Така интенцията на душата се нарича обща, защото е знак, изказван за множество, но се нарича и единична, защото е един, а не много предмети.

6. Трябва още да се знае, че общото бива двояко. Едно е общото по природа, което по природа е знак за множество, в смисъла, в който димът по природа обозначава огъня, стенанието обозначава страданието на болния, а смехът обозначава вътрешната радост. Това общо е интенция на душата така, че такова общо не е никоя субстанция извън душата нито някоя акциденция извън душата. За това общо ще говоря в следващите глави.

7. Друго е общото, въведено чрез волеви акт. Такова общо е произнасяната дума, която по число е едно качество, защото е знак, въведен волево, за да обозначава множество неща. Понеже тази дума се нарича обща за всички (communis), затова тя може да се нарече и понятийно обща (universalis). Това обаче тя има не по действителната си природа, а само по волевото решение на онзи, който я въвежда.

*11. Универсалията не е екстраментален предмет [Сума на логиката, I, 15]*

---

1. Тъй като не е достатъчно да се говори така, без доказване чрез очевидни основания, затова ще приведа няколко аргумента за казаното и ще го подкрепя с твърдения на авторитетите.

2. Може да се докаже с очевидност, че никоя универсалия не е субстанция, съществуваща извън душата.

3. Най-напред така: Никоя универсалия не е единична и една по число субстанция. При устояване на противното би следвало, че Сократ е нещо общо, защото няма необходимо основание, което да постановява, защо една универсалия да е по скоро една единична субстанция, а не друга. Следователно никоя единична субстанция не е нещо общо. Всяка субстанция обаче е една по число и единична, защото всяка субстанция е или един предмет, а не много, или е много предмети. Ако е един, а не много предмети, тя е една по число, защото това именно бива наричано от всички 'едно по число'. Ако обаче една субстанция е много предмети, тя е или много единични предмети, или много общи предмети. Ако се приеме първото, тогава следва, че всяка субстанция е много единични субстанции. Със същото основание би могло да се твърди, че една субстанция е множество хора. Оттук би следвало, че макар общото да се различава от едното отделно нещо, то все пак не се различава от отделните. Ако пък някоя субстанция е много общи предмети, тогава взимам един от тях и питам: Той е или много предмети, или един, а не много. Ако се приеме второто, тогава следва, че субстанцията е единична. Ако се приеме второто, питам: Той е или много единични предмети, или много общи. Така или се отива до безкрайност, или се спира при заключението, че никоя субстанция не е обща така, че да не е нещо единично. Откъдето следва, че никоя субстанция не е универсалия.

4. По-нататък: Ако някоя универсалия би била една субстанция, съществуваща в единични субстанции, но различна от тях, би следвало, че тя би могла да съществува без тях, защото всеки предмет, по-природа по-ранен от други предмети, може посредством силата Божия да съществува без тях. Това следствие е обаче абсурдно.

5. По-нататък: Ако това мнение би било вярно, не би могъл да бъде сътворен нито един индивид, ако преди това вече би съществувал някакъв друг индивид, защото

цялото не би могло да се получи от нищото, ако универсалията, която е в него, би била предварително в нещо друго. От същото би следвало, че Бог не би могъл да унищожи нито една индивидуална субстанция, защото ако би разрушил една определена индивидуална субстанция, той би разрушил всичко, принадлежно към същността на индивида, а следователно би разрушил и универсалията, която е в него и в другите [индивиди от този вид], откъдето пък следва, че другите индивиди не биха съхранили наличието си, щом не могат да съществуват без онази тяхна част, която се въвежда от универсалията.

6. По-нататък: Такава универсалия не би могла да се положи като нещо, което е изцяло извън същността на индивида. Следователно тя би се числяла към същността на индивида, откъдето пък следва, че индивидът би бил съставен от универсалии. По този начин индивидът не би бил единичен повече, отколкото общ.

7. По-нататък: Следва още, че нещо от същността на Христа би било нездраво и прокълнато, тъй като общата природа, съществуваща реално и в Христа, и в прокълнатия, е прокълната, защото е налична и в Иуда. Това обаче е абсурдно.

8. Биха могли да бъдат приведени още множество аргументи, но в името на краткостта ги подминавам и потвърждавам същото заключение чрез твърденията на авторитетите ... [привлечените текстове са изключително от Аристотел и Авероес - бел. изд.].

9. От споменатите авторитетни тези и още много подобни на тях може да се заключи, че никоя универсалия не е субстанция, както и да бъде гледана. Изследването на интелекта не дава да се разбере дали нещо е субстанция или не е субстанция, макар обозначаването на термина да показва дали името 'субстанция' бива изказвана за нещо - не за себе си - или не. Ако например терминът 'куче' в съждението 'кучето е живо същество' стои за едно лаещо животно, тогава съждението е истинно, ако пък терминът се супонира за съзвездие, съждението не е истинно. Невъзможно е обаче едно и също нещо от една гледна точка да е субстанция, а от друга гледна точка да не е субстанция.

10. Трябва следователно просто да се заключи, че никоя универсалия не е субстанция, както и да бъде наблюдавана. Всяка универсалия е обаче интенция на душата, която по силата на едно възможно мнение не се различава от акта на разбирането. Затова казват, че разбирането, чрез което човекът разбира, е естествен знак за човека, и то естествен така, както стенанието е знак за болестта и скръбта за



страданието. То е такъв знак, който може да стои за човека в ментални съждения, както произнасяната дума може да стои за предмети в произнасяните съждения.

11. Положението, че универсалията е интенция на душата, е в достатъчна степен изказано от Авицена в петата книга на неговата *Метафизика*, където той заявява: „Казвам, че за ‘универсалия’ се говори по три начина. ‘Универсалия’ се нарича онова, което действително се изказва за много неща, както се изказва ‘човек’, и ‘универсалия’ се нарича такава интенция, която може да бъде изказана за множество неща“. И след това: „Универсалията се нарича интенция, за която няма никаква пречка да се изказва за множество неща“.

12. От тези и множество други твърдения се вижда, че универсалията е интенция на душата, породена, за да се изказва за множество неща.

13. Това може да бъде потвърдено и чрез основания на разума, защото по общо мнение всяка универсалия може да бъде изказвана за множество неща. Но създадени, за да бъдат изказвани, са само интенцията на душата и знакът, положен чрез волеви акт, а не някоя субстанция. Следователно универсалии са само интенциите на душата и знаците, положени чрез волеви акт. Тук обаче аз ползвам ‘универсалия’ не по отношение на волево положение знак, а за онова, което е универсалия по природа.

14. Че субстанцията не е създадена, за да се изказва, се вижда от това, че ако би било така, би следвало, че съждението се съставя от отделни субстанции. Тогава субектът би могъл да бъде например в Рим, а предикатът в Англия, което е абсурдно.

15. По-нататък: Съждения няма никъде другаде освен в ума, в произнасяната реч или в записания текст. Следователно и частите им не са никъде другаде освен в ума, в произнасяната реч или в записания текст. Не съществуват обаче отделни субстанции от такъв вид. Излиза следователно, че от субстанции не може да бъде съставено никакво съждение. Съждението се съставя обаче от универсалии. Универсалиите следователно по никакъв начин не са субстанции.

## 12. Терминът ‘обозначавам’ [Сума на логиката, I, 33]

1. Терминът ‘обозначавам’ (significare) бива схващан по много начини от логиците.

2. По един начин се казва, че знакът обозначава нещо, когато се суппонира или е създаден като суппониращ за нещо, и то така, че името се изказва за показателното местоимение посредством глагола ‘съм’. Така ‘бяло’ обозначава Сократ. Съждението ‘този е бял’ е истинно, когато посочвам Сократ. По този начин ‘разумно’ обозначава човека, при което съждението ‘този е разумен’ е истинно, когато се сочи човек. Същото се отнася за множеството конкретни случаи от този тип.

3. По друг начин се схваща ‘обозначавам’, когато знакът може да бъде суппониран в някакво съждение за нещо минало, бъдещо или настоящо, или пък може да се суппонира за нещо в едно истинно модално съждение. Тогава ‘бяло’ обозначава не само това, което сега е бяло, но и онова, което може да бъде бяло. Защото в съждението ‘бялото може да тича’, ако субектът се схваща с оглед на онова, което може да е, той се суппонира за онези неща, които могат да бъдат бели.

4. Ако ‘обозначавам’ и съответното му ‘обозначаемо’ биват схващани по първия начин, тогава обикновено произнасяната дума и даже понятието отпадат от своето обозначаемо единствено поради промяна на предмета, тоест тогава нещо престава да обозначава онова, което е обозначавало преди това. При възприемането на ‘обозначавам’ и ‘обозначаемо’ по втория начин произнасяната дума и понятието не отпадат от своето обозначаемо поради простата промяна на външния предмет.

5. Иначе се схваща ‘обозначавам’, когато се казва, че бива обозначаващо онова, за което се въвежда самата дума, или онова, което се обозначава по първия начин, но чрез първоначалното понятие или първоначалната произнасяна дума. В този смисъл казваме, че ‘бяло’ обозначава белотата, защото ‘бяло’ обозначава белотата, за която белота все пак не се суппонира знакът ‘бяло’. Така ‘разумно’, ако е необходимо различаване, обозначава разумната душа.

6. По още по-друг начин се схваща ‘обозначавам’ в най-общ смисъл, когато някакъв знак, създаден, за да бъде част от съждение, или да бъде съждение или израз, въвежда нещо, независимо дали приоритетно или вторично, дали в именителен или в друг падеж, дали дава нещо за разбиране или го съобозначава, или пък обозначава по някакъв друг начин, било то утвърждавайки или пък отричайки, по който начин името ‘сляп’ обозначава отрицателно зрението, името ‘нематериално’ обозначава отрицателно материята, а името ‘нищо’ или ‘не-нещо’ обозначава нещо, но в негативен смисъл. За този начин на обозначаване говори Анселм в *За падението на дявола* [De casu diaboli, 11].

7. Обозначаването по някой от модусите на обозначаване е присъщо на всяка универсалия. „Универсалия - според Дамаскин в глава 48 на неговата *Логика* - е онова, което обозначава множество неща, както е ‘човек’ или ‘живо същество’“. Всяка универсалия обозначава множество неща или по първия, или по втория начин, защото всяка универсалия се изказва за множество неща, независимо дали в асерторично съждение за настоящето, или в съждение за миналото или бъдещото, или в модално съждение. Оттук се вижда, че се заблуждават онези, които казват, че думата ‘човек’ не обозначава всички хора. Тъй като универсалията ‘човек’ според споменатия учител обозначава множество неща, при което не обозначава множеството предмети, които не са хора, необходимо е да обозначава множеството на хората. Оттук следва да се заключи, че чрез ‘човек’ не се обозначава нищо друго освен хората и не повече един от хората, колкото и всеки друг.

8. И тъй, универсалията обозначава множество. Но универсалиите ‘род’ или ‘вид’, които се изказват за местоимения, сочещи някакъв предмет, не обозначават множество иначе освен по първия или втория начин, по които се схваща ‘обозначавам’. Останалите универсалии обозначават някои неща по първия или по втория начин, а някои даже по третия или четвъртия, защото всяка друга универсалия обозначава едно нещо в именителен падеж, а друго в друг падеж, както се вижда в такива случаи като ‘разумен’, ‘смеещ се’, ‘бяло’ и по същия начин при подобните им.

### 13. Терминът ‘биващо’ [Сума на логиката, I, 38]

1. След като стана дума за някои термини от втора интенция и някои по второ именуване, трябва да се види как стои работата с термините от първа интенция. По този начин се въвеждат категориите (praedicamenta). Най-напред трябва да се споменат някои термини, общи за всички неща, независимо дали са предмети, които са знаци или пък които не са знаци. От този тип са ‘биващо’ и ‘едно’.

2. За биващото трябва най-напред да се знае, че ‘биващо’ (ens) може да се схваща по два начина. По един начин името ‘биващо’ се схваща, когато му съответства едно понятие, общо за всички предмети, което може да бъде изказвано за всички относно тяхната каквина (in quid) по начина, по който една трансценденталия (transcendens) може да се изказва с оглед на каквината.

3. За това, че има едно понятие, общо за всички предмети, което може да бъде изказвано за всички предмети, можем да се убедим от положението, че ако няма някакво такова общо понятие, тогава за различните предмети трябва да има различни общи понятия. Нека това са понятията *a* и *b*. Ще покажа обаче, че съществува някакво понятие, по-общо от *a* и *b*, което бива изказвано и за двете. Нека го наречем *c*. Да вземем като пример, че както могат да се образуват следните три словесни съждения: ‘*c* е *b*’, ‘*c* е *a*’, ‘*c* е нещо’, така могат да се образуват и три съждения в ума, две от които са съмнителни, а едното е очевидно. Защото е възможно някой да се усъмни в ‘*c* е *b*’ и ‘*c* е *a*’, но въпреки това да приема със сигурност ‘*c* е нещо’. От даденото аргументирам така: Двете от тези съждения са съмнителни, едното е сигурно, а трите имат един и същи субект. Те следователно имат различни предикати. Ако не беше така, едно и също съждение би било сигурно и съмнително, поради това, че две от съжденията са съмнителни. Ако имат различни предикати, тогава предикатът в ‘*c* е нещо’ не съвпада с предикатите в ‘*c* е *b*’ и ‘*c* е *a*’ и следователно е различен от тях. Очевидно е обаче, че този предикат не е по-малко общ и не е взаимнозаменим с някой от другите. Той следователно е по-общ от двата други. Това е, което следваше да бъде доказано, а именно, че някое понятие на ума, различно от подчинените, е общо за всяко биващо. Оттук следва да се заключи, че за всяко биващо и за всяко местоимение, посочващо някакво биващо, може действително да се изказва едно и също ментално понятие, както една и същата дума може да бъде действително изказвана за всяко едно.

4. Макар нищо да не противоречи на наличието на едно понятие, общо за всичко биващо, все пак името ‘биващо’ е омонимно, защото то не се изказва спрямо едно понятие за всички подведени под него неща, когато се ползват обозначително, а кореспондира с различни понятия, както показах в моя коментар към [Въведението на] Порфирий.

5. Освен това трябва да се знае, че според Философа в книга пета на *Метафизика* „биващо се изказва понякога акцидентално, а друг път само по себе си“ [V,7: 1017a7-8]. Това различие не бива да бъде разбирано в смисъл, че едно биващо има битие само по себе си, а друго чрез акциденция; то всъщност насочва към различния начин на предициране, когато нещо се изказва за нещо друго при посредничеството на глагола ‘съм’. Това става достатъчно ясно от примерите на Философа, където посочва, че казваме „образованият е справедлив акцидентално“, а също „образованият е акцидентално човек“, а също и когато твърдим, че образованият бива строител акцидентално. Вижда се, че тук става дума само за различни начини на

предициране на едно нещо за нещо друго, защото едно нещо се изказва за нещо друго само по себе си (per se), а друго нещо се изказва за нещо друго акцидентално (per accidens).

6. Това, че няма такъв предмет, който да е сам по себе си, а друг някакъв акцидентално, става ясно оттам, че няма други предмети освен субстанции и акциденции; но както субстанцията, така и акциденцията е биващо само по себе си; следователно и т.н. Това не отменя положението, че нещо бива изказвано за нещо друго само по себе си, а друго бива изказвано акцидентално.

7. По подобен начин биващото се подразделя на биващо във възможност (in potentia) и биващо в действителност (in actu). Това не бива да бъде разбирано в смисъл, че нещо, което няма битие в природата на нещата, но може да бъде, е истинно биващо, а нещо друго, което има битие в природата на нещата, е също така биващо. Аристотел, когато в книга пета на *Метафизика* подразделя 'биващо' на биващо във възможност и в действителност, има предвид, че понякога името 'биващо' се изказва за нещо при посредството на глагола 'съм' в асерторични съждения, които не са еквивалентни на възможностните съждения, както когато казваме 'Сократ е биващо' или 'белотата е биващо'; а за нещо друго името 'биващо' се изказва само във възможностни съждения или в съждения, еквивалентни на възможностните, както когато казваме 'Антихристът може да е биващо' или 'Антихристът е биващо във възможност' и по същия начин за подобните на тези съждения. С това той иска да каже, че 'биващо' може да бъде изказвано възможностно и действително, както е при 'знаещ' и 'покоящ се' и въпреки това да няма знаещ или покоящ се, който да не е в действителност знаещ и покоящ се...

#### *14. За суппозицията на термините в съжденията [Сума на логиката, I, 63]*

---

1. След като стана дума за обозначаването на термините, остава да се обсъди суппозицията, която е свойственост, присъща на термините, но не изобщо, а единствено доколкото имат място в съждение.

2. Най-напред трябва да се знае, че 'суппозиция' се схваща в два смисъла, а именно в широк и тесен.

3. В широк смисъл тя не се различава от апелацията [appellatio - именуването на съществуващи предмети посредством термини], а по-скоро апелацията се включва в суппозицията и се подвежда под нея.

4. Схваната в тесния смисъл, суппозицията се различава от апелацията. Аз обаче не възнамерявам да говоря за суппозицията в този, а само в първия смисъл. Тук се суппонира както субектът, така и предикатът или, казано най-общо, суппонира се всичко, което може да бъде субект или предикат в съждението.

5. ‘Суппозиция’ означава ‘положеност за нещо друго’ (pro alio positio) така, че когато един термин в някакво съждение стои за нещо друго така, че се ползваме от този термин вместо другото нещо, за което нещо или за местоимението, сочещо същото нещо, се верифицира този термин или именителният му падеж, ако терминът е положен в друга падежна форма, този термин е суппониран за нещото. Това е вярно само тогава, когато суппонираният термин се схваща обозначително.

6. Казано най-общо, термин се суппонира за нещо друго, когато чрез съждението се изразява, че предикатът се изказва за това друго нещо или за посочващото го местоимение, ако суппонираният термин е субект; ако пък суппонираният термин е предикат, бива изразявано, че при формирането на съждението субектът е подложен спрямо него или спрямо посочващото го местоимение. По този начин чрез съждението ‘човекът е живо същество’ се изразява, че Сократ наистина е живо същество така, че ако се формира съждението ‘това е живо същество’, то ще бъде истинно, ако бъде посочен Сократ. Чрез съждението пък ‘човек е съществително име’ се изразява, че думата ‘човек’ е съществително име, поради което ‘човек’ се суппонира в съждението за тази дума. По същия начин в съждението ‘бялото е живо същество’ се изразява, че този предмет, който е бял, е живо същество така, че съждението ‘това е живо същество’ е истинно при посочване на белия предмет, поради което субектът е суппониран за този предмет. По сходен начин следва да се говори и за предиката, защото чрез съждението ‘Сократ е бял’ се изразява, че Сократ е онзи предмет, който притежава белота, заради което предикатът се суппонира за предмета, притежаващ белота. И ако никой предмет освен Сократ не притежава белота, тогава предикатът се изказва единствено за Сократ.

7. Съществува следователно едно генерално правило, според което термин в някакво съждение, когато бива схващан обозначително, никога не се суппонира за нещо друго, освен за онова, за което бива истинно изказван.

8. Оттук следва неистинността на твърдяното от някои невежи [срвн. Тома от Аквино, Summa theologiae III, 16, 7 ad 4], че въведеното като предикат конкретно

понятие се изказва за формата - например, че 'бял' в съждението 'Сократ е бял' се суппонира за белотата -, защото изразът 'белотата е бяла' е съвършено неистинен, както и да се суппонират термините. Затова според Аристотел конкретното понятие никога не се суппонира за формата, обозначаваана чрез съответното й абстрактно понятие. При другите конкретни имена, за които стана дума, това е твърде възможно. По този начин 'човек' в съждението 'човек е Бог' се суппонира истинно за Сина Божи, защото той е истинно човек.

### 15. За подразделянето на суппозицията [Сума на логиката, I, 64]

1. Трябва да се знае, че суппозицията се дели най-напред на лична, проста и материална.

2. Личната суппозиция (*suppositio personalis*) е налице най-общо тогава, когато терминът се суппонира за своето означаемо, независимо дали означаемото е предмет извън душата, или дума, или интенция на душата, или е нещо записано, или пък нещо някакси дадено в представата. Лична е суппозицията винаги, когато субектът или предикатът на съждението се суппонират за своето означаемо, при което биват схващани обозначително.

3. Пример за първото: Когато се каже 'всеки човек е живо същество', тогава 'човек' се суппонира за своето означаемо, защото 'човек' се въвежда за обозначаване на хората, при което не обозначава нещо, свойствено на всички тях, а самия отделен човек, както казва Дамаскин [*Fons scientiae, Dialectica, c. 2*].

4. Пример за второто: Когато се каже 'всяко изговорено име е част от речта', тогава 'име' се суппонира за произнасяните думи, защото се въвежда за обозначаването на тези думи и затова е суппониран лично.

5. Пример за третото: Когато се каже 'всеки вид е универсалия' или 'всяка интенция на душата е в душата', тогава и двата субекта се суппонират лично, защото се суппонират за нещата, за обозначаването на които са и въведени.

6. Пример за четвъртото: Когато се каже 'всеки записан израз е израз', субектът не се суппонира за нищо друго освен за своето означаемо, тоест за израза, поради което е суппониран лично.

7. Оттук става ясно, че личната суппозиция не се описва достатъчно пълно от онези, които казват, че личната суппозиция е налице, когато терминът се суппонира за предмет. Действителната дефиниция гласи: ‘Личната суппозиция е налична, когато терминът се суппонира за своето означаемо и [се суппонира] обозначително (*pro suo significato et significative*)’.

8. Простата суппозиция (*suppositio simplex*) е налице тогава, когато терминът се суппонира за интенция на душата, но не се схваща обозначително. Така е например когато се казва ‘човекът е вид’. Тогава терминът ‘човек’ се суппонира за интенция на душата, защото тази интенция е вид. Въпреки това терминът ‘човек’ не обозначава в собствен смисъл тази интенция, а думата и интенцията на душата са само два субординирани знака, които обозначават едно и също по начин, представен на друго място [*Summa logicae*, I, 1].

9. Оттук става видима погрешността на общо споделяното мнение, че проста суппозиция е налице тогава, когато терминът се суппонира за своето означаемо. Простата суппозиция обаче е налице тогава, когато терминът се суппонира за интенция на душата, което не е означаемото от термина в собствен смисъл, защото обозначавайки терминът обозначава обикновено действителни предмети, а не интенции на душата.

10. Материалната суппозиция (*suppositio materialis*) е налична тогава, когато терминът не се суппонира обозначително, а бива суппониран за произнасяна или записана дума. В този смисъл ‘човек’ в израза ‘човек е съществително име’ се суппонира за самия себе си и все пак не обозначава самия себе си. По подобен начин при съждението ‘човек се записва’ може да става дума за материална суппозиция, защото терминът се суппонира за онова, което се записва.

11. Трябва да се знае, че тази трояка суппозиция, както е приложима към произнасяните, така може да бъде прилагана и към записаните думи. Затова, ако бъдат записани четирите съждения ‘човек е живо същество’, ‘човек е вид’, ‘човек е двусрична дума’, ‘човек е записан израз’, всяко от тях може да се верифицира, и то всеки път чрез различни [суппонираня], защото онова, което е живо същество, по никакъв начин не е вид, нито двусрична дума, нито записан израз. Също така онова, което е вид, не е нито живо същество, нито двусрична дума и т.н. Въпреки това, терминът в двете последни съждения има материална суппозиция. Тя обаче може да бъде подразделена с оглед на това, че може да бъде суппонирано за произнасяна дума или за записан израз. Да би имало подходящи имена, би могло да се различава между суппонирано за произнасяна



дума и суппонирано за записан израз, както се прави разлика между суппониране за означено и суппониране за интенция на душата, едното от които наричаме лично, а другото просто. Обаче нямаме такива имена.

12. Както това различие на суппозициите може да бъде приложено към произнасяния и записан термин, така може да се приложи и към менталния термин, защото интенцията може да се суппонира както за това, което обозначава, така и за самата себе си, а също така и за произнасяната дума и записания израз.

13. Трябва следователно да се знае, че не се говори за ‘лична’ суппозиция поради това, че се суппонира за някакво лице, нито за ‘проста’, защото се суппонира за простотата, нито ‘материална’, понеже се суппонира за материята, а във връзка със споменатите причини. Затова термините ‘материално’, ‘лично’ и ‘просто’ се използват омонимно в логиката и другите науки, при което ползването им в логиката не е често и е единствено във връзка със суппозицията.

*16. Кога терминът в съждението може да има лична, проста или материална суппозиция [Сума на логиката, I, 65]*

---

1. Трябва още да се отбележи, че всеки термин винаги, в каквото и съждение да се положи, може да има лична суппозиция, освен ако не бъде прикрепен към някаква друга суппозиция по волята на ползващия го, както омонимният термин може да бъде суппониран за всяко от своите означаеми, стига да не бъде прикрепен по волята на ползващия го към някое определено означаемо. Терминът обаче може да има проста или материална суппозиция не във всяко съждение, а само тогава, когато се свързва с краен член, който е в отнесеност към интенция на душата, или към произнасяна дума, или към записан израз. Така например ‘човек’ в съждението ‘човекът бяга’ не може да има проста или материална суппозиция, защото ‘бягам’ не е в отнесеност нито към интенция на душата, нито към произнасяна дума, нито към записан израз. В съждението ‘човек е вид’ обаче, тъй като ‘вид’ обозначава интенция на душата, терминът ‘човек’ може да има проста суппозиция. Последното съждение трябва при това да бъде диференцирано според третия модус на омонимията, съгласно който субектът може да има или проста, или лична суппозиция. В първия случай съждението е истинно, защото тогава се посочва, че една интенция на душата или понятие е вид,

което е истинно. Във втория случай съждението е просто неистинно, защото тогава се посочва, че някакъв предмет, обозначаващ с 'човек', е вид, което е очевидно неистинно.

2. По същия начин трябва да се диференцират съждения като 'човек се изказва за множество', 'способността за смеене е свойство на човека', 'способността за смеене се изказва най-напред за човека'. При това тези съждения трябва да бъдат диференцирани както по отношение на субекта, така и по отношение на обекта. По подобен начин следва да бъде диференцирано съждението 'живо същество е дефиницията за човека', защото ако тук е налице проста суппозиция, то е истинно, ако суппозицията е обаче лична, то е неистинно. Така се процедира и с множеството подобни съждения, каквито са например 'мъдростта е атрибут Божи', 'творческата сила е свойство на Бога', 'благостта и мъдростта са божествени атрибути', 'благостта се изказва за Бога', 'неродеността е свойство на Отца' и сходните с тях.

3. Може следователно да се изведе правилото, че когато един термин, способен да има споменатата тройна суппозиция, се свързва с краен член, независимо дали в комплексни или некомплексни, произнасяни или записани изрази, този термин винаги може да има или материална, или лична суппозиция, при което съжденията от този тип трябва да бъдат диференцирани. Когато пък се свързва с краен член, обозначаващ интенция на душата, тогава съжденията трябва да се диференцират в смисъл, че терминът може да има или проста, или лична суппозиция. Когато пък терминът се свързва с краен член, обхващащ всички споменати, тогава съжденията трябва да се диференцират поради това, че терминът може да има лична, проста или материална суппозиция. По този начин трябва да се диференцира съждението 'човек се изказва за множество', понеже ако 'човек' има лична суппозиция, то е неистинно, защото тогава се твърди, че има някакъв обозначаващ предмет, чрез който терминът 'човек' се изказва за множество. Ако обаче има проста или материална суппозиция, независимо дали иде реч за произнасяна дума или за записан израз, съждението е истинно, защото за това множество биват изказвани както една обща интенция, така и една произнасяна дума, а също така и един записан израз.

*17. За възраженията, които могат да се издигнат срещу казаното  
[Сума на логиката, I, 66]*

1. Срещу казаното могат да бъдат издигнати множество възражения. Първо следното. Съждението ‘човекът е най-достойното творение сред творенията’ е истинно. Питам: каква суппозиция има тук терминът ‘човек’? Не лична, защото всяко от възможните твърдения за единични [хора] е неистинно, от където следва, че суппозицията е проста. Ако обаче простата суппозиция би била за интенция на душата, тя би била неистинна, защото интенцията на душата не е най-достойната сред тварите. Простата суппозиция следователно не е за интенция на душата.

2. После. Съждението ‘цветът е първият обект на зрението’ е истинно. Ако обаче субектът има лична суппозиция, всяко от възможните твърдения за единични [цветове] е неистинно. Следователно терминът има проста суппозиция. Ако обаче терминът се суппонира за интенция на душата, съждението е неистинно, защото никоя интенция на душата не е първи обект на зрението, тъй като всички интенции са невидими. Простата интенция е следователно не за интенция на душата.

3. По подобен начин е истинно съждението ‘човекът е по същество (grimo) способен да се смее’. Тук терминът ‘човек’ не се суппонира нито за някакъв единичен предмет, нито за интенция на душата. Той следователно е суппониран за нещо друго.

4. Същото може да се посочи за съжденията ‘биващото е по същество едно’, ‘Бог е по същество лице’, защото всяко от тях е истинно, но не за единичен предмет и не за интенция на душата, а следователно относно нещо друго. Понеже субектът все пак има проста суппозиция, тази проста суппозиция следва да не е за интенция на душата.

5. После. Произнасяна дума не се изказва за произнасяна дума нито интенция се изказва за интенция, защото тогава всяко съждение от типа ‘човекът е живо същество’ би било просто неистинно.

6. По първото възражение трябва да се каже, че просто е неправилно мнението на онези, които твърдят, че в съждението ‘човекът е най-достойното сред творенията’ субектът има проста суппозиция. Тук ‘човек’ има само лична суппозиция.

7. Обосноваването им също е неудачно и се насочва срещу самите тях, защото те аргументират чрез това, че ако терминът ‘човек’ би имал лична суппозиция, тогава съждението би било неистинно, защото всяко такова съждение за единичен [човек] е неистинно. Този аргумент се обръща обаче срещу тях, защото ако терминът ‘човек’ стоеше в съждението в проста суппозиция, а не за нещо единично, тогава той би трябвало да суппонира за нещо друго, което следователно би било най-достойното творение. Но това е неистинно, защото тогава това друго би било по-достойно от всеки човек. Това заключение очевидно свидетелства против тях, защото никога общото или

видът не е по-достоеен от своето единично, щом според техния начин на изразяване по-долу стоящото винаги включва своето по-горе стоящо и повече от него. Следователно общата форма, бидейки част от човека, не е по-благородна от същия този човек. И така, ако субектът в съждението ‘човекът е най-достойното сред творенията’ би се суппонира за нещо различно от отделния човек, съждението би било просто неистинно.

8. Затова следва да се каже, че терминът ‘човек’ се суппонира лично и съждението е неистинно по силата на ползваните думи, защото всяко от съжденията за единично е неистинно. Въпреки това обаче то е истинно според вложената в него интенция, защото то не възнамерява да твърди, че човек е по-благороден от всяко творение изобщо, а че е по-благороден от всяко творение, което не е човек. При това то е истинно за измежду телесните творения, не е обаче истинно относно интелектуалните субстанции. Често се случва така, че автентичните и магистрални съждения са неистинни по силата на ползваните думи, но са истинни по смисъла, в който се мислят, тоест техните автори са имали предвид истинни съждения. Така е и в този случай.

9. По второто възражение следва да се каже, че всички съждения от типа ‘цветът е първият обект на зрението’, ‘човекът е по същество способен да се смее’, ‘биващото е по същество едно’, както и такива като ‘човекът е по същество разумно живо същество’, ‘триъгълникът има по същество три ъгъла’, ‘звукът е първият и същински обект на слуха’ и множеството подобни на тях, са просто неистинни по силата на ползваните думи, но въпреки това онези, които Философът има предвид чрез тях [вж. Anal. Post. I, 4, 73b 30ff.], са истинни.

10. Тук трябва да се знае че Философът и други [автор ѝ] често ползват конкретен израз вместо абстрактен и обратно, както по подобен начин понякога ползват [изрази в] множествено число вместо [в] единствено и обратно, а също така често ползват изявяващ [изказан] акт вместо обозначаващ [изказан] акт и обратно. Изявяващ [изказан] акт е онзи, който се въвежда чрез глагола ‘съм’ или подобен глагол, който не само обозначава, че нещо се изказва за друго нещо, но и изявява [присъщото на] едно нещо, изказвайки за него нещо друго, както е при изрази като ‘човекът е живо същество’, ‘човекът бяга’, ‘човекът спори’ и по същия начин за останалите [изрази] от този тип. Обозначаващ [изказан] акт пък е този, който се въвежда чрез глагола ‘изказвам се’, или ‘подлежа [като субект]’, или ‘верифицирам се’, или ‘съответствам’, които означават едно и също. Когато например се казва ‘живо същество се изказва за човека’, тук ‘живо същество’ не се изказва за ‘човек’, защото в това съждение ‘живо

същество' е субект, а не предикат, поради което е обозначаващ [изказен] акт. И не е едно и също да се каже 'живо същество се изказва за човека' и 'човекът е живо същество', защото едното е многозначно, а другото не. По същия начин не е едно и също да се каже, че родът се изказва за общото [понятие] 'човек', и че общото [понятие] 'човек' е род. И не е същото да се каже 'родът се изказва за вида' или 'произнасяната дума „живо същество“ се изказва за произнасяната дума „човек“' и 'видът е род' или 'произнасяната дума „човек“ е произнасяната дума „живо същество“, защото първите две са истинни, а вторите две са неистинни. Това обаче не пречи на Философа понякога да ползва изявяващ [изказен] акт вместо обозначаващ [изказен] акт, а понякога обратно, което правят и мнозина други. Това обаче въвежда мнозина в заблуждение.

11. Същото се отнася и за даденото като пример съждение. Защото съждението 'човекът е по същество (primo) способен да се смее', при което '[присъщо] по същество' се ползва както го ползва Философът в първа книга на *Втора аналитика* [I, 4: 73b 32 - 74a 3], е така неистинно, както и съждението 'видът е род', но въпреки това обозначаващият [изказен] акт, на чието място е въведено това съждение, е истинен. В този смисъл е истинно съждението 'за човека по същество се изказва предиката „способен да се смее“', при което в този обозначаващ [изказен] акт както 'човек', така и 'способен да се смее' са в проста суппозиция за една интенция на душата, защото за тази интенция се изказва по същество 'способен да се смее', и то не само по отношение на самата нея, но и на единичните [хора, които тя обозначава]. Този акт следва да бъде изявен по следния начин: 'всеки човек е способен да се смее и никой друг освен човека не е способен да се смее', при което в обозначаващия акт терминът 'човек' е суппониран просто и то за една интенция. Но в съответстващия му изявяващ акт 'човек' се суппонира лично и то за единични предмети, защото никой такъв предмет не е способен да се смее, освен единичния. Затова в изявяващия акт правилно е включен некомплексният израз 'по същество', но в съответния му обозначаващ акт изразът 'по същество' не бива да се включва. И тъй като 'по същество' казва същото като 'изказва се общо за нещо и за нищо друго, освен за това, за което се изказва', затова с този обозначаващ акт трябва да кореспондират два изявяващи акта. Същото се отнася за израза 'звукът е първият и същински обект на слуха'. То е неистинно по силата на ползваните думи, защото терминът 'звук' е суппониран или за единичен, или за общ предмет; ако е за единичен предмет, тогава е неистинно, защото е неистинно всяко съждение за единично [звучене]; ако пък е за общ предмет, то пак е неистинно, защото

според същите [опоненти] никакъв общ предмет не се възприема от сетивата, поради което съждението е просто неистинно по силата на ползваните думи. Все пак според изказващите го в общ смисъл и правилно разбиращите го чрез него се подразбира един обозначителен акт, а именно ‘за звука се изказва по същество, че се възприема със слуха’, защото за това общо се изказва по същество този предикат. Той се изказва обаче не за самото него, а за единичните [звуци], защото в съждението, където субектът се формира от общото [понятие] ‘звук’ и бива изказван предикатът ‘възприемаем от слуховата способност’, [терминът] ‘звук’ не се суппонира за себе си и просто, а се суппонира за единичните [звуци]. По същия начин в съждението ‘всеки звук е възприемаем от слуховата способност’ субектът се формира от общото [понятие] ‘звук’, но не относно самото него, а за единичните [звуци]. И така, ‘звук’ се суппонира в обозначаващия акт просто и за интенция на душата, но и в двата изявяващи акта се суппонира лично и за единичните [звуци], тоест за своите означаеми.

12. Един пример за казаното се открива в теологията. Съждението ‘цялостната интелектуална субстанция, независеща от нещо друго като подлежащо, е по същество лице’ е истинно със същото основание, с което е истинно ‘човекът е по същество способен да се смее’, защото и едното, и другото се обосновават по един и същи начин. Затова питам: Субектът на тези съждения се суппонира или лично и за единичните и тогава съждението е неистинно, защото всяко съждение за единични е неистинно, което е очевидно от индукцията, или обаче се суппонира просто и за една обща форма, вследствие на което съждението е отново неистинно, защото никоя обща форма, нито по същество, нито не по същество, е лице, защото - отново според същите [опоненти] - всичко общо противоречи на понятието за лице. Същото се отнася за съждението ‘единичното е по същество едно по число’ и за многото подобни съждения, които са неистинни по сила на ползваните думи и все пак са истинни с оглед на обозначаващия [изказан] акт.

13. Затова трябва да се каже, както вече се спомена, че простата суппозиция е налична тогава, когато терминът се суппонира за интенция на душата, която е обща поради изказването ѝ за множество, но понякога е свойствена и на едно единствено [нещо]. Основанието за това е, че в областта на предметите няма нищо, което да не е просто единично.

14. Грешката на всички, които вярват, че в предмета има нещо, излизащо отвъд единичното, и че човековостта (humanitas), която е различна от единичните [човеци], е нещо в индивидите, следващо от тяхната същност, ги въвежда в тежки заблуди и в

множество логически недоразумения. Обсъждането на това не се числи обаче към задачите на логика, както посочва Порфирий в своето *Въведение* [Isag, с. 5], а само му отваря място да каже, че [терминът в] простата суппозиция не се отнася към своето означаемо. Когато терминът е общ, трябва да се каже, че простата суппозиция е за нещо общо за неговите означаеми. Дали обаче това общо е в предмета или не, не е грижа на логика.

15. По третото възражение трябва да се каже, че произнасяната дума се изказва за произнасяна дума, а интенцията за интенция, при това не за себе си, а за някакъв предмет. Затова чрез съждението ‘човекът е живо същество’, макар произнасяната дума да се изказва за произнасяна дума или интенцията за интенция, не се заявява, че една произнасяна дума е [тъждествена с] друга или че една интенция е [тъждествена с] друга, а се заявява, че онова, за което стои или се суппонира субектът е същото, за което стои или се суппонира предикатът.

16. Срещу горе казаното може да се възрази, че съждението ‘пипер се продава тук и в Рим’ е истинно, но въпреки това никое съжденията за единични случаи не е истинно. Това съждение обаче е истинно само тогава, когато ‘пипер’ се суппонира просто и при това не за интенция, откъдето следва, че простата суппозиция не е относно интенции.

17. Трябва да се добави, че това съждение е просто неистинно, ако крайният му член се гледа като копула, защото всяко от съжденията за единични случаи е неистинно. То е неистинно даже спрямо онова, относно което има проста суппозиция, защото никой не желае да купува общото [понятие] ‘пипер’, независимо дали става дума за предмет извън душата или в нея, а всеки иска да закупи някакъв единичен предмет, какъвто не притежава. Съждението е обаче истинно, ако се гледа като копулативно, тоест като ‘пипер се продава тук и пипер се продава в Рим’, защото и двете части са истинни за различни единични неща. Затова съждението ‘пипер се продава тук и в Рим’ не е с нищо по-истинно от съждението ‘[някакъв] единичен пипер се продава тук и в Рим’.

*18. За материалната суппозиция в частност [Сума на логиката, I, 67]*

---

1. След първото разделение на суппозицията, сега трябва да стане дума за членовете ѝ в частност и най-напред ще се говори за материалната суппозиция.

2. Относно нея трябва да се знае, че тя може да бъде приложена към всичко и - макар по различни начини - може да бъде част на съждение. Всичко в този смисъл може да бъде краен член на съждение и да се суппонира за произнасяна дума или за записан израз. Относно имената това е очевидно, както се вижда от съжденията ‘човек е име’, ‘човек е в единствено число’.

3. Същото е валидно обаче за наречията, глаголите, местоименията, съюзите, предлозите и междуметията, както се вижда в съжденията като ‘благо е наречие’, ‘чете е в изявително наклонение’, ‘четящ е причастие’, ‘този е местоимение’, ‘ако е съюз’, ‘от е предлог’, ‘въх е междуметие’. Тази суппозиция могат да имат също така съждения и словосъчетания, както се вижда в случаи като “‘човек е живо същество“ е истинно съждение”, “‘човекът бяга“ е словосъчетание’ и в подобните на тях.

4. Тази суппозиция може да е присъща не само на произнасяни думи, но също и на записани изрази, както и на части от ментални съждения, независимо дали става дума за цяло съждение или за част от съждение. Накъсо, тя може да е присъща както на комплексни, така и на некомплексни изрази.

5. Материалната суппозиция може освен това да бъде подразделяна и по-нататък, по следния начин. Единият модус е когато произнасяна дума или записан израз се суппонират за себе си, както е в съжденията “‘човек“ е съществително име’, “‘на човека“ е в родителен падеж’, “‘човекът е живо същество“ е истинно съждение’, “‘благо“ е наречие’, “‘чета“ е глагол’ и подобните на тях. Другият модус е когато произнасяна дума, записан знак или ментално понятие се суппонира не за себе си, а за произнасяна дума или записан знак, които обаче не се обозначават от тази произнасяна дума, този записан знак или това ментално понятие. Така например в произнасяното съждение “‘живо същество“ се изказва за човека’, произнасяната дума ‘за човека’ не се суппонира за произнасяната дума ‘за човека’, защото ‘живо същество’ се изказва не за произнасяната дума ‘за човека’, а некомплексният израз ‘за човека’ се изказва за произнасяната дума ‘човек’, защото когато се казва ‘човекът е живо същество’, тогава ‘живо същество’ се изказва за произнасяната дума ‘човек’. По подобен начин в съждението “‘човекът бяга“ е истинно [съждение]’ субектът ‘човекът бяга’ се суппонира не за себе си, а за съждението ‘човекът бяга’, което обаче не се обозначава от него.



6. По същия начин е в съждението “‘човек“ се изказва за магарето в падежна форма’, където ‘човек’ се суппонира за определена падежна форма, каквито са например ‘за човека’ или ‘човеку’ и подобните, защото в съждението ‘магарето е на човека’ се изказва не произнасяната дума ‘човек’, а ‘на човека’. Така и в съждението ‘качество се изказва за конкретен субект’, ‘качество’ се суппонира за конкретни твърдения, изказвани за субекта.

### 19. За простата суппозиция [Сума на логиката, I, 68]

1. Както на всеки обвързан [с други] или необвързан израз може да е присъща материална суппозиция, така на всеки обвързан или необвързан израз, който обозначава или съобозначава неща, може да е присъща проста суппозиция, защото всеки такъв, независимо дали е ментален, произнасян или записан, може да се суппонира за ментално понятие, както показва индукцията.

2. Както материалната суппозиция е понякога за онова, което се суппонира от термина, а понякога не е за онова, което той суппонира, а за нещо друго, което обаче не се обозначава от него, така и менталният термин, суппониращ просто, се суппонира понякога за себе си, както е в съжденията ‘човек е вид’, ‘живо същество е род’ и подобните, а понякога се суппонира за други интенции на душата, които обаче не се обозначават от него, както е в ментални съждения като “‘човекът е живо същество“ е истинно съждение. Което може да се каже и за много други съждения.

### 20. За личната суппозиция [Сума на логиката, I, 69]

1. Сега трябва да се насочим към личната суппозиция.

2. За нея трябва да се знае, че лично може да се суппонира само категорематичен израз, който е краен член в съждение и се ползва обозначително. Чрез първото [условие] се изключват всички синкатегорематични изрази, независимо дали са съществителни имена, съюзи, наречия, предлози и каквито и да е други, ако има такива. Чрез второто се изключват всички глаголи, защото глагол никога не може да бъде краен член в съждение, когато бива ползван обозначително.

3. Ако се възрази, че ‘чета’ в твърдението ‘четенето е благо’ (*legere est bonum*) се ползва обозначително и въпреки това се суппонира, трябва да се каже, че тук ‘четене’ не е глагол, а съществително име, което е следствие от словоупотребата, според която инфинитивната форма е не само глагол, но и съществително име. Ако тук ‘четене’ би оставало глагол и би било толкова малко съществително име, колкото и ‘чете’, тогава съждението ‘четенето е благо’ би било не по-истинно от ‘чете е благо’.

Откъде обаче става така? Твърдя, че е така по силата на словоупотребата.

4. Чрез частта ‘краен член на съждение’ се изключва всичко, което е част от краен член, дори когато става дума за съществителни имена и категорематични изрази. Както е например в съждението ‘белият човек е живо същество’, където се суппонира не ‘човек’ и не ‘бял’, а целият краен член. Затова, колкото и понякога частите на крайните членове в две съждения да са помежду си в отношение на по-голяма и по-малка общност, заключаването от едното за другото не може да бъде валидно, защото съответното правило трябва да се схваща като действащо при случаите, в които самите крайни членове, които се суппонира в съждението, са в отношение на по-голяма и по-малка общност помежду си. Оттук обаче съвсем не следва, че съждението ‘ти си разхождащ се из форума, следователно си съществуващ на форума’ е построено върху отношение на по-голяма и по-малка общност. Наистина, ‘разхождащ се’ и ‘съществуващ’ са субординирани в отношение на по-голяма и по-малка общност, но крайните членове ‘разхождащ се из форума’ и ‘съществуващ на форума’ не стоят в подобен ред, поради което и следствието е невалидно. Все пак следствието в подобни случаи е понякога валидно, защото понякога такива части могат да бъдат включени в отношение на по-голяма и по-малка общност, само ако целите крайни членове са включени или могат да бъдат включени в такова отношение, както се вижда от изрази като ‘бял човек - бяло живо същество’, ‘зрящ човек - зрящо живо същество’ и много като тях. Следствието от този тип е поради това валидно често, но не винаги, при което ако частта на крайния член не се суппонира в такова съждение, тя може да бъде суппонирана в някое друго съждение.

5. Чрез четвъртата част, тоест ‘ползва се обозначително’, се изключват онези категорематични изрази, които са суппонирани просто или материално. Тогава именно, защото не се ползват обозначително, те не се суппонира лично, както е например в съжденията ‘човек е съществително име’, ‘човек е вид’ и подобните на тях.

*21. Условијата за истинност на отделното асерторично сјуждение  
[Сума на логиката II, 2]*

---

1. След представянето на взаимно несубординираните подразделения на сјужденијата [Summa logicae, II, 1] следва да се забележи какво се изисква за наличноста на истина в сјужденијата. Най-напред треба да стане дума за отделните асерторични сјуждения (propositiones de inesse) за настояще, при които и субектът, и предикатът са в именителен падеж и които не са равнозначни с хипотетичните.

2. За тях треба да се каже, че за наличност на истина в отделните сјуждения от този тип, които не са равнозначни со многу други сјуждения, не се изисква субектът и предикатът да са реално тјуждествени, нито пјк предикатът да е со оглед на предмета в субекта или да пребивава реално в субекта. Освен това не се изисква предикатът да се едни со субекта со оглед на предмета извјн душата - како на пример за истинноста на сјуждението 'този е ангел' не се изисква општо [понятие] 'ангел' да е реално тјуждествено со онова, което се полага от страна на субекта, нито пјк се изисква да пребивава реално в него, нито нешто подобно -, а е достатјчно и изискуемо субектът и предикатът да бјдат суппонирани за едно и сјщо нешто. Ето зашто, ако во сјуждението 'този е ангел' субектът и предикатът суппонират едно и сјщо, сјуждението е истинно. По тази причина со него не се тврди, че посоченијат има ангелскост (angelitas), или че ангелскоста е во него, или нешто подобно, а се тврди, че тој е наистина ангел; сјщо така не се тврди, че тој е предикатът, а че е онзи, за когото предикатът се суппонира.

3. По подобен и сјс сјужденијата 'Сократ е човек' и 'Сократ е живо сјщество' не се тврди, че Сократ има човековост или анималност, нито се тврди, че човековоста или анималноста са во Сократ, нито че човекът или живото сјщество са во Сократ, нито че човекът или живото сјщество се числат кјм сјщноста или каквината на Сократ или пјк кјм понятието за Сократова каквина, а се тврди, че Сократ наистина е човек и наистина е живо сјщество, при това не во смисъл, че Сократ е предикатът 'човек' или 'живо сјщество', а че тој е никакв предмет, за којто стои или се суппонира предикатът 'човек' и предикатът 'живо сјщество', зашто всеки от тези предикати стои за Сократ.

4. Оттук става јсно, че неистинни по силата на ползваните думи са всички сјуждения како 'човек се числи кјм каквината на Сократ', 'човек се числи кјм сјщноста на Сократ', 'човековоста е во Сократ', 'Сократ има човековост', 'Сократ е човек от човековоста' и многото подобни на тях, които сјкаш се приемот от всички.

Тяхната неистинност е очевидна. Нека взема едно от тях, например ‘човековостта е в Сократ’, и да попитам: за какво стои в него изразът ‘човековост’? Той стои или за предмет, или за интенция, тоест чрез него се твърди, че в Сократ има някакъв истинен предмет, съществуващ извън душата, или пък, че в Сократ има някаква интенция на душата. Ако се суппонира за предмет, питам: за кой предмет? Или е за Сократ, или за част от Сократ, или за предмет, който не е нито Сократ, нито част от Сократ. Ако е за Сократ, тогава съждението е неистинно, защото никой предмет, който е Сократ, не е в Сократ, понеже Сократ не е в Сократ, макар Сократ да е Сократ. По същия начин и човековостта не е в Сократ, а е Сократ, ако ‘човековост’ се суппонира за предмета, който е Сократ. Ако обаче ‘човековост’ стои за предмет, който е част от Сократ, тогава съждението е неистинно, защото всеки предмет, който е част от Сократ е или материя, или форма, или е съставено от материя и форма, и то формата на човека, а не някаква друга, или пък е някаква интегрална част от Сократ. Човековостта обаче не е никоя от тези части, както показва индукцията, защото разумната душа не е човековост... По подобен начин човековост не е нито материята, нито тялото на Сократ, нито кракът, нито главата, нито някоя от останалите части на Сократ, защото никоя част от Сократ не е човековост, а е само част от човековостта. ‘Човековост’ следователно не може да се суппонира за част от Сократ. Ако се суппонира за предмет, който не е нито Сократ, нито част от Сократ, при което такъв предмет може да бъде само акциденция или друг някакъв предмет, който не е в Сократ, тогава ‘човековост’ би се суппонирала за акциденция на Сократ или за някакъв друг предмет, който не е нито Сократ, нито част от Сократ, което е очевидно неистинно. Ако обаче ‘човековост’ се суппонира за интенция на душата, тогава съждението е очевидно неистинно, защото интенцията на душата не е в Сократ. Така се вижда, че съждението ‘човековостта е в Сократ’ е изцяло неистинно...

## 22. За познанието от опит [Сума на логиката, III-2, 10]

1. Понеже се каза, че някои принципи и заключения могат да бъдат познавани чрез опит (*experientia*), този начин за достигане на знание за даден принцип или заключение също трябва да бъде разгледан, макар и накратко.

2. Трябва да се знае, че за същия сетивен предмет, който се възприема със сетивата, може да се създаде представа от силата на въображението (*virtus phantastica*), а освен това той може да бъде възприет не само от въображението, но и от интелекта, чрез което възприемане интелектът може да познае с очевидност някои контингентни съждения, както например от възприетата със сетивото топлина интелектът може да познае същата тази топлина и да знае, че даденото нещо е топло и че ако то се доближи до нещо друго то ще затопли това друго нещо, което не би било топло, ако до него по-напред не би било доближено топлото. Така интелектът познава с очевидност съждението 'тази топлина топли'. Това съждение бива знаено и познавано и освен това се знае, че когато нещо е присъщо на един индивид, то може да е присъщо и на друг индивид от същия вид, така че се стига до възприемане на общото съждение 'всяка топлина затопля', след като няма основание, според което една топлина да топли повече от друга. Това съждение, което става известно по този начин от опит, е една универсалия, защото е общо съждение, което - макар да не може да бъде познато иначе освен по сетивен път - би могло да служи за принцип в изкуствата и науките. Ако обаче можеше да бъде познато по този начин и освен това да се познава без помощта на сетивата, чрез известни, необходими, определени по модус и фигура съждения, то би било заключение на науката и доказателството.

3. Трябва при това да се знае, че понякога този вид съждения имат за субект по-специализиран вид (*species specialissima*), а понякога нещо общо. Онова, което има за субект някакъв по-специализиран вид, може да се знае с очевидност чрез познаването на едно единично [съждение], както от очевидното познание, че тази топлина топли, може да се добие очевидно познание, че всяка топлина е способна да топли. Затова и очевидното знание за едно такова единично контингентно [съждение] като 'тази топлина топли' е достатъчно за притежаване на очевидно знание за универсалия, без да се знаят останалите единични [съждения]. Когато пък универсалията има за субект нещо общо като по-специализиран вид, тогава винаги или много често се изисква да се познава друго единично [съждение] за някакъв вид, подведен под общия, така че за познаването на такива [универсалии] се изискват повече единични [съждения].

4. Нужно е още да се знае, че често за познаването на универсалия се изискват множество единични [съждения], макар субектът на тази универсалия да е по-специализиран вид, защото често някакво единично контингентно [съждение] не може да се познае с очевидност без възприемането на множество единични. Затова не е лесно да се научи, че тази билка лекува такава болест или че онзи сироп лекува онакава

болест. Така е и в много други случаи, защото усвояването на даден опит не е лесно поради това, че един и същи ефект на даден вид може да е следствие от множество различни по вид причини.

*23. Абстрактивно и интуитивно познание [Коментар към първа книга на Сентенциите, пролог, въпрос 1, член 1]*

---

1. За изясняване на първото заключение *първо* ще предпоставя някои различавания и въвеждащи тези, а като *второ* ще заключа относно въпроса, поставен в началото.

2. *Първото* различаване е, че между актовете на интелекта има два, единият от които е на схващането, ‘схващащ’. Той е насочен към всичко, което може да определя акта на способността за разбиране (*potentia intellectiva*), независимо дали то е обвързано или необвързано [с други изрази]. Защото ние схващаме не само необвързани [термини], но също така съждения, заключения, невъзможни и необходими [твърдения] и изобщо всичко, което се схваща от способността за разбиране.

3. Вторият акт може да бъде наречен ‘съдец’, чрез който интелектът не само схваща обекта, но и се съгласява или не се съгласява с него. Този акт е приложим единствено спрямо обвързани [термини], защото ние се съгласяваме интелектуално само с онова, което преценяваме като истинно, и не се съгласяваме само с онова, което преценяваме като неистинно.

4. Оттук се вижда, че спрямо обвързаните [термини] може да се прилагат два акта, а именно ‘схващащият акт’ и ‘съдещият акт’.

5. Казаното се доказва чрез това, че някой може да схваща някакво съждение и въпреки това нито да се съгласява, нито да не се съгласява с него, както е видно от неутралните съждения, които интелектът нито приема, нито отхвърля, понеже иначе те не биха били неутрални за него. Така например лаикът, незнаещ латински, може да чуе много съждения на латински, с които нито да се съгласи, нито да не се съгласи. Сигурно е, че интелектът може да се съгласява с някои съждения, а с други да не се съгласява; следователно и т.н.

6. Второто различаване е че както има два акта, насочени към обвързаните [термини], така на обвързаните [термини] съответстват два хабитуса...

7. *Първата* въвеждаща теза гласи: Съдещият акт относно даден обвързан [термин] предполага схващания акт относно същия [термин]...

8. Оттук следва *втората* въвеждаща теза: Всеки съдещ акт предполага наличие в същата способност на необвързано [с други знания] знание за термини, защото предполага схващания акт. А схващаният акт относно всеки обвързан [термин] предполага необвързано [с други] знание за термините...

9. Третата въвеждаща теза гласи, че никой акт на сензитивната част на душата не е непосредствена и същинска причина - при това нито частично, нито изцяло - на някой от съдещите актове на самия интелект...

10. След тези въвеждащи разяснения ще докажа *първо* първата теза така: Всяко необвързано знание за някакви термини, което може да бъде причина за очевидно познание относно съждения, съставени от тези термини, се различава по вид от необвързаното знание за тях, което - независимо от своята интензивност - не може да бъде причина за очевидно познание относно тези съждения. Това се вижда от факта, че онези [неща], които отговарят на едно понятие и са с еднакво съвършенство, могат да причиняват еднопорядкови ефекти в [нещо], разположено в еднакво отношение спрямо тях, както се твърди в седма книга на *Топика*. Сигурно е обаче, че интелектът може да има необвързани знания както за Сократ, така и за белотата, чрез които не може да се знае с очевидност дали Сократ е бял или не, както показва опитът. Успоредно с тях интелектът може да има необвързано знание, по силата на което да може да знае с очевидност, че Сократ е бял, ако е бял. Следователно относно това интелектът може да има две необвързани знания, едното от които може да е причина за очевидно знание относно контингентни съждения, а другото, независимо от интензивността си, не [може да е причина за очевидно знание относно контингентни съждения], откъдето следва, че те се различават по вид...

11. Не бива да се казва, че необвързаното знание относно тези термини не е достатъчно за очевидно познание относно съответната контингентна истина, а че се изисква някакво друго знание, защото е видно, че съждението 'тази белота съществува' нито зависи от някакво друго съждение, нито предполага някакво друго по-познато ми съждение, за да мога да го знам. То **в** е така, защото това **др** уото би било или необходимо, или контингентно. Но не може да бъде необходимо, защото от необходимото не следва контингентно. Не може да бъде обаче и контингентно, защото по същата причина то би зависило от самото знание за термините или би се развил процес на отиване в безкрайност. Затова трябва да се заяви, че за някоя контингентна

истина е достатъчно необвързаното знание за някой или някои от термините. Въпреки това е явно, че може да е налице необвързано знание за тези термини и въпреки това истината да остава непозната. С оглед на такива термини следователно се изискват две необвързани знания, различни по вид...

12. На *второ* място аргументирам по принцип така: Всяко познаваемо с интелекта, което се възприема само с интелекта и по никакъв начин не е възприемаемо със сетивата, необвързаното [с други знания] знание за което е понякога достатъчно за познаването на някаква контингентна истина за него, друг път обаче не е достатъчно за това, може да бъде познавано от интелекта чрез два различни вида познание. Помислите, чувствата, радостите, скърбите и подобните на тях са обаче познаваеми само с интелекта и по никакъв начин не са възприемаеми със сетивата, а необвързаното знание за тях е понякога достатъчно за добиване на очевидно познание за тях относно това дали са или не са, дали са налични в даден субект или не; следователно и т.н.

13. Първата част на малката предпоставка е ясна, защото всеки знае от собствен опит, че мисли, че се радва, че се наслаждава, че скърби. Това знание, когато е с оглед на контингентното, не може да се извлече от необходими съждения. То следователно трябва да се извлича или от необвързано [с други знания] знание за термините или предметите, или обаче от някакво контингентно съждение, което от своя страна се извлича от необвързано знание за термините или предметите, или пък чрез подобни контингентни съждения се задава процес на отиване в безкрайност.

14. Третото [положение] е невъзможно, защото при съжденията от този тип трябва да бъде предпоставяно преустановяване. Ако се приеме второто, тогава това контингентно съждение или съдържа някакъв термин, който може да бъде извлечен от нещо възприемаемо със сетивата, или не съдържа такъв термин. Първото обаче не може да се приеме, защото не съществува съждение за нещо възприемаемо със сетивата, от което да следва с необходимост, че любовта е във волята, както ще бъде изяснено по-нататък, откъдето следва, че няма такова контингентно съждение, по силата на което може да се знае с очевидност, че някой обича. Ако се приеме второто, тогава е налице търсеното, а именно, че за постигане на очевидно познание относно една такава контингентна истина е достатъчно само необвързаното [с други знания] знание за термини, познаваеми само с интелекта. Ако е дадено първото [тоест познанието да се извлича от необвързано знание за термините или предметите], следва търсеното.

15. Втората част на малката предпоставка [„необвързаното знание за тях е понякога достатъчно за добиване на очевидно познание за тях“ - вж. параграф 12]



следва с яснота от това, че не е непоследователно някой да не знае дали определено нещо, възприемаемо с интелекта, съществува или не съществува и въпреки това да има необвързано знание за него, точно както за нещо, възприемаемо със сетивата. Оттук следва, че ако един интелект види най-напред нечия чужда любов и е сигурен в любовта на другия като в своята собствена любов, не би било непоследователно да се заключи, че по-късно отново би разпознал тази любов, но не би разпознал, че е същата любов, макар че тя да би била същата, както се случва при някои от сетивно възприеманите неща, които се забелязват първо със зрението, а после с интелекта.

16. Второто основаване доказва, че интелектът има възможност за такова двойно познание, и то само по отношение на възприемаемото с интелекта. Първото основаване обаче доказва, че в статуса на този живот интелектът фактически има такова двойно познание и относно възприемаемото със сетивата.

17. Второто основание може да бъде потвърдено чрез словата на блажения Августин от тринадесета книга на *За Троицата*, където в първа глава се казва така: „Самата вяра, която всеки вижда в сърцето си, че е, ако вярва, или че не е, ако не вярва, познаваме по друг начин: не като телата, които виждаме с телесните си очи и за които мислим даже и при отсъствието им чрез образите, които удържаме в паметта си, нито пък като онези неща, които не виждаме“. От тези авторитетни думи се вижда, че самата вяра, която не се числи към никое телесно сетиво, както обяснява Августин във втората глава на същото съчинение, може да се познава чрез едно знание, което е достатъчно, за да се отсъди дали тя е или не е, и чрез едно друго [знание], което не е достатъчно за това. За нея следователно са възможни две необвързани знания, различаващи се помежду си по вид.

18. И тъй, относно този член казвам, че с оглед на необвързаното може да има два вида знание, едното което може да се нарече абстрактивно, а другото интуитивно. Не ме е грижа, че някои искат да именуват цялото това необвързано знание ‘интуитивно’, защото аз искам да докажа по принцип само това, че интелектът може да има за един и същ предмет две необвързани знания, различаващи се помежду си по вид.

19. Трябва обаче да се знае, че абстрактивното знание може да бъде схващано по два начина. *По един начин* то бива схващано с оглед на отнасянето си към нещо абстрахирано от множество единични [неща]. Така абстрактивното познание не е нищо друго освен познаването на някаква универсалия, абстрахирана от множество [неща], за което ще се говори по-надолу [I Sent., d. 2, q. 4-8]. Ако универсалията е истинно качество, съществуващо субективно в душата, както може да бъде мислено с голяма

степен на вероятност, би следвало да се настоява, че същата универсалия може да се съзерцава интуитивно и че това познание е интуитивно и абстрактивно, стига абстрактивното познание да се схваща по този начин. Затова по този начин те не могат да бъдат различавани като противоположни.

20. *По друг начин* абстрактивното познание се схваща с оглед на това, че се абстрахира от съществуването и несъществуването и от другите условия, които се придават на предмета контингентно или се изказват за предмета. Това не означава, че чрез интуитивното знание се познава нещо, което не се познава чрез абстрактивното знание, защото едно и също нещо се знае изцяло и във всеки смисъл и чрез двете познания.

21. По този начин обаче те могат да бъдат различавани, защото интуитивното познаване на предмета е такова познание, по силата на което може да се знае дали предметът съществува или не, така че, ако предметът съществува, интелектът веднага отсъжда, че той съществува и познава съществуването му с очевидност, стига да не бъде възпрепятстван от несъвършенството на това познаване. По същия начин, ако такова познание би било удържано със силата Божия като съвършено относно несъществуващ предмет, тогава по силата на това необвързано знание би се познавало с очевидност, че този предмет не съществува.

22. В същия смисъл интуитивното познание е такова, че когато се познават някакви предмети, единият от които е вътрешно присъщ на другия, или единият е отдалечен по място от другия, или стои по някакъв друг начин в отношение към другия, тогава веднага по силата на това необвързано знание се знае, дали предметът е вътрешно присъщ на другия или не, дали е отдалечен пространствено от него или не, а по същия начин се знаят и другите контингентни истини, стига това знание да не е твърде слабо или пък да не стои някаква пречка пред него. Така например, ако Сократ е истинно бял, тогава познанието за Сократ и белотата, по силата на което може с очевидност да се познае, че Сократ е бял, се нарича интуитивно познание. И изобщо всяко необвързано познание за термин или термини, за предмет или предмети, по силата на което може с очевидност да се знае някоя контингентна истина, и то най-вече за актуално наличното, е интуитивно познание.

23. Абстрактивно пък е онова познание, по силата на което не може да се знае с очевидност дали контингентният предмет съществува или не. По този начин абстрактивното познание се абстрахира от съществуването и несъществуването, защото чрез него не може да се знае с очевидност за съществуващия предмет, че съществува,

нито за несъществуващия, че не съществува, в противоположност на интуитивното познание.

24. По подобен начин чрез абстрактивното познание не може да се знае с очевидност нито една контингентна истина и особено за актуално наличното. Така например от самия факт е ясно, че когато се познава Сократ и белотата му при негово отсъствие, по силата на това необвързано знание не може да се знае дали Сократ съществува или не, дали е бял е или не е бял, дали е отдалечен от това място или не, а по същия начин [не може да е налично знание] и за останалите контингентни истини. Въпреки това е несъмнено, че тези истини могат да бъдат познавани с очевидност. И всяко обвързано знание за термини или обозначаващи неща се свежда в последна сметка до знание за необвързани термини. Следователно тези термини или предмети могат да бъдат познавани чрез едно познание, различно от онова, по силата на което таквата контингентни истини не могат да бъдат познавани, което е именно интуитивното.

25. То е познанието, от което започва опитното знание (*notitia experimentalis*), защото в общия случай онзи, който добива опит за някаква контингентна истина, а посредством нея познава една необходима истина, има необвързано знание за някакъв термин или предмет, каквото не се притежава от този, който не може да има този опит. Ето защо, както според Философа в първа книга на *Метафизика* [Metaph., I, 1: 980b25-982a2] и във втора книга на *Втора аналитика* [Anal. Post. II, 19: 100a3-9] знанието за сетивните неща, което се получава от опита, за който стана дума, започва от сетивата, тоест от сетивното интуитивно познание за тези сетивновъзприемаеми неща, така в общия случай научното познание за чисто умозрителните неща (*intelligibilia*), което се получава от опит, започва от интелективното интуитивно познание за тези умозрителни неща.

26. Все пак трябва да се има предвид, че понякога поради несъвършенство на интуитивното познание, тъкмо защото то е несъвършено и тъмно, или пък поради някакви пречки от страна на обекта, или поради някакви други пречки, може да се случи така, че за един предмет, познат интуитивно по този начин, да не могат да се узнаят или никакви, или твърде малко контингентни истини.

27. От казаното следват няколко заключения:

28. *Първо*, че интуитивното и абстрактивното познание не се различават затова, защото абстрактивното може да има за предмет нещо, независимо дали то съществува или не съществува, дали е актуално налично или не е, а интуитивното може да има за

предмет само нещо съществуващо и предметно налично. Тази разлика се подчертава от някои винаги, когато говорят по тази материя [вж. Duns Scotus, Opus Oxoniense, II, d. 3, q. 9, n. 6].

29. *Второ*, двете познания не се различават и заради това, че абстрактивното познание не постига в себе си обекта в свършената му определеност, а само в някакво умалено подобие, докато интуитивното постига в себе си обекта в свършена определеност, както казва един учител в шестия от своите *Произволни въпроси* [Duns Scotus, Quodlibet, q. 6, n. 8].

30. *Трето*, те не се различават и „чрез движещите формални определения, така че при интуитивното познание предметът сам по себе си е обективно движен към познание чрез собственото му съществуване, докато при абстрактивното познание има нещо задвижващо, чрез което предметът придобива познавателно битие, независимо дали става дума за причина, виртуално съдържаща предмета като познаваем, или за каузално следствие, например вид или подобие, репрезентативно съдържащо същия предмет, на който е подобие“, както казва същият учител в тринадесетия от *Произволните въпроси* [Duns Scotus, Quodlibet, q. 13, n. 10].

31. *Четвърто*, те не се различават затова, защото интуитивното познание по необходимост включва в себе си реална и действителна отнесеност към самия обект, докато абстрактивното познание не притежава по необходимост реална и действителна отнесеност към обекта, макар да има потенциална отнесеност, тоест на измеримостта и зависимостта, не обаче и отнесеност на единението и зависимостта, както казва същият той на същото място [Duns Scotus, Quodlibet, q. 13, n. 11].

32. *Пето*, те не се различават и затова, защото при интуитивното познание обектът е наличен в собственото си съществуване, докато при абстрактивното познание обектът е наличен в нещо, което го представя свършено през своята собствена определеност и познавателната определеност сама по себе си, както казва същият в четиринадесетия от своите *Произволни въпроси* и в коментара си към *Сентенциите*, книга четвърта, десето различаване, въпрос осми [Duns Scotus, Quodlibet, q. 14, n. 10; Opus Oxoniense, IV, d. 10, q. 8, n. 5].

33. *Първото* е ясно от собствените им принципи, които на това място са, вярвам, истинни. Защото в трета книга, разделение четиринадесет, въпрос първи [Duns Scotus, Opus Oxoniense, III, d. 14, q. 2, n. 2] те доказват, че никоя форма не прѣдхожда в интелекта с необходимост самото съзерцание по следния начин: Ако някоя форма е необходимо прѣдхождаща, тя би се отнасяла към съзерцанието или в смисъла на

действаща, или в смисъла на материална причина. Ако би се отнасяла по първия начин, тогава съзерцанието може да се осъществява и без нея, защото онова, което Бог може чрез посредническа действаща причина, може го и непосредствено от самия себе си. Ако би се отнасяла по втория начин, тогава тази форма, ако би съществувала сама по себе си, би могла сама да възприеме съзерцанието.

34. Относно доказателствения замисъл аргументирам така: Съществуващият и актуално наличен предмет се отнася към интуитивното познание или в смисъла на действаща причина, или на материална, или на формална, или на целева.

35. Ако е по първия начин, тогава интуитивното познание може да се осъществи и без предмета, защото онова, което Бог може чрез посредническа действаща причина, може го и непосредствено.

36. Не е и по втория начин, защото тогава в случай, че предметът продължава да съществува, а интелектът бъде разрушен, предметът би могъл да възприеме като субект интуитивното познание. По същия начин става ясно, че това познание не се съдържа субективно в интуитивно възприемания предмет.

37. Очевидно не е и по третия начин. Не е и по четвъртия, защото всеки предмет може да съществува дори ако отпадне всяка цел, с изключение на първата, защото никой предмет не изисква съществуването на втора цел в степен по-голяма, отколкото изисква втора действаща причина.

38. Ако се каже, че обектът бива изискван в смисъла на определящ обект, отговарям възразявайки: Обектът, доколкото е определящ, или има смисъла на някаква същностна причина, или не. Ако да, тогава се аргументирам като по-долу. Ако не, тогава аргументирам така, както те аргументират на друго място [Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 414]: Всяко каузално следствие зависи в достатъчна степен от същностните си причини така, че дори всичко друго да бъде изключено, но те да са налице, каузалното следствие може да бъде изведено в достатъчна степен. Ако следователно обектът, доколкото е определящ, няма смисъла на същностна причина относно интуитивното познание, интуитивното познание може да бъде изведено, дори ако обектът, доколкото е определящ, бъде напълно разрушен що се отнася до цялото му реално съществуване; следователно интуитивното познание може да бъде извеждано дори при положение, че самият предмет е разрушен. И така, интуитивното познание само по себе си и в своята необходимост не е познание по-скоро за съществуващото, отколкото за несъществуващото, и то засяга съществуването не повече, отколкото несъществуването, а се отнася както към съществуването, така и към несъществуването

на предмета по описания по-горе начин. Абстрактивното познание пък не засяга нито съществуването, нито несъществуването, защото чрез него не може да се отсъди нито дали предметът съществува, нито дали предметът не съществува.

39. *Второто* е също очевидно, защото едно и също нещо изцяло и в един и същи смисъл на 'обект' е обект и на интуитивното, и на абстрактивното познание. Това е ясно поради това, че няма такъв предмет, във всеки случай сред предметите в подлунния свят, нито пък някакъв свойствен му смисъл, в който предметът да може да бъде познаван интуитивно, при което познание интелектът да не се съмнява дали този предмет съществува или не, вследствие на което той може да бъде познаван и абстрактивно. Следователно същото онова, което е обект на интуитивното познание, и в същия смисъл, в който е обект на интуитивното познание, може да е обект и на абстрактивното познание. При това е очевидно, че всичко реално, което може да бъде познато абстрактивно, може да бъде познавано и интуитивно; следователно и т.н...

40. *Третото* е видно от аргументите срещу първото различаване, защото, както бе доказано, Бог може изцяло да причини чрез едно и също и двете познания, без да има нужда предметът да бъде движен от собственото си съществуване и обективно да придвижва познанието.

41. *Четвъртото* е ясно от същото, защото според същите [опоненти] реалното отношение не може да бъде ограничавано от каквото и да е не-биващо. Обектът на интуитивното познание обаче може да бъде някое не-биващо, както вече бе доказано, а ще бъде доказвано и малко по-нататък.

42. *Петото* е видно от същото, защото за интуитивното познание не се изисква предметът да е актуално наличен чрез собственото си съществуване, както бе доказано.

43. Затова казвам, че абстрактивното и интуитивното познание се различават помежду си сами по себе си, а не по отношение на обектите или с оглед на някакви свои причини, макар, естествено, интуитивното познание да не може да е налично без съществуването на предмета, който е истинската действаща - опосредена или неопосредена - причина за интуитивното познание, както ще бъде показано на друго място [II Sent., q. 13]. Естествено, абстрактивното познание може да е налице дори самият предмет да е напълно разрушен. И ако онзи, който е провел споменатите различения, е разбирал нещата по този начин, тогава изглежда той е обладал истината по тази материя, макар в други случаи, кореспондиращи с други трудности, той не остава при истината, за което ще стане дума на посоченото място.

44. Оттук следва, че може да има както сензитивно, така и интелективно интуитивно познание за несъществуващ предмет.

45. Това заключение доказвам по начин, различен от предишния, така: Всеки абсолютен предмет, различен по място и субект от друг абсолютен предмет, може благодарение на абсолютната божествена сила да съществува без този друг предмет, защото не изглежда правдоподобно положението, че ако Бог пожелае да разруши някакъв абсолютен предмет, съществуващ на небето, да е длъжен с необходимост да разруши някакъв друг предмет, съществуващ на земята. Но интуитивното съзерцание, както сензитивното, така и интелективното, е абсолютен предмет, различен по място и субект от обекта. Така например, ако съзерцавам интуитивно една звезда, съществуваща на небето, това интуитивно съзерцание, независимо дали е сензитивно или интелективно, се различава по място и субект от обекта на съзерцанието. Следователно това съзерцание може да се съхрани, ако звездата бъде разрушена. Следователно и т.н.

46. От казаното става ясно, как Бог има интуитивно познание за всичко, както за съществуващото, така и за несъществуващото, защото така познава с очевидност, че тварите не са, когато не съществуват, както познава, че са, когато съществуват.

47. Ясно е още, че - противно на мненията, изказвани от някои [визира се Дънс Скот] - несъществуващ предмет може да бъде познаван интуитивно, колкото и първият обект на този акт да не съществува, защото сензитивното съзерцание на цветовете може да бъде съхранено от Бога, макар самият цвят да не съществува, и въпреки това съзерцанието да бъде ограничавано от цвета като от първи обект. Същото се отнася и за интелективното [интуитивно] съзерцание.

48. Освен това тук ясно се вижда, че в този статус на живота нашият интелект не само познава сетивно възприемаемите [неща], но познава в частност и интуитивно някои от умопостигаемите, които по никакъв начин не се възприемат със сетивата, а още по-малко както се възприема от тях отделната субстанция. От този тип са мисловните актове, актовете на волята, следващите ги радост или скръб и подобните на тях, за които човекът познава от опит, че са му вътрешно присъщи, но въпреки това не са сетивно възприемаеми и не подлежат на възприемане чрез някое от сетивата.

49. От това, че те се познават от нас в частност и интуитивно, следва, че например съждението 'аз разбирам' се познава от мен с очевидност. Следователно това съждение е или първо в абсолютен смисъл и се възприема чрез необвързано [с други

знания] знание за термини или предмети, или пък се знае благодарение на някое друго съждение, познато преди него.

50. Ако е по първия начин, тогава, понеже става дума за контингентно съждение, е необходимо някой термин или предмет, въвеждан от термин, да бъде съзерцаван интуитивно. Защото, ако съждението бива схващано само абстрактивно, а всички са съгласни, че абстрактивното познание се абстрахира от всяко 'тук' и 'сега', тогава чрез него не може да бъде познавана ни една контингентна истина, защото те са в зависимост от категоричната темпорална диференциация. Оттук следва, че за познаването с очевидност се изисква някакво интуитивно познание. Ясно е обаче, че не е достатъчно да познавам интуитивно самия себе си. Необходимо е следователно интуитивно познаване на мисловния акт.

51. Вторият начин е недопустим, защото няма контингентно съждение, от което да следва с необходимост съждението 'аз разбирам'. Също така поради свободата на волята няма контингентно съждение, от което с необходимост да следва съждението 'аз обичам Сократ', защото ако то би следвало от някое, то би следвало най-вече от такива съждения като 'аз обичам Сократ, следвайки понятието за благо' или 'знам, че трябва да обичам Сократ'. Защото обаче волята е способна свободно да пожелае противоположното на онова, което се диктува от интелекта, затова от никое подобно съждение не следва съждението 'аз обичам Сократ'. Ето защо съждението 'аз разбирам' е първо в абсолютен смисъл и не може да бъде познато с очевидност благодарение на някое друго, познато с очевидност преди него.

52. Освен това, както бе посочено, знанието, възприето от опит, не е възможно без интуитивното познание. За тези актове обаче ние знаем от опит, защото имаме вътрешен опит от тях така, както и от всичко сетивно възприемаемо. Никой не се съмнява в това, дали е влюбен или не, повече, отколкото в това, дали се затопля или дали вижда. Следователно и т.н.

53. По-нататък: Онези контингентни истини, които се познават с най-голяма сигурност и очевидност от страна на интелекта, включват термини или въведени [чрез термини] предмети, които в най-голяма степен се познават в частност и интуитивно, тъй както познаването на контингентната истина с необходимост предполага интуитивно познание и познаване в частност. Но контингентните истини за чисто умопостигаемото биват познавани от нас с най-голяма сигурност и очевидност, както следва от опита и от думите на блажения Августин в глава дванадесета на *За Троицата* [De Trinitate, XV, 12, n. 21], където обстойно е обяснено, че макар да е възможно



съмнението относно неща, възприемаеми със сетивата, не е възможно да се съмняваме в неща като: ‘знам, че живея’, ‘знам, че искам да съм блажен’, ‘знам, че не искам да се заблуждавам’. А след това той казва: „Тъй като има два рода познаваеми неща - едни, които душата възприема чрез телесните сетива, и други, които възприема чрез самата себе си - онези философи - сиреч академиците - дрънкат много срещу телесните сетива; но те никога не биха могли да подложат на съмнение възприятията на истинните предмети, която тя осъществява чрез самата себе си, както е когато казвам ‘знам, че живея’“.

54. От същите авторитетни думи става ясно, че някои от нещата, които интелектът разбира, са първоначално сетивно възприети, а други не. По подобен начин става ясно, че онези контингентни истини, относно които умопостигаемото се познава с най-голяма очевидност така, че имащият знание за тях не би могъл да се съмнява с тях, както е със знанието на вярващия за собствената вяра. Следователно, понанието за чисто умопостигаемите неща са най-очевидните сред всички познания за контингентни истини, откъдето следва, че те не предполагат никакви други познания, от които да биха могли да бъдат извлечени. Откъдето по-нататък следва, че за тяхното очевидно познание се изисква интуитивно познание за нещо чисто интелигибилно.

#### *24. Познанието за единичното [Коментар към първа книга на Сентенциите, различие 3, въпрос 6]*

---

*Дали първото познание на интелекта според първенството по пораждаване е интуитивно познание за нещо единично?*

[...]

1. На този въпрос аз отговарям по друг начин [в сравнение с авторитетите на предходната традиция], и то така: *Първо*, че единичното бива познавано от интелекта; *второ*, че първото познание за единичното е интуитивно; *трето*, че единичното бива познавано от интелекта най-напред.

2. *Първото* [твърдение] е ясно оттам, че ако единичното не можеше да бъде познавано от интелекта, това би следвало или от съвършенството, или от несъвършенството на разума. Но не следва от несъвършенството на разума, защото сетивото е по-несъвършено от интелекта и все пак възприема единичното; не следва

обаче и от съвършенството на разума, защото ако е така или ако би било така, то би било защото той не може да умопостигне нещо толкова несъвършено, каквото е единичното материално нещо, или защото не може да бъде привеждан в действие от нещо материално, или защото нищо не се възприема от него материално.

3. Първото не може да е пречка, защото общото, абстрахирано от материалните неща, не е по-съвършено от единичното и въпреки това бива познавано от интелекта.

4. Второто също не е пречка, защото трябва да се допусне, че едно и също е онова, което привежда в действие както към познанието за единичното, така и към познанието за общото. Ако в действие към познание за общото привежда само действащият интелект, тогава със същата леснина може да се допусне, че действащият интелект привежда в движение и към познанието за единичното. Както интелектът може да бъде определен чрез интелигибилен вид или представа за умопостигане на точно тази универсалия, а не на някоя друга, следва да се допусне, че така бива определян чрез интелигибилен вид или представа за умопостигане на точно това единично, а не на някое друго. И както след умопостигането на универсалията интелектът се определя за умопостигането на това единично, а не на някое друго, при което самото знание за универсалията се отнася в равна степен за всички единични, така би могъл да бъде определян за умопостигане на това единично и на никое друго и преди умопостигането на универсалията.

5. Не е пречка и третото, защото нематериалното възприемане на единичното не е по-противоречиво от нематериалното възприемане на общото. Още повече, че познанието за единичното, следващо подир познанието за общото, се възприема нематериално. Следователно не е противоречиво то да бъде и първично възприемано нематериално.

6. Това се потвърждава от следното: Общото се възприема нематериално, защото интелигибилният вид (*species intelligibilis*) или познанието, чрез което се възприема, е нематериално, тъй като - според нашите опоненти и една обща словоупотреба - в интелекта няма реално битие нищо друго, освен интелигибилният вид, актът на умопостигането (*actus intelligendi*) или притежанието (*habitus*). Следователно в интелекта не се възприема нищо друго, освен трите споменати (числящи се собствено към интелекта), като - казва се - обектът се възприема в интелекта, защото актът на умопостигането, насочен към обекта, бива възприеман в интелекта. Оттук следва, че нещо бива възприемано в интелекта, само защото то самото е нематериално. Но познанието за единичното може да бъде така нематериално, както и познанието за

общото. Откъдето следва, че не е непротиворечиво единичното да бъде най-напред възприемано или познавано от интелекта.

7. На второ място то се потвърждава от това, че нематериалното възприемане на материалното единично не е по-противоречиво от единичното възприемане на общото. Но общото се възприема единично в интелекта, защото неговата интенция, а подобно на нея и интелигибилният вид, чрез който се възприема, са единични в абсолютен смисъл. Следователно и т.н.

8. Освен това отделената [след смъртта] душа (*anima separata*) може да умопостига единичното. В същия смисъл тя може това и бидейки съединена [с тялото].

9. *Второто* [твърдение] доказвам чрез това, че определено единично познание може да бъде интуитивно, защото в противен случай нито една контингентна истина не би могла да бъде позната с очевидност от интелекта. Но интуитивното познаване на предмета не е по-късно от абстрактивното познаване. Следователно интуитивното познание на единичния предмет е първо в абсолютен смисъл.

10. Относно *третото* [твърдение] казвам, че сетивното познание за единичното е в абсолютен смисъл първо в статуса на този живот така, че същото единично [нещо], което се възприема от сетивата като първо, в същия смисъл се умопостига интуитивно като първо от интелекта, стига нещо да не възпрепятства това, защото към същината на субординираните способности се числи положението, че онова, което може да се стори от по-нисшата способност, е в същия смисъл дотъпно и за по-висшата. Ясно е, че е едно и също и в една и съща определеност онова, което се възприема от отделното сетиво и се има като представа във вътрешното сетиво. По подобен начин е същото и в една и съща определеност онова, което се познава от сетивото и се пожелава от възжелателната способност (*potentia appetitiva*), както е едно и също и в една и съща определеност онова, което се познава от интелекта и се пожелава от волята. Следователно същото онова, което е възприемано като първо от сетивата, бива умопостигано от интелекта и то в една и съща определеност.

11. Говори се, че по-висшата способност може да извършва същото, което може и по-нисшата, но по по-превъзходен начин, защото онова, което сетивото познава материално и конкретно - което именно е непосредственото познаване на единичното -, се познава нематериално и абстрактно от интелекта - което е познаването на общото.

12. Възражявам: Когато познатото от по-висшата способност е в абсолютен смисъл по-несвършено от по-нисшата способност, тогава по-висшата способност не познава по по-превъзходен начин онова, което се познава от по-нисшата способност.

Общото е обаче в абсолютен смисъл по-несъвършено и вторично в сравнение с единичното. Следователно интелектът не познава обекта на сетивото по по-превъзходен начин.

13. Освен това сетивото не познава само бялото, което е конкретно, но и белотата, защото според Философа във втора книга на *За душата* [De anima, II, 7: 418a26-27] цветът е видим сам по себе си. Ако следователно абстрактното познаване на нещо е познаването на нещо общо, тогава сетивото би следвало да познава общото.

14. При това познаването на тази белота, която се обозначава с абстрактно име, не е в по-голяма степен познаване на общото, отколкото познаването на това бяло, което се обозначава с конкретно име. Затова е абсурдно и безвкусно да се твърди [cf. Thomas Aquinas, Summa theologiae, I, 86, 1 ad 4], че да се познава нещо конкретно означава да се познава единично, а да се познава нещо абстрактно е да се познава общо, защото 'конкретно' и 'абстрактно' са условия и свойства на думите или знаците или може би на понятията, чието познаване не засяга отделните сетива освен в някакъв акцидентален смисъл и то не всичките, но въпреки това всички сетива са в състояние да познават единичните [неща]. Затова е неразбираем изразът 'познаване на нещо, доколкото се обозначава с конкретно име, и познаване на същото нещо, доколкото се обозначава с абстрактно име', стига под това да не се разбира, че се случва нещо да бъде обозначаващо и с двата вида имена и това е единственото, което засяга интелекта.

15. По нататък. Доказано бе, че не е противоречиво единичното да бъде възприемано нематериално, защото не е невъзможно познанието за единичното да е нематериално. Това се потвърждава от положението, че както индивидуалната материя е несъвместима с интелекта, така несъвместима с него е и общата материя, която е съвместно присъща на индивидуалните материи на възникващите и изчезващите [неща]. Следователно материалното познаване и по двата начина е несъвместимо с интелекта. И тъй, по същата причина, по която материалното единично не може да бъде най-напред познавано от интелекта, не може да бъде най-напред познавано от интелекта и общото материално, което е съвместно присъщо на всички материални единични [неща].

*25. Понятието за наука [Коментар към Физика на Аристотел, пролог]*

---

1. Миналото роди и отгледа мнозина философи, украсени със славата на мъдростта, които като лъчаци светлици просветляват с блясъка на науката притиснатите от мрака на невежеството. Сред останалите философи се въздига като най-вещ Аристотел, блестящо изложил едно велико и незаслужаващо осъждане учение. Той, като с очите на Линкей, проникна в тайните на природата и откри за бъдните поколения скритите страни от философията на природата.

2. Тъй като мнозина са правили опит да представят неговите книги, стори ми се не непотребно, а и бях усърдно подтикнат от мнозина, да запиша за полза на обучаващите се какво мисля за намеренията на Аристотел. Никой, освен завистниците, не бива да ми натяква, когато споделям без задръжки онова, което ми се вижда достоверно, защото аз имам на сърце само да изследвам, а не да се надпреварвам в твърдоглавие, и не ще оказвам необмислено насилие при изложението на грижливо изграденото от Аристотел. И както аз ще отхвърлям немалко чужди мнения, но в пълно смирение и без злоба, така без упорство съм склонен да бъде отхвърляно всичко, казано от мен, което не е в съгласие с истината. Нека все пак критикът положи усилия, тъй че привикналостта към негодни принципи, благосклонността към нещо или омразата към друго да не превръщат критика в изопачител, и да обърне внимание, че не ми е възможно да се нагаждам към мненията на отделни [автори], които взаимно се отричат.

3. Разбира се, макар този мъж да е открил с Божията помощ твърде много и велики неща, все пак поради човешка немощ е примесил много заблуди към истината. Затова нека никой не ми приписва представяните тук мнения, защото не ще излагам онова, което самият аз мисля, пребивавайки в съгласие с католическата истина, а имам намерение да проследя това, което утвърждава Философът или което смятам, че е следвало да утвърждава в съгласие със своите принципи. За намерението на някого, стига да не става дума за самия автор на Светото Писание, е позволено да се изказват различни и противоположни мнения без опасност за душата. Заблудата в такива случаи не води до покваряване, ами много по-скоро при подобно начинание за всекиго и без никаква опасност се съхранява правото на свободно съждение.

4. Представянето на цялата естествена философия на Аристотел започвам с книгата *Физика*, която е първата. Преди да започна изложението на самия текст обаче, ще предпоставя някои въвеждащи положения, както бе сторено в началото на *Логиката*. И тъй като изложението по *Логика* сигурно не е стигнало до ръцете на

мнозина, които обаче ще четат настоящето, не мисля, че е вредно, ако някои от казаните там неща бъдат повторени и тук.

5. *Първо* трябва да се види що е знание [*scientia* = ‘знание’, но след средата на XII век и ‘наука’] изобщо; като *второ* трябва да бъдат въведени някои дистинкции на самото име ‘знание’; на *трето* място следва да бъдат направени няколко заключения от казаното; като *четвърто* трябва да се види какво е естествената наука (*scientia naturalis*) в частност.

6. По *първото* положение трябва да се каже, че знанието е или някакво качество, съществуващо в душата като субект, или е някаква сбирка от качества, определящи душата. Тук аз говоря само за човешкото знание.

7. Това се доказва от положението, че знанието, което е притежание (*habitus*), е такова качество в не по-малка степен от акта на знанието. Следователно и знанието, което е притежание, е такова качество. Голямата предпоставка изглежда очевидна. Малката доказвам с това, че не е възможно едно след друго да бъдат твърдяни като истинни противоречиви неща за един и същи предмет, без да е налице някакво изменение, а именно някакво добавяне към предмета, или отпадане, или уголемяване, или умаляване, или движение в пространството. Но и без такова изменение, съществуващо в нещо различно от разумната душа, душата може да познае нещо, което преди това не е познавала, чрез самото това, че иска да познае нещо, което не е познавала преди това. Следователно душата придобива нещо, което не е притежавала преди това. Придобитото обаче може да е или познавателен акт (*intellectio*), или акт на волята (*volitio*) и нищо друго. Следователно познавателният или волевият актове са някакво такова качество. Познавателният акт е качество по същата причина, по която е качество волевият акт. Оттук следва, че по същата причина притежанието на знанието е такова качество или сбирка от такива качества.

8. По-нататък: Една способност, която няма нещо, което не е имала и преди това, няма по-голяма годност за някакъв акт, отколкото преди. Ние обаче имаме в опита си очевидността, че след множество размишления човек има по-голяма годност за подобни размишления и е по-склонен да се заема с тях, отколкото преди това. Той следователно има сега нещо, което не е имал преди. То обаче не може да е друго, освен притежание. Следователно притежанието е в душата като субект. Но нещо не може да съществува в душата като субект, освен ако не е качество. Притежанието е следователно качество. С още по-голяма сила следва, че онова притежание, което е знанието, е качество на душата.

9. По *второто* положение трябва да се знае, че ‘знание’ се схваща по-множество начини. Налице са разни различителни определения на знанието, които не са субординирани помежду си.

10. *Едното* от тях е, че ‘знанието’ е сигурно познание за нещо истинно, имано по определен начин. Така нещата се знаят само по вяра. По този начин казваме, че Рим е голям град, макар да не сме го виждали. По подобен начин твърдя, че знам, че този е баща ми, а онази е майка ми. Все така говорим за всички онези неща, които не се познават с очевидност, в които обаче сме уверени по несъмнен начин и те са истинни, поради което казваме, че ги знаем.

11. Според *друго* от тях под ‘знание’ се схваща очевидното познание, тоест когато за нещо се казва, че се знае не само от разкази на свидетели, но дори и никой да не е свидетелствал, че нещо е така, ние да сме съгласни, че е така въз основа на някакво опосредствано или неопосредствано познаване на някакви необвързани термини. Така например даже никой да не ми е казвал, че стената е бяла, от самото това, че виждам белотата, която е в стената, знам, че стената е бяла. Това се отнася и за останалите такива случаи. По този начин има знание не само за необходимото, но и понякога за контингентното, независимо дали става дума за контингентни неща, отнесени към някакви други, или за контингентни неща от друг някакъв вид.

12. В *трети* смисъл ‘знание’ се нарича очевидното знание за нещо необходимо. По този начин познавани биват не контингентни неща, а принципи и следващи от тях заключения.

13. В *четвърти* смисъл ‘знание’ се нарича очевидното познание за нещо необходимо и истинно, пригодно да причинява необходими предпоставки, включващи се в реда на силогистичния дискурс (*discursus syllogisticus*). По този начин знанието бива различавано от разбирането (*intellectus*), което е притежаване на принципите (*habitus principiorum*), и даже от мъдростта (*sapientia*), както учи Философът в шеста книга на *Етиката* [Eth. Nic., VI, 3-7].

14. Според *друго* определение под ‘знание’ се схваща понякога познанието за очевидно заключение, а понякога цялото доказателствено познание.

15. *Друго* определение за знание посочва, че под ‘знание’ се схваща понякога едно по число притежание (*habitus*), което не включва в себе си множество различни по вид притежания, а понякога [се схваща] съставеност от множество притежания, имащи определен и сигурен ред. Философът използва ‘знание’ най-често в този втори смисъл. По този начин ‘знание’ обхваща като свои интегрални части притежаването на

принципите и заключенията, познанието за термините, опровергаването на погрешните аргументи и заблудите, както и разрешаването на повдигнатите от тях въпроси. В този смисъл се казва, че метафизиката е знание, че естествената философия е знание и по същия начин се говори и за останалите.

16. *Третото* положение е свързано с извеждането на няколко заключения.

*Първото* от тях е, че метафизиката, подобно на математиката и естествената философия, не е една по число наука по начина, по който са едно по число тази белота, и тази топлина, и този човек, и това магаре. Това доказвам така: Метафизиката включва в себе си множество заключения, относно едни от които някой може да се заблуждава и в същото време същият той да знае други, както показва несъмненият опит, че човек заучава първо едно, а после друго заключение, въпреки че преди това се е заблуждавал по отношение и на двете. Оттук аргументирам така: Заблудата относно А и знанието относно А са във формално противоречие. Заблудата относно А и знанието относно В обаче не са във формално противоречие, защото могат да са налице едновременно. Следователно знанието относно А и знанието относно В не следват от едно и също основание, защото ако биха имали едно и също основание, тогава онова, което би противоречало на едното, би противоречало и на другото. Ако не са от едно и също основание обаче, а е очевидно, че никое от тях не е нито материя на другото, нито форма, тогава следва, че те не представляват нещо, което само по себе си е едно по число. Оттук следва, че онова, което обхваща и двете, не е само по себе си едно по число.

17. По-нататък: Метафизиката включва в себе си както знание за принципите, така и за заключенията, а по подобен начин стоят нещата и с естествената философия. Притежаването (*habitus*) на принципите се различава обаче от притежаването на заключенията. Наистина, според Философа в първа книга на *Втора аналитика* [Anal. Post., II, 2: 71b29-72b3], притежаването на принципите е по-превъзходно от притежаването на заключенията; едно и същото обаче не е по-превъзходно от себе си. Освен това, познаването на принципите е причина за познаването на заключенията; нищо обаче не е причина на самото себе си. Затова трябва да се каже, че метафизиката не е знание, което да е едно по число, а по същия начин трябва да се говори и за естествената философия. Както вече се каза, естествената философия е съставеност от множество притежавания. Тя е една единствено по начина, по който се казва, че е един градът, или народът, или войската, която включва в себе си и хора, и коне, и други



необходимите съставки, или пък както се нарича едно царството, или един университетът, или както се нарича един светът.

18. *Второто* следващо отгук заключение е, че всяко знание има само две причини в собствения смисъл на думата ‘причина’, защото за всичко акцидентално има само две причини, а именно целева и действаща, тъй като според Философа в осма книга на *Метафизика* [Metaph., VIII, 4: 1044b8-9] акциденталното няма материя ‘от която’, а материя ‘в която’. Но ‘материята, в която’ не е причина за ‘материята, от която’, както материята не е причина за формата, а за съставеното. Следователно акциденталното няма материя. Ако няма материална причина обаче, то няма и формална. Следователно всяко акцидентално има само две същностни причини, а именно целева и действаща. Всяко знание обаче, което е едно по число, е качество, което е едно по число, както бе вече споменато. Следователно всяко такова знание има само две причини. Когато обаче нещо е съчленено от множество различни съставки, никоя от които не е материя на другите, тогава, след като никоя от тях няма материя, съчлененото също няма материя. Следователно знанието, което е съставеност от много такива притежавания, няма материя, откъдето следва, че няма и формална причина.

19. Затова трябва да се каже, че - говорейки в строгия смисъл на думите - всяка наука има само две същностни причини, а именно действаща и целева.

20. Ако обаче бъде заявено, че всяка наука има материална и формална причина, тогава - ако в това изобщо има някаква истина - става дума за несобствена и метафорична словоупотреба. В този случай ‘материя’ бива наричано онова, с което се занимава науката. Но това е несвойствен начин на изказване. Така може да се каже, че цветът е материя на моето зрение, както и че цветът е материална причина на възприемането и сетивността. По подобие на това различаването на частите на науката бива наричано в несобствен смисъл ‘форма’. Така може да се твърди, че трите линии са формалната причина на триъгълника, или че ръката, кракът, главата и останалите членове на човека са формалната причина на човека, което не е говорено в собствен смисъл. Затова, говорено в собствен смисъл, знанието има само две причини, нямайки формална и материална причина, тъй като, казано в собствен смисъл, материалната причина се числи към същността на онова, на което е причина. Субектът на знанието обаче не се числи към същността на знанието, което е очевидно. Все така, в собствен смисъл говорено, материалната причина възприема формата в себе си. Субектът или обектът обаче не възприема в себе си знанието, нито пък някаква част от знанието, а единствено интелектът възприема знанието. Следователно обектът или субектът не е в

собствен смисъл материална причина на знанието. Откъдето следва, че то няма и формална причина.

21. *Третото* следващо заключение е, че такова знание, чието единство е от типа на съставеността, няма един субект, а има различни субекти в съответствие с различните си части, защото субект на знанието не може да бъде наричано нищо друго, освен онова, за което се знае нещо. Но в знанието, единно по този начин, има много [компоненти], за които се знаят различни неща. Следователно знанието от такъв тип няма само един субект.

22. Затова трябва да се знае, че изразът 'субект на знанието' бива схващан по два начина. По единия от тях се има предвид онова, което възприема знанието и има знанието в себе си като субект, както се казва, че тялото или повърхността е субект на белотата, а огънят е субект на топлината. Така схващано, субект на знанието е самият интелект, защото всяко такова знание е акциденция на интелекта.

23. По другия начин 'субект на знанието' се нарича онова, за което се знае нещо. Така го схваща Философът във *Втора аналитика* [Anal. Post., I, 4-5]. Тогава субектът на заключението [в силогизма] и на знанието е едно и също и то бива наричано 'субект', само защото е субект на заключението. Затова, когато са налице различни заключения, имащи различни субекти - схващани тук по начина, по който думата 'субект' се ползва от логиците -, тогава знанието, съчленено от всички знания за тези заключения, не би следвало да има един субект, а би трябвало субектите на различните части да са различни. Когато пък всичките заключения имат един и същи субект, тогава има само един субект на цялото съчленение, а именно този, който е субект на всичките тези заключения.

24. Трябва да се знае също така, че има разлика между обекта и субекта на знанието. Защото обектът на знанието е цялото познавано съждение, докато субектът е част от това съждение, а именно терминът-субект. Така например за знанието, чрез което знам, че всеки човек е способен на обучаване, обект е цялото съждение, а субект е терминът 'човек'.

25. Оттук става ясно, че онова, което е способно да съдържа цялото познание за заключенията и което е първото, към което се отнася всичко останало, както и всичко от този род, което се включва в понятието за субект, не се числи към понятието за субекта, защото субектът не е по-способен да съдържа притежаването (*habitus*) повече, отколкото е способен на това предикатът, и всичко това не бива придавано на субекта повече, отколкото на нещо друго. Ако пък понякога става така, то е по случайност.

26. Оттук се вижда още, че ако се попита кой е субектът на логиката, или на естествената философия, или на метафизиката, или на математиката, или на науката за морала, тук няма никакво питане, защото такъв въпрос предполага, че някакво едно нещо е субект на логиката, а по подобен начин и на естествената философия, което е очевидно неистинно, защото никакво едно нещо не е субект на цялото, а различните части имат различни субекти. Откъдето следва, че да се пита кой е субектът на естествената философия е като да се пита кой е царят на света, защото както никой не е цар на света, а един е цар на едно царство, друг на друго, така стоят нещата и със субектите на различните части на знанието от този тип. Знанието, притежаващо такъв съставен характер, има един субект не повече, отколкото светът има само един цар или пък в едно царство има само един граф.

27. По повод твърденията на някои автори [има се предвид Дънс Скот], които изглежда заявяват наличието на един субект при подобен тип знания, трябва да се знае, че тяхното намерение не е да настояват, че нещо е първи субект на всичко в собствен смисъл, но се стремят да покажат, че между многото субекти на различните части има нещо, което е първо от гледната точка на определено първенствуване. Понякога първо е едно от гледната точка на едно първенствуване, друг път друго от гледната точка на друго първенствуване, така както в метафизиката първо сред всички субекти от гледна точка на първенството по предициране е биващото, но първи от гледна точка на първенството по съвършенство е Бог. По подобен начин в естествената философия първи субект от гледна точка на предицирането е природната субстанция или нещо такова, а първи от гледна точка на първенството по съвършенство е човекът, или небесното тяло, или нещо подобно. Това е, което споменатите автори искат да изкажат по този начин, и нищо друго.

28. *Четвъртото* положение изисква по-подробно разглеждане на естествената наука в частност. Трябва да се види с какво се занимава; по какъв начин се различава от останалите видове знания; към коя част на философията се числи, както и да се обърне по-специално внимание на Аристотеловата *Физика*.

29. Относно *първото* следва да се забележи, че естествената философия се занимава със сетивните субстанции и на първо място със съставеното от материя и форма, а на второ място с различни отделни субстанции.

30. За разбирането на това е необходимо да се знае, че всяка наука е насочена към нещо обвързано [с други] или към обвързани неща. И както обвързаните биват познавани чрез науката, така и необвързаните, от които се съставят обвързаните, се

числят към онова, с което се занимава съответната наука. Нещата стоят обаче така, че обвързаните, които се познават чрез естествената наука, не се съставят от сетивни предмети или субстанции, а от интенции или понятия на душата, общи за всички предмети. Затова, говорейки в собствен смисъл, естествената наука не се занимава нито с преходните и възникващи неща, нито с природните субстанции, нито с движещите се предмети, защото такива предмети не са субекти или предикати в никое от съжденията, които биват узнавани чрез естествената наука. Собствено казано, естествената наука се занимава с интенциите на душата, общи за такива неща и суппонирани точно за такива неща в множество съждения, макар в някои съждения, както ще се покаже по-надолу, тези понятия се суппонират за самите себе си. Това е, което има предвид Философът, когато казва, че науката не се занимава с единичните [неща], а с общите, които се суппонират за единичните. Все пак, изричано метафорично и не в собствен смисъл, може да се казва, че естествената наука си има работа с преходното и подвижното, защото се занимава с термините, които се суппонират за него.

31. Че това е така, доказвам със следното: Взимам съждението ‘всяка сетивна субстанция се съставя от материя и форма’. Субектът тук е или предмет, стоящ извън душата, или само интенция на душата, или произнасяна дума. Ако е предмет, тогава е един не общ предмет, защото такива няма, както ще бъде доказано, а и досега е било доказвано често и на много места. Субектът трябва да е следователно единичен предмет. При това не по-скоро един, отколкото друг. Следователно или какъвто и да е предмет, или никакъв. Не обаче какъвто и да е, защото има много предмети, които не се познават от знаещия това съждение, понеже има голямо множество предмети, за които той никога не е и помислял. Следователно субектът не е никакъв предмет. Субектът следователно е интенция или произнасяна дума, което и трябваше да се докаже.

32. Би могло да се възрази, че реалната наука (*scientia realis*) е за предметите (*res*) и, следователно, щом философията е реална наука, тя трябва да се занимава с предметите, а не с интенциите на душата.

33. По подобен начин може да се настоява, че логиката се различава от другите науки именно по това, че тя се занимава с интенциите на душата, а другите науки не.

34. По първото трябва да се заяви, че реалната наука не се занимава с предметите, а с интенциите, които се суппонират за предметите, защото термините на познаваните съждения са тези, които се суппонират за предметите. Така например в познаваното съждение ‘всеки огън е топлещ’ субектът е една интенция, обща за всички

огньовете, която се суппонира за всеки огън, поради което се говори за ‘реално познание’.

35. По същия начин се отговаря и на второто в смисъл, че логиката се различава от реалните науки по това, че реалните науки се занимават с интенции, а именно с универсалиите, които се суппонират за предмети така, че термините на реалните науки, макар да са интенции, биват въпреки това суппонирани за предмети. Логиката обаче се занимава с интенции, които се суппонират за интенции. Така например в съждението ‘видът се суппонира за много, различаващи се по число’ субектът е една интенция, която се суппонира за интенции, а не за външни предмети, защото никои външен предмет не се изказва за много, а биват изказвани само конвенционално въведени произнасяни думи или записани изрази.

36. При това трябва да се знае, че на логиката не ѝ се отказва статута на реална наука заради това, че тя не е един предмет, защото логиката е в действителност предмет, какъвто е и естествената наука. Всъщност за нея се твърди, че не е реална наука затова, защото не се занимава с интенциите, суппонирани за предмети.

37. Казано накратко: Всички авторитетни мнения, заявяващи, че такава и такава наука се занимава с такива или такива предмети, трябва да бъдат тълкувани по следния начин: ‘Те се занимават с термини, които биват суппонирани за такива предмети’. Когато например се казва, че някоя наука се занимава с възникващи и преходни предмети, това означава, че тя се занимава с термини, които се суппонират в съждения, разпознавани като съждения за такива възникващи и преходни предмети.

38. От казаното дотук става ясно как е възможно наличието на едно знание за преходното и подвижното. Възможно е, защото за такива [тоест за преходни и подвижни неща] има един общ термин, за който по необходимост бива изказвани определени свойствениости. Така например общият термин ‘преходно тяло’ е общ за всеки преходен предмет и за този термин с необходимост бива изказвано много нещо. Така може да има знание дори за невъзможното, защото общият термин ‘невъзможно’ е общ за всички невъможни [неща], а има нещо, което бива истинно изказвано относно този термин, общ за невъможното. Защото съждението ‘всичко невъзможно влиза в противоречие с необходимото’ е истинно. По този начин за общия термин ‘невъзможно’ нещо се изказва с необходимост и то бива действително познавано. Същото се отнася и за подобните нему. Защото за общия термин ‘биващо по акциденция’ се изказва нещо истинно и необходимо, поради което за този общ термин може да има знание. Въпреки това за онова, за което бива изказван този общ термин, не

може да има знание в собствен смисъл, а само в несобствен, по който начин може да има наука и за възникващите предмети.

39. Ето защо са невалидни много от различаванията, чрез които се заявява, че подвижните или изменчиви предмети могат да бъдат разглеждани така или така, и че те са от една гледна точка изменчиви, а от друга неизменни, и че от една гледна точка са контингентни, а от друга необходими. Защото със същата лекота мога да кажа, че човекът, ако се погледне така е магаре, ако се погледне иначе е бивол, а ако се погледне по трети начин е козел.

40. Отгук следва да бъде проумяно, че моето или твоето разглеждане на нещата не влияе на това, че предметите са изменчиви или неизменни, или на това, че са необходими и непреходни или контингентни, нито пък на това, че си бял или черен, нито на това, че си извън дома или в него. Различното суппониране на термините обаче твърде влияе на това, дали един предикат се изказва истинно или се отрича истинно за даден термин. Затова върху истинността на съждението ‘един изменчив предмет е субект или онова, за което се знае нещо’ влияние оказва суппонирането на термина, а не разглеждането на външния предмет. Защото ако терминът ‘изменчив предмет’ се суппонира просто за себе си, тогава е истинно съждението ‘изменчив предмет - тоест общият термин ‘изменчив предмет’ - е онова, за което се знае нещо’. Ако се суппонира лично, тогава съждението е неистинно, защото всяко единично съждение от този тип е неистинно. Ето как различното суппониране на един и същи термин оказва решаващо влияние върху това дали нещо се отрича истинно или се утвърждава истинно за един и същия термин. Защото ако ‘човек’ в съждението ‘човекът е вид’ се суппонира просто, съждението е истинно; а ако в съждението ‘човекът не е вид’ същият термин се суппонира лично, то също е истинно. Но да се твърди, че този предмет, който е външен [за душата], е поради един мой начин на наблюдение изменчив, а поради друг мой начин на наблюдение неизменен, е абсолютно погрешно и е магарешко говорене. Това би било същото като да искам да твърдя, че Сократ е поради един мой начин на наблюдение бял, а поради друг мой начин на наблюдение е черен. Все пак, ако искам да използвам този термин омонимно, тоест ако веднъж го въвеждам за един черен, а друг път за един бял човек, тогава съждението ‘Сократ е бял’ е истинно, ако името ‘Сократ’ се ползва за белия човек, а съждението ‘Сократ е черен’ е истинно, ако се ползва относно черния човек. Така е и при съждението ‘всяко куче е живо същество’, което е истинно, ако ‘куче’ се ползва само с оглед на животното дете лае, но ако терминът ‘куче’ е въведен само за съзвездията, тогава е неистинно.

41. Този тип различаване на съжденията е изкуството, завещано от Философа. То не учи, че един и същи предмет е така гледан магаре, а иначе гледан коза. Никъде при Философа не може да се намери такъв начин на говорене. А този именно начин на говорене е причина за множество заблуди при простоватите и неопитните.

42. Относно *второто* трябва да се знае, че естествената наука се различава от останалите науки или по субектите, или по предикатите, защото тук различаването на субектите и на свързаните със субектите предикати е достатъчно за различаването на науките. Все пак начинът, по който трябва да бъде разбирано това, е посочен най-вече в книгите на *Метафизика*. При това трябва да се знае, че една и съща истина може да има място в различни науки, както е показано там.

43. По *третото* следва да се каже, че това знание е в по-голямата си част спекулативно, защото всяка наука, която не се занимава с нашите деяния, е спекулативна. А тази наука е от такъв тип, както ясно се вижда. Следователно това познание е спекулативно. Във всеки случай, ако има някаква част на естествената философия, познанието относно която може да насочва към умения за добиване на разни неща, тази част на естествената наука е практическа, а не спекулативна.

44. Относно *четвъртото*: Тази книга се именува *Книга за физическото*, тоест книга за естествените [неща] по описания по-горе начин. Нарича се още *Лекции по физика*, защото навярно съдържа само записките на слушателите по чуваното от тях. Това обаче никак не ни тревожи.

#### 26. Научният характер на очевидното познание за теологическите истини [Коментар към Сентенциите, пролог, въпрос 2]

*Дали очевидното познание за истините на теологията е наука в собствен смисъл?*

1. По този въпрос трябва *първо* да се знае, че има доказателство-„понеже“ [demonstratio quia = доказателство за факт] и доказателство-„поради което“ [demonstratio propter quid = доказателство за причина и основание].

2. На *второ* място трябва да се знае, че от нещата, изказвани за Бога, някои са предмети (res), ако предмет изобщо може да бъде прѐдициран, а други са просто понятия (conceptus). Пример за първото: Интелектът, способен да разбира божествената същност, е също така способен да разбира отцовството, синовството и изхождането [на

Светия Дух] (*paternitas, filiatio, spiratio*), защото не съществува някакво по-висше основание пред интелекта, познал един обект, да може да го предицира по-скоро за един обект, отколкото за друг. Разумът може да изказва всичко познато, независимо дали то е предмет или понятие, за всичко познато. Той може следователно да предицира отцовството, синовството и изхождането за божествената същност, макар в този статус на живота съставянето на такова съждение да не ни е възможно, защото засега ние принципно не можем да умопостигаме божествената същност в самата себе си или отцовството само в себе си, а само чрез някакво понятие. Пример за второто [тоест за употребата на понятията относно Бога]: Общото изказване на понятието за 'биващо' или за 'мъдрост' по отношение на Бога в изречите 'Бог е биващо', 'Бог е мъдър' и подобните на тях.

3. Като *трето* заявявам, че относно предикабилите, изказвани за Бога, субект може да бъде или самият предмет, който е Бог, или някакво понятие, годно за предициране относно този предмет. Какво трябва да бъде това понятие и по какъв начин се различава то от предмета ще бъде казано на друго място [I Sent., d.2, q. 2], но от сега предполагам, че то не е нито реално, нито формално самият предмет, към който се отнася.

4. Всичко, което се говори тук относно изказването на предмет от сферата на Божественото, трябва да бъде разбирано в съответствие с онова схващане, което приема, че не актът на разбирането е субект или предикат на съжденията, а обектът на разбирането, което схващане ми се вижда приемливо. Относно едно друго схващане, което също гледам като приемливо, а именно, че всеки субект на съждение в ума е акт на разбиране или някакво качество, вътрешно присъщо на ума, трябва да се забележи, че отчетливо формираното от интелекта съждение относно Божествеността, не се съставя от предмета, а от едно отчетливо умопостигане на Божествеността, което не е по нашите възможности. В съгласие с това следва да се каже пропорционално същото относно настояването, че съждението се съставя от предмета.

5. В съответствие с казаното, *първото заключение* по този въпрос е, че нищо вътрешно присъщо на Бога не може да бъде доказвано за божествената същност така, че божествената същност в себе си да се превръща в субект или пък да бъде предицирано нещо, което е реално присъщо на божествената същност в себе си.

6. Това заключение може да бъде обяснено така: Невъзможно е отчетливо - независимо дали абстрактивно или интуитивно - да се схваща, че някакви неща са реално едно и също и в същото време да се изказва съмнение в тяхната тъждественост.



Защото ако някакво съждение е известно от само себе си (*per se nota*), то ще бъде такова най-вече затова, защото нещо реално твърдествено се изказва за същото реално твърдествено. Но божествената същност е реално твърдествено с нещо, което е реално Бог. Следователно никое такова съждение не е подлежащо на съмнение, откъдето следва, че то не подлежи на доказване.

7. Второ: Всичко, което бива доказвано за нещо, се изказва чрез нещо, доказано по-рано, за нещо друго, чрез което се доказва. Но нищо, реално твърдествено с Бога, може да се изкаже по-рано за нещо друго, освен за божествената същност, защото не съществува нещо такова - тук само го предпоставям, а по-надолу ще бъде изяснено -, освен ако не се има предвид [божествено] лице или отношение.

8. *Ако се заяви*, че:

Отец е отечество

същността е Отец

следователно същността е отечество

прилича на доказателство, *може да се възрази*, че тук би мо по да е налице доказателство, ако същността в себе си и отечеството в себе си биха били съмнителни за възприемащия ги интелект, така че изказаното да би могло да стане известно чрез споменатите предпоставки. По нищо обаче не личи, че един такъв интелект би могъл да се съмнява в тях.

9. *Ако се каже*, че става дума за съждение, известно от само себе си, което следователно би било с очевидност известно за всеки интелект, а по този начин и за [всички] нас, *отговарям*, че съждението, което би могъл да притежава отчетливо познаващият Бога от позицията на Божествеността, а също така и отцовството в себе си, е съждение, известно от само себе си, поради което би било известно на всекиго, способен да формира такова съждение. Но в статуса на този живот такова съждение не може да бъде достъпно за нас, както и неговите термини, а достъпно ни е само съждение от друг тип. Защото нашето съждение, възможно да бъде постигнато с общодостъпните ни способности, се състои от термини, приемани еднакво както от вярващите, така и от невярващите. В предното съждение обаче, което би следвало да е достъпно за един такъв [прозорлив] интелект, единият термин е същността [Божия], другият е отцовството. За тях обаче биват сунпонирани термините на нашето съждение, а не те сами по себе си. Затова съжденията са различни така, както са различни термините. Ето защо едното от съжденията може да бъде известно от само себе си, а другото да бъде напълно подлежащо на съмнение и евентуално доказуемо.

10. Това може да се докаже оттам, че онзи, който би познавал отчетливо божествената същност и би я изказвал за самата нея, не би могъл да се съмнява относно това съждение, защото би му било известно от самите термини. Но съждението ‘Бог е Бог’, което е достъпно за нас, подлежи на съмнение, защото е равнозначно с ‘висшето и безкрайно биващо е висше и безкрайно биващо’. Това определяме като ‘какво <се включва> в името’ [‘quid nominis’ = номинална дефиниция] на Бога или нещо подобно. Това съждение обаче, в което едно и също се изказва за себе си, е подлежащо на съмнение, както е подлежащо на съмнение и единството на съставките, образувачи субекта. Ако те са неистинни, тогава поради неистинната импликация, неистинно е цялото съждение. Така например, ако не би имало нито един бял човек, съждението ‘белият човек е бял човек’ е неистинно, както и съждението ‘нещо е бял човек’. Ако следователно съждението, налично у споменатия интелект [отчетливо схващащият божествената същност], би било неподлежащо на съмнение, докато нашето е подлежащо на съмнение, тогава става дума за две различни съждения.

11. *Второто заключение*, което следва оттук, гласи, че нищо от това, което се изказва за [божественото] лице, не може да бъде доказвано, поради реалната тъждественост на лицето с всичко онова, което се предицира за него, а следователно никое такова съждение не може да бъде съмнително за онзи, за когото това съждение е достъпно.

12. *Ако се каже*, че макар съждението, в което субект е същността или лицето, да не може да е съмнително за онзи, който отчетливо и интуитивно познава тези термини, то все пак може да е подлежащо на съмнение за онзи, който познава термините неясно и абстрактивно, *възраждам*, че никой, за когото такова съждение е достъпно, не може да подложи на съмнение тези термини, независимо дали ги познава абстрактивно или интуитивно, защото независимо как бива познавана божествената същност, тя с необходимост следва да бъде познавана отчетливо. Божествената същност обаче, поради своята висша простота, по никакъв начин не може да бъде познавана ни отчетливо, ни неясно, освен ако не става дума за познанието за една неяснота, която не е самата божествена същност, но въпреки това е използвана, за да бъде предицирана за нея - не за себе си, а за самата божествена същност. Тогава обаче става дума за друго познато и за друг термин. И това го казвам не само с оглед на божествената същност, но също така и относно всеки прост сътворен предмет изобщо, както ще бъде изяснено по-нататък. Трябва да се добави, че според едно схващане, което приемам като достоверно, като единствено прост трябва да се разбира само този

предмет [божествената същност] и никой друг. Очевидно е, че казането тук е направено с оглед на друго схващане.

13. Във връзка с горното твърдя, че термините на такова съждение, доколкото не следват от никакви други познати термини, по никакъв начин не могат да бъдат познавани неясно, а единствено и само отчетливо. Затова съждението, в което субект биха били такива, а не някакви други термини, не би могло да бъде съмнително за никой интелект, поради което то би било известно от само себе си и принцип, но по никакъв начин не и заключение.

14. *Третото заключение* е това, че общите понятия, предцирани за каквината [in quid] на Божество и твар не, не могат да бъдат априорно доказвани относно божествената същност в себе си, нито пък относно някакво свойствено й и просто понятие, ако такова е изобщо възможно.

15. Това е лесно да се види, защото всяко такова понятие е непосредствено, тъй като всяко общо понятие се предцира непосредствено за нещо, съдържащо се в някоя от частите, произведени при първото му подразделяне. Но всяко такова понятие се подразделя непосредствено с оглед на Бога от една страна и на творението от друга. Така например първото подразделение на мъдростта е на мъдрост тварна и мъдрост нетварна. По същия начин и интелектът бива тварен и нетварен, както има тварна и нетварна благодат, което се отнася за всички такива понятия. Следователно никое от тях не е доказуемо априорно.

16. Ако се *възрази*, че изречението 'всяко биващо е благо; Бог е биващо; следователно Бог е благо' е доказателство, *отвърщам*, че ако тук 'благо' се схваща като предцирано за каквината на Бога, тогава той не е доказателство, защото схващаните по този начин 'благо' и 'биващо' са синоними в абсолютен смисъл. Ако обаче 'благо' се схваща като обозначаващо едно ограничено биващо - в този случай то ще е същото като 'достойно за пожелаване', което по този начин обозначава волята -, тогава ще става дума за някакъв вид априорно доказателство. Но нищо не се изказва за Бога с оглед на каквината му по този начин.

17. *Четвъртото заключение* е, че относно божествената същност могат да бъдат доказвани конотативни и негативни понятия, общи за Бога и тварите. Това е валидно за онези от тях, които могат да бъдат подлагани на съмнение и при прилагането им относно познатата в себе си божествена същност.

18. Това се вижда от положението, че всяко общо понятие, адекватно изказвано за някое друго общо понятие, може да бъде доказано чрез самото това друго общо

понятие като чрез посредник за нещо, съдържащо се в подразделенията на това друго общо понятие. Такива понятия обаче биват първично и адекватно изказвани за някакво общо понятие, общо за Бог и тварите. Следователно чрез това общо понятие като чрез посредник такива понятия могат да се доказват за нещо, съдържащо се в подразделенията на опосредяващото общо понятие. Ето защо тук по-скоро става дума за доказателство и то в някакъв смисъл априорно доказателство, каквото е например следното: ‘Всяко биващо е благо; Бог е биващо; следователно Бог е благ’.

19. Ясно е, че чрез такъв силогизъм се постига научно знание в собствения смисъл на думата, откъдето следва, че е доказателство, защото при него е налице едно притежание (*habitus*), постигащо някаква истина, което не е интелектуално съзерцание, не е мъдрост и т.н.. Следователно е наука.

20. Направеният извод се потвърждава от това, че тук е не по-малко очевидно, че става дума за доказателство, отколкото при силогизма, изцяло изхождащ от апостериорни [предпоставки], при който въпреки това става дума за доказателство, макар и не особено мощно, което е следователно в много по-голяма степен валидно за разглеждания случай.

21. *Петото заключение* е, че конотативните и негативните понятия, приложими към Бога, не са априорно доказуеми за божествената същност в себе си. Затова креативността, всемогъществото, вечността, безкрайността, безсмъртието и подобните на тях не са доказуеми за божествената същност в себе си.

22. Доказва се така: Всяко априорно доказателство се осъществява чрез посредник, доказването на чийто предикат става преди това на субекта, за който е доказателството. Но такива предикати не са приложими преди това към нищо друго, което би могло да бъде посредник, а само към Бога. Ясно е, че такъв посредник би могъл да бъде или някакъв предмет, или някакво понятие. Но не е предмет, защото няма такъв предмет, на който да е присъщо да твори преди Бога, понеже такова нещо не се изказва за никой друг предмет. Не е и понятие, защото всеки предикат, свойствено приложим към даден предмет, е присъщ най-напред на този предмет, а не на някакво понятие.

23. Възможно е да се *възрази*, че такива понятия могат да бъдат доказвани за божествената същност чрез своите дефиниции като чрез посредник, както например при следната аргументация: ‘Всичко, което произвежда нещо от нищо е творящо; Бог обаче произвежда нещо от нищо; следователно Бог е творящ’. Това прилича на

коректно доказателство, защото силогизмът е правилен, изхождайки от необходими, пердварително известни и априорни [предпоставки].

24. Тук *отговарям*, че това не е абсолютно и априорно доказателство, за каквото става дума. Не съществува такъв силогизъм, който да се гради въз основа само на номинална дефиниция и да е доказателство в абсолютен смисъл. Основанието за това е, че за всяко доказателство, което е в абсолютен смисъл и априорно, трябва да бъдат предпоставени номиналните дефиниции на всички термини. Ако обаче са предпоставени номиналните дефиниции за всички термини, познаващият интелект не може едновременно да се съмнява в заключението и въпреки това да знае предпоставката, чрез която се изказва дефиницията за субекта на заключението. Така например, ако се знае, че ‘творящ’ е тъждествено с ‘произвеждащ нещо от нищо’, не е възможно едновременно да се знае съждението ‘Бог е произвеждащ нещо от нищо’ и да се подлага на съмнение заключението ‘Бог е творящ’. За такава дефиниция е валидно правилото, според което „заклучаването от дефиницията за дефинираното е грешката ‘постулиране на основанието’ (petitio principii)“ [cf. Arist., Topica, VIII, 13: 162b34-163a1]. Поради това такива силогизми не са доказателства в абсолютен смисъл, за каквито иде реч тук.

25. *Шестото заключение* е, че всичко, предицирано за Бог в себе си, което е подлежащо на съмнение относно съставното понятие, придавано на Бога, което е фактически единственото достъпно за нас, е доказуемо за това понятие посредством божествената същност в себе си, макар и чрез посредник, или чрез отчетливо познаване на Божествеността, или чрез някакво общо понятие, макар и опосредено. Защото всички такива предикати са или присъщи най-напред на самата божествена същност, каквито са релациите и свойствата, сиреч лицата, което се отнася и за негативните и конотативни понятия, приложими към Бога, или са присъщи най-напред на някакво понятие, общо за Бога и тварите, каквито са ‘истинно’, ‘едно’, ‘благо’ и подобните на тях. Относно всички тях следователно е възможно да бъде открит посредник, чрез който едно такова съждение да бъде изведено със средствата на силогистиката.

26. Понякога е достатъчно да се построи един единствен силогизъм, а понякога е нужен силогизъм, обвързан с помощен силогизъм или с помощни силогизми. Например някой, който не се е докосвал до блаженството, може да подложи на съмнение съждението ‘Бог съществува’, но след това Бог да причини появата на интуитивно или абстрактивно [бого]познание в неговия интелект. Това иска да каже, че той може да построи доказателствен силогизъм, чието заключение да е ‘Бог съществува’, в което

той първоначално се е съмнявал, при което в голямата предпоставка да се включва предикатът на съждението, фактически достъпно за нас, когато се изказваме за самата божествена същност в себе си или за отчетливото познание относно божествената същност, а във втората предпоставка самата божествена същност в себе си да бъде предицирана за субекта на съждението, вследствие на което аргументът да изглежда така: 'Божествена същност съществува; Бог е божествена същност; следователно Бог съществува'. Нашият достъп до тези две предпоставки е обаче невъзможен, доколкото те могат да бъдат постигнати единствено от онзи, който интуитивно или абстрактивно умопостига самата Божественост в себе си. Ето защо само за такъв [интелект] са доказуеми в себе си и априори заключенията, които не мога да се доказват относно Бога чрез някакво общо понятие, пък било то и опосредено.

*27. Наука ли е спекулативната теология? [Коментар към  
Сентенциите, пролог, въпрос 7]*

---

*Дали теологията, общо практикувана от богословите, е наука в собствен смисъл?*

1. Принципният въпрос тук е дали теологията, в общия вид, в който се практикува от богословите, е наука в собствен смисъл.

*В полза на това говори следното:*

2. Всяко интелектуално притежание (*habitus intellectualis*), постигащо някаква необходима истина, е или интелектуално съзерцание, или мъдрост, или наука, както показва Аристотел в шестата книга на *Етика* [Eth. Nic., VI, 7: 1141a18-19]. Теологията обаче не е интелектуално съзерцание, защото тогава би била известна от само себе си. Тя не е и мъдрост, защото мъдростта обхваща интелектуалното съзерцание и науката, според същата книга на *Етиката*. Следователно тя е наука в собствен смисъл.

3. *Второ*: Богословът има по-съвършен *хабитус* от лаика. Относно необходимите теологически истини обаче лаикът има своята вяра. Богословът следователно има *хабитус*, по-съвършен от вярата. Относно необходимите истини обаче няма *хабитус*, по-съвършен от вярата, освен интелектуалното съзерцание, мъдростта или науката. Следователно и т.н.

4. *Трето*: 1 Кор. 128: Едному се дава чрез Дух а слово на мъдрост, другиму - слово на знание и т.н. Но това знание, когато е свръхестествен дар, може да е само относно необходимите теологически истини. Следователно и т.н.

5. *Против* е следното: Хабитус, който се основава изцяло на авторитет, не е наука в собствен смисъл. Теологията е обаче от този тип. Следователно и т.н. По този въпрос има различни мнения, едни от които са положителни, а други отрицателни...

6. Затова аз заявявам по този член, че относно онова, което трябва да бъде вярвано, богословът умножава придобитата вяра [fides acquisita, която Окам различава от придадената (при кръщението) вяра - fides infusa], щом придобитата вяра предшества неговото обучение. Когато пък не го предшества, тогава той добива придобита вяра, ако е вярващ [с fides infusa]. Такъв хабитус не може да бъде открит при неверника. Освен този хабитус обаче, студентът по теология - независимо дали е вярващ, еретик или невярващ - фактически и до голяма степен добива множество други научни хабитуси, които могат да бъдат придобити чрез другите науки. А освен това той добива и множество други научни хабитуси, произтичащи от съответните следствия, които не се числят към никоя от естествените науки. Всеки студент по теология може да добие неутрален познавателен хабитус относно всички тези [съдържания], независимо дали става дума за обвързани или необвързани [знания], за съждения или за някакви заключения, за съдържания на знанието или съдържания на вярата. Посредством тези хабитуси, а именно научните хабитуси с оглед на естествено познаваемото и следващите собствено от самата теология, както и посредством неутралните познавателни хабитуси, могат да бъдат усвоени всички актове, възможно достъпни за богослова в общия случай, с изключение единствено на акта на вярата, доколкото посредством тях той е в състояние да проповядва, да обучава, да подкрепя [нравствено] и всичко подобно.

7. Фактът обаче, че този [теологически] хабитус - като се оставят настрана самата вяра и научните хабитуси, които могат да се постигнат по естествен път - не е наука в собствен смисъл, става ясно оттам, че онова, чието утвърдително приемане изисква вяра, не се знае с очевидност, защото хабитусът, навеждащ към очевидно познание, не е по-скоро зависим, отколкото независим от вярата. Но според всички светци, както и според всички, чието мнение е противоположно на горното, никоя от верските истини не може да бъде утвърдително приета без вяра. Следователно за тях не съществува наука в собствен смисъл.

8. Ако се *възрази*, че тогава не би имало никакво друго свръхестествено познание освен вярата, което положение не изглежда правдоподобно, *отговарям*, че изразът ‘свръхестествено познание’ може да бъде разбран по два начина. По един начин чрез него се мисли познание, което не може да бъде придобито по естествен начин. При това схващане не ни е необходимо никакво друго свръхестествено познание в общ смисъл освен придадената (при кръщението) вяра. По другия начин ‘свръхестествено’ бива наричано познанието относно истините, които не могат да бъдат с очевидност познати при изхождане от чисто природното, а биват познавани свръхестествено. В този смисъл ние имаме необходимост и от друго свръхестествено познание, а не само от вярата....

9. По първото [от мненията, че теологията е наука] отговарям по принцип, че всеки *хабитус*, постигащ с очевидност някаква необходима истина, е или интелектуално съзерцание, или мъдрост, или наука и т.н. В същото време обаче вярата може да бъде *хабитус*, постигащ истината не с очевидност, а точно такава е теологията в по-голямата си част. Също така с оглед на тази истина съществува един *хабитус*, който не е в собствен смисъл постигащ истината, защото не е интелектуално преценяващ, а само възприемащ я, каквото представлява теологията в друга своя част.

10. По второто: ясно е, че като цяло *хабитусът* на богослова е по-съвършен от *хабитуса* на един лаик. Въпреки това относно някои верски истини той е не във всички случаи по-съвършен.

11. По третото мисля, че апостолът разпростира имената ‘мъдрост’ и ‘знание’ над *хабитуси*, чрез които се знае как трябва да бъде тълкувана Библията, как да бъде тя защитавана, утвърждавана и т.н.

12. Ако се *попита* какво постигат възможностните аргументи, прилагани към верски истини: дали те привнасят вяра, или мнение, или знание, или пък нищо не привнасят, *може да се отговори*, че те привнасят придобита, не обаче и придадена вяра, поради което подобни аргументи понякога и пораждат придобитата вяра. Това се има предвид, когато се казва, че ‘някои са толкова устойчиви в мнението си, колкото и онези, които имат знание [по същата тема]’. Тук под ‘мнение’ се има предвид вярата, а не се ползва в онзи смисъл, в който мнението се различава от вярата и ѝ противостои.



## 28. Абсолютната и подредената мощ на Бога [Произволни въпроси, VI, въпрос 1]

---

*Дали човекът би могъл да бъде спасен без сътворена любов?*

1. *Изглежда, че не:* Защото всеки, който бива спасяван, е възлюбен от Бога; никой обаче не може да бъде възлюбен от Бога без любов; следователно никой не може да бъде спасен без любов.

2. *Противно на това:* Бог може да отделя всяко абсолютно самостоятелно [биващо] от друго такова и да го съхранява в битие без него; но благодатта и славата са две абсолютно самостоятелно [биващи] по предмет (realiter); следователно Бог може да съхранява славата в душата, премахвайки благодатта.

3. На *първо* място тук ще предпоставя едно различаване относно мощта Божия, а на *второ* място ще говоря по въпроса.

4. С оглед на първото казвам, че Бог може да върши разни неща по своята подредена мощ (potentia ordinata), а някои по своята абсолютна мощ (potentia absoluta). Това различаване не бива да се схваща в смисъл, че в Бога са предметно налични две мощи, едната от които е подредена, а другата абсолютна, защото в Бога има една единствена насочена навън мощ, която във всяко отношение е тъждествена с Бога. Не бива да се разбира и така, че Бог може да върши нещо подредено, а друго абсолютно и неподредено, защото Бог не може да върши нищо неподредено.

5. Казаното трябва да се разбира в смисъл, че 'може нещо' трябва в едни случаи да се схваща според подредените и въведени от Бога закони, по повод на което именно се твърди, че Бог може да действа по подредената си мощ. По друг начин 'може' се схваща в смисъл, че Бог може да върши всичко, което не включва противоречие при извършването, независимо дали Бог е задал ред, в който да върши това или не, защото Бог може да извърши множество неща, които обаче не желае да върши, както посочва учителят, подредил *Сентенциите*, в книга първа, различие 43, за които именно [неща] се казва, че Бог ги прави по абсолютната си мощ. Така например папата не може да върши някои неща по силата на установените от самия него закони, макар да може да ги върши в абсолютен смисъл.

6. Това различаване се доказва от думите на Спасителя в Йоан. 3[:5]: „Ако някой се не роди - казва той - от вода и Дух, не може да влезе в царството Божие“. Мощта Божия е обаче сега точно толкова голяма, колкото и преди, а някога е имало и такива,

които са встъпили в царството Божие без никакво кръщение, както е показано за обрязаните момчета от времето на Закона, починали преди да са израстнали до пълноценна употреба на разума си, което е възможно и сега. Все пак, онова, което е било възможно според тогава действащите закони, не е възможно според законите, действащи сега, макар в абсолютен смисъл то да остава възможно и за сегашното време.

7. По втория член твърдя най-напред, че човек може да бъде спасен без сътворена любов по силата на абсолютната мощ Божия. Това заключение се доказва на първо място така: Всичко, което Бог може да стори с посредничеството на вторична причина от рода на действената или целевата, може да извърши и непосредствено от самия себе си. Сътворената любов обаче, която е действена или целева причина, доколкото насочва към вечния живот, е вторична действена или целева причина. Следователно Бог може да дари някому вечен живот и без нея.

8. Освен това действащото, което не е детерминирано в дейността си от строг ход и ред на нещата, може да произведе причинявания предмет и по някакъв друг ред; Бог обаче действа по този начин; следователно той може да дари вечен живот на някого, който извършва благи дела, без тази благодат.

9. После: Онова, което може да се дари някому, без при това да е награда за заслуга, може да му се дари по силата на абсолютната божествена мощ, без някакъв предварително предпоставен хабитус, който да бъде принцип на трупането на заслуги. Но блаженотворящият акт, придаден на апостол Павел при неговото грабване и отнасяне в небето [2 Кор. 12:1-10], не е отплата за заслуга, защото тогава той съзерцава божествената същност. Бог следователно е могъл да му дари вечен живот без благодатта, която е принцип на трупането на заслуги.

10. Освен това трябва да се отбележи, че противоречието между акта, с който се придобиват заслуги и природата, установена в самите природни [същества], не е по-голямо от противоречието между тази природа и акта, с който не се придобиват заслуги. Но от себе си волята е способна да предизвика единствено акта, с който не се придобиват заслуги. Следователно волята, установена в самите природни [същества] става способна да предизвика акта, с който се придобиват заслуги, благодарение на абсолютната мощ на Бога. Малката предпоставка тук е очевидна. Голямата се доказва от това, че там, където нещо просто не съществува, там то не съществува и в по-голяма степен, тъй както онова, което не е бяло, не е и по-бяло. Но между акта, с който се придобиват заслуги и природата, установена в самите природни [същества], не

съществува противоречие. Следователно между тях не съществува и по-голямо противоречие.

11. После: Заслуга е само онова, което е в наша власт. Но въпросната любов не е в наша власт. Следователно актът, с който се придобиват заслуги, по принцип не се осъществява поради действието на тази благодат, а благодарение на свободно причиняващата воля. Следователно Бог би могъл да приеме одобрително подобен свободно породен от волята акт, без наличието на такава благодат.

12. На второ място казвам, че по сега действащите закони, установени от Бога, ни един човек не ще се спаси, нито би могъл да се спаси, нито би произвел, нито би могъл да произведе от себе си акт, с който да придобие заслуги, без сътворена благодат. Поддържам това мнение въз основа на Светото Писание и словата на светците.

13. Ако *речеш*, че първото заключение съдържа в себе си заблудата на Пелагий, *отговарям*, че това не е така, защото Пелагий настоява, че за придобиването на вечния живот не се изисква благодат, а актът, произвеждан от чисто природните [начала], е заслуга, достатъчна за придобиването на вечния живот. Аз обаче държа на това, че този акт придобива характера на заслуга единствено чрез одобрителното му приемане от страна на абсолютната божествена мощ.

14. Относно централния аргумент казвам, че ‘любов’ се схваща по два начина. По единия начин тя се мисли като качество на душата. По другия начин така бива наричано одобрителното приемане от страна на Бога. Човекът би могъл да бъде възлюблен Богу без любов, само ако думата се схваща в първия, не обаче и във втория смисъл.

***29. Доказателство за съществуването на Бога [Коментар към първа книга на Сентенциите, различие 2, въпрос 10]***

---

*Дали съществува само един Бог?*

1. Във връзка с *първия член* казвам, че аргументът, доказващ една първа действаща причина е напълно достатъчен. Това е фактически и аргументът на всички философи. Все пак изглежда, че първенството на действащата причина може да се докаже с по-голяма очевидност чрез съхраняването на предмета от страна на неговата причина, отколкото чрез създаването му, ако ‘създаване’ се схваща в значението му,

според което при създаването предметът получава битие непосредствено след небитието. Основанието за това е трудността и даже невъзможността да се докаже в противоречие с философите, че не съществува отиване в безкрайност при верига причини от един вид, едната от които може да съществува без останалите, както например те приемат, че всеки роден човек се предшества от раждащ човек във верига, отвеждаща до безкрайност. Трудно е освен това чрез тезата за създаването да бъде доказано, че един човек не може да бъде създаван от друг като от тотална причина. Ако тези две твърдения биха били вярни, то ява би било трудно да се докаже, че споменатото отиване в безкрайност не би било възможно, ако не би съществувало нещо постоянно налично, от което да би зависила цялата тази безкрайност.

2. Затова аргументът може да се формира по следния начин: Всичко, което реално бива създавано от нещо друго, бива съхранявано от това друго дотогава, докогато е реално налично в битие. За причинното следствие (*effectus*) е сигурно, че се създава, а следователно се и съхранява, докогато е налично. Сега питам относно съхраняващото: Самото то или бива създавано от нещо друго, или не. Ако не, тогава то е първото действено причиняващо (*efficientes primum*) така, както е първото съхраняващо, защото всяко съхраняващо е действено причиняващо, както ще докажа във втора книга. Ако обаче съхраняващото се създава от нещо друго, то следователно се и съхранява от друго, за което друго питам по същия начин като по-горе. Така или трябва да се допусне отиване до безкрайност, или трябва да се спре при нещо такова, което е съхраняващо, но по никакъв начин съхранявано. Такова е първото действено причиняващо. Не може обаче да бъде предположено отиване до безкрайност на съхраняващите, защото тогава следва да имат действителност някакви безкрайни [предмети], което е невъзможно, както може да се докаже чрез аргументите на Философа и други, които са достатъчно разумни. Това основание изглежда задължава да се приеме едно първо съхраняващо, а следователно и една първа действаща причина.

3. Този аргумент се различава от аргумента в първоначалната му форма, защото изхожда от съхраняващото. А всичко, което съхранява нещо друго, независимо дали го прави опосредствано или непосредствено, съществува заедно със съхраняваното, докато не при всяко създадено от нещо друго се изисква всичко, което - независимо дали опосредствано или непосредствено - го създава, да съществува заедно със създаденото. Затова макар по отношение на създаващите да би могло да се допусне отиване в безкрайност без актуална безкрайност, въпреки това не би могло да се

допусне отиване в безкрайност без актуална безкрайност по отношение на съхраняващите.

*30. Свобода и контингентност [Коментар към първа книга на Сентенциите, различие 1, въпрос 6]*

---

*Дали волята се наслаждава свободно и контингентно на последната цел?*

1. На пето място питам дали волята се наслаждава свободно и контингентно на последната цел.

2. *Против* това: Волята се насочва по природа към пожелаване на последната цел, както всичко се насочва по природа към своето съвършенство и следователно не може да се насочва към противоположното, защото когато се случва противоположното, тогава над онова, което е насочено по природа, се упражнява насилие; но над волята не може да бъде упражнено насилие; следователно и т.н.

3. *Обратно*: Волята възприема еднакво както непожелаването, така и пожелаването на всеки един обект; тя е обаче възприемчива само за онова, по отношение на което е активна; следователно тя може да бъде активна както при пожелаването на всеки един обект, така и при непожелаването му; следователно тя го прави свободно и контингентно.

4. Най-напред ще предпоставя няколко различия относно въпроса, а след това ще изведе заключенията.

5. *Първото различие* е относно контингентното: по отношение на сегашното време има два начина, по които може да бъде схващано контингентното наслаждение на нещо, както и контингентното създаване на нещо. По единия начин, че нещо просто може да се наслаждава или да не се наслаждава, да създава или да не създава. По този начин всичко, което създава някакво причинно следствие, създава това следствие контингентно, защото Бог може да направи така, че да не го създаде. По другия начин се има предвид онова, което създава някакво причинно следствие и има мощта - без при това да търпи изменения нито само по себе си, нито от страна на нещо друго - както да създава, така и да не създава, така че по своята природа да не е обвързано с нито едното

от двете. Същото трябва да се каже и по отношение на контингентното наслаждаване. Въпросът бива схващан по този втори начин.

6. *Второто различие* е относно свободното наслаждение. От една страна свободата се различава от принудата. Така тя бива схващана в най-висша степен несвойствено, защото по такъв начин тя може да се окаже присъща и на интелекта. От друга страна тя се противопоставя на робуването на разумната природа, при това както на робуването на вината, така и на робуването на наказанието. По този начин блажените са по-свободни от вървящите през този свят, защото са в по-голяма степен свободни от робуването на вината и наказанието. От трета страна свободата се противопоставя на необходимостта, във връзка с което необходимостта се противопоставя на контингентността, както стана дума в предното различие. В този смисъл свободата е някаква индиферентност и контингентност и се различава от активния природен принцип. Това е смисълът, в който философите говорят за свобода и воля, а това е и начинът, по който се различават активните принципи във втората книга на *Физика* (Arist., Phys., II, 5: 196b17-22) и деветата книга на *Метафизика* (Arist., Met., IX, 5: 1048a5-9). Това става ясно и чрез Иоан Дамаскин, който доказва, че животните не притежават свободен избор, защото те по-скоро биват навеждани към действие, отколкото да действат от себе си [Ioannes Damascenus, De fide orthodoxa, 41: PG 94, 962A]. Той разбира това или в смисъл, че те действат съобразно субстанциите си, което не допринася нищо към предпоставеното различие, защото тогава ще излезе, че хората и ангелите също не притежават свободен избор, понеже действат по същия начин; или обаче го схваща с оглед на техните действия и то в смисъл, че техните действия са предизвикани отвън, а не отвътре, което също нищо не допринася към предпоставеното различие, защото тогава би могло да се допусне, че сетивният стремеж причинява като действаща причина в самия себе си своите действия, което може да се допусне още и за интелекта, или за тежестта, или за всичко друго, което движи самото себе си. Или най-сетне го схваща в смисъл, че те не притежават свободен избор затова, защото биват навеждани към действие, тоест защото действията им не са в тяхна власт и те не владеят действията си. Така ние сме при предпоставеното различие, защото онези, които притежават свободен избор, имат господство и власт над действията си; това обаче е невъзможно без индиферентност и контингентност; затова и т.н.

7. *Третото различие* е, че както според Анселм съществува една нагласа към приятното и друга нагласа към справедливото [Ans. Cant., De conoerdia, III, 12-13: Opera

omnia, ed. Schmidt, I, 284-287; De casu diaboli, 6 et 12: ibid., 243-244 et 251-255], така съществуват непожелаване на приятното и непожелаване на справедливото. Това е истинно, когато пожелаването и непожелаването се предизвикват по повеля на разума.

8. *Четвъртото различие* е във връзка с това, че както има пожелаване относно нещо необвързано, което тъкмо се нарича любов (amor), и пожелаване относно нещо обвързано в широкия смисъл на 'обвързано', както е пожелаването да се притежава блаженство, пожелаването да не се съществува и други такива, така има и непожелаване относно нещо необвързано, което може да се нарече омраза или ненавист, и има непожелаване относно нещо обвързано, както е нежеланието да се съществува, или нежеланието да се притежава богатство, или нежеланието да се заемат почетни длъжности, което все пак не е омраза спрямо богатството и почетните длъжности, стига 'омраза' да не се схваща в съвсем широк смисъл.

9. И така, *първото заключение* тук ще бъде, че волята се наслаждава контингентно и свободно - по посочения начин - на последната цел, ако най-общо ѝ е било показано, че тя може да обича или да не обича блаженството, че може да се стреми към блаженство или да не се стреми.

10. Убедителността на това заключение се разяснява най-вече така: Нежелано от волята може да бъде онова, което може да бъде определено като недостойно за желание по повеля на интелекта. Интелектът обаче може да вярва, че не е възможно никакво блаженство, защото той може да вярва, че му е възможен само статусът, който бива фактически наблюдаван. Той следователно може да не желае всичко онова, което видимо противоречи на този статус, а следователно може да не желае и блаженството. Голямата предпоставка е очевидна, защото - както бе показано на друго място - макар волята да не е необходимо в единоформие с отсъжданията на разума, тя може да е в съгласие с отсъждането както на здравия, така и на заблуждаващия се разум.

11. Този аргумент се потвърждава от положението, че човек може да не желае онова, което му се струва, че не може да постигне. Той обаче може да вярва, че не може да постигне нещо, което иначе е възможно за някого друго. Следователно той е в състояние да не желае нищо от онова, което е възможно за някого. А освен това е сигурно, че може да не желае и всичко онова, което е невъзможно. Следователно човек би могъл да не желае всяко нещо.

12. Освен това всеки, който може действено да желае предпоставката, може да желае и познатото му следствие или онова, което му се струва, че ще последва. Някой

обаче може действено да желае несъществуването си и заедно с това може с очевидност да знае, че следствието от несъществуването е неполучаването на блаженство. Следователно той може да иска да не е блажен, а като следствие от това да не желае блаженството. Допускането е очевидно, защото мнозина, ползващи се от разум - както хора а набожни, вярващи в бъдещия живот, така и неверници, невярващи в никакъв бъдещ живот -, се самоубиват и се предоставят на смъртта. Те следователно не желаят да съществуват.

13. Аргументът може да бъде подкрепен с това, че дори набожни хора, които вярват, че ако не биха грешали, би могло да последва блаженство, избират греха, при това знаейки или вярвайки, че след такъв грях ще бъдат подхвърлени на вечно наказание. Това е възможно само в случай, че в момента на съгрешаването те имат 'нежелание' относно блаженството не само изобщо, но и в частност.

14. *Второто заключение* е, че някой може да не желае блаженството в частност, което може да бъде доказано чрез предходния аргумент.

15. *Третото заключение* е, че някой може да не желае блаженството в частност, макар да вярва, че то е възможно. Така той може да не желае блаженството. Заключение се обяснява с това, че всичко, което може да бъде зададено по повеля на здравия разум, може да бъде съдържание на волеви акт. Здравият разум обаче може да повелява на човека постоянно да отбягва блаженството; следователно той може да иска постоянно да отбягва блаженството; следователно той може да не го желае за себе си.

16. Това се потвърждава от положението, че прокълнатият, както за някакво телесно, така и за вечно наказание, би могъл, отвръщайки се от себе си, да потърси чрез волята си съгласуваност с божествената воля, каквато той знае или вярва, че тя е. Божествената воля иска обаче той да е постоянно лишен от блаженство. Това следователно би могло да бъде пожелано от една такава воля, откъдето следва, че със същото основание би могло да бъде пожелано и от волята на земния жител.

17. Освен това, всеки, който действено иска нещо, желае всичко онова, за което вярва, че без него не би могло да се осъществи това, което иска. Има обаче такива вярващи, които са твърдо убедени, че по никакъв начин не биха могли да придобият блаженство, ако не водят добродетелен живот, и въпреки това не желаят да спазват добродетелен и свят живот. Те следователно не желаят действено блаженството, откъдето със същото основание следва, че могат и въобще да не го желаят.

18. *Четвъртото заключение* е, че някой, виждащ божествената същност, но лишен от наслаждението на блаженството, може да не желае това наслаждение. Това се



доказва оттам, че - както бе посочено по-преди - някоя воля може да се съгласува в пожеланието си с волята Божия; Бог обаче може да желае, щото съответният да е завинаги лишен от наслаждението на блаженството; следователно и т.н.

19. Освен това, нещо, което може да е желано или нежелано за известно време, може да е такава и завинаги. Една такава воля обаче може да не желае да има блаженството за някакво определено време, например докато Бог не желае тя да притежава наслаждението на блаженството; следователно тя би могла просто да не го желае.

20. *Петото заключение* е, че някой, виждащ божествената същност, но лишен от любов към Бога по силата на абсолютната божествена мощ - за което ще става дума в четвърта книга [IV Sent, q. 16] -, може да не желае Бога. Това се доказва или обяснява така: Всичко неприятно може да бъде обект на нежелание, независимо дали е действително или въображаемо неприятно, както всичко приятно - действително или въображаемо - може да бъде обект на пожелаване. Бог обаче може да бъде неприятност за някоя воля, във всеки случай поне въображаема неприятност. Бог следователно може да бъде обект на нежелание. Допускането става ясно оттам, че такъв човек би могъл да бъде наказван от Бога било с вечно, било с телесно наказание.

21. Заключение се потвърждава с това, че Христос, който несъмнено е бил блажен, е бил наказан и е приел върху си телесни наказания. Но всичко, което може да въздейства наказващо или терзаещо върху някого, може да бъде - действително или въображаемо - неприятно за него. С оглед на това следователно Бог може да има понятие за - действителна или въображаема - неприятност.

22. Срещу казаното досега има много съмнения, за които ще става дума в четвърта книга, където материя е блаженството, поради което тук ги подминавам.

23. Въз основа на представеното дотук, въпросът може да бъде отговорен в смисъл, че последната цел може да бъде схващана по два начина: или като сътворено блаженство, възможно да бъде постигано от волята, или като обект на това блаженство. *По първия начин* не е допустимо за волята да се наслаждава на последната цел, ако се говори за наслаждение в собствен смисъл. Все пак тя би могла да се наслаждава контингентно и свободно, тъкмо защото не може да се наслаждава [на последната цел], понеже е недопустимо. Тя обаче може да се наслаждава на нещо сътворено, което е по-малко благо, а значи и толкова по-силно на висшето сътворено благо, възможно достъпно за нея. Ако обаче наслаждението се схваща в широк смисъл като акта на

стремежа, тогава твърдя, че последната цел може в абсолютен смисъл да се желае, или да не се желае, или да се отхвърля от волята, независимо дали се проявява в общ смисъл или в частност. В този именно смисъл бяха направени предходните заключения. - Ако се говори *по втория начин*, тогава твърдя, че в този живот блаженството може да бъде обект и на нежеланието, и на желанието. Ако именно то бъде демонстрирано чисто и ясно, а Бог прекрати дейността на волята относно желаенето, то може да бъде обект на нежеланието. Ако обаче не се прекрати дейността на волята, а бъде предоставена на самата природа на волята, тогава възниква едно сериозно съмнение, което ще бъде обсъдено в четвърта книга.

24. Относно основния аргумент заявявам, че волята не се насочва по природа към последната цел, освен ако склонността по природа не се схваща като онова, което се случва в съответствие с общия ход на нещата. За този тип насоченост не е вярно, че онова, което се случва противно на насочеността, става насилствено. А когато се казва, че 'всяко едно нещо се насочва към собственото си съвършенство', това следва да бъде отричано, ако 'насочва' бъде схващано в строг смисъл, освен в случаите, когато постигащото съвършенството е нещо действено по природа, но волята не е такава.

### 31. Що е практика? [Коментар към Сентенциите, пролог, въпрос 10]

*Дали само действието на сетивната сила е практика?*

1. Следва най-сетне да се попита дали теологията е практическа или спекулативна. За постигане на очевидност по този въпрос ще питам най-напред за практиката сама по себе си, с оглед на която една наука бива наричана практическа; на второ място ще се потърси начинът, по който биват различавани спекулативното и практическото знание; на трето място ще бъде отговорен първоначално зададеният въпрос.

2. По *първото* питам дали само действието на сетивната сила е практика.

3. *В полза* на това е твърдението на Коментатора в първата книга на *Етика* [има се предвид Commentator Graecus: Eustratius, In Aristotelis Ethicam, I]: Практика, което обикновено се превежда като акт, обозначава енергия, тоест действие, следващо от избора на човека. От това авторитетно мнение се вижда следователно, че практика е

само действието, следващо от определен избор. Но от такъв избор следва само действие на сетивната сила, защото действието на интелекта предшества избора, а самият избор е действие на волята. Следователно и т.н.

4. *Противоречащ* на това е фактът, че морална добродетел не може да бъде придобита без практика. Но моралната добродетел може да има място във волята без действие на сетивната сила. Следователно може да съществува практика, без наличието на каквото и да е действие на сетивната сила....

5. За решаването на въпроса трябва първом да се види как се различават помежду си практическият интелект (*intellectus practicus*) и съветващият интелект (*intellectus consiliativus*). После следва да се разгледа какво представлява практиката в тук посоченото трето значение.\* На трето място ще се разгледа кое действие е практика в последното, четвърто значение.

6. По *първото* заявявам, че практическият интелект е отнесен към практическите принципи и даже към практическите заключения. Затова практическият интелект е в отнесеност към целта, когато например за една цел се преценява, че следва да бъде предмет на стремежа или да бъде преследвана. Това трябва да се разбира в смисъл, че той влиза в отношение с някакво обвързано [съждение], което утвърждава, че дадена цел следва да стане предмет на стремежа, а това е първият практически принцип при действието. В този смисъл Философът твърди, че принципът при спекулацията е онова, което е целта при действието. Основанието за това е, че волята действа само в съответствие с цел, и то или цел, полагана под диктата на разума, или цел, която волята свободно си поставя сама. Така всяко действие на волята, а като следствие от това и всяка практика, която не е отнесена към цел, с необходимост предпоставя пожелавана цел. Практическият интелект е отнесен към практическите принципи, изведени от целта, при което той е отнесен не само към практическите принципи, но и към заключенията, защото всяка истина, свидетелстваща за своята свързаност с някакъв правилен стремеж, е практическа, откъдето следва, че и знанието за тази истина е практическо. Съветващият интелект от своя страна е отнесен само към практическите заключения. Когато интелектът - без някакъв предварителен съвет - повелява,

---

\* Окам различава четири значения на 'практика': Най-широкото е действието на всяка „добродетел“, където се включват и природните, например „бързина“. Второто обозначава дейността въз основа на сетивно или интелектуално възприятие. Третото сочи дейността, която е във властта на човека и затова подлежи на преценка от гледна точка на добродетелността. Най-гясното, четвъртото значение обозначава дейността, предизвиквана в съгласие с повелята на разума и избора на волята.

стрежежът да бъде насочен към някаква цел и волята се устремява към тази цел, интелектът се консултира чрез какво средство може да бъде постигната най-добре целта и след провеждането на изследването заключава, че целта е постижима чрез такова и такова определено средство. Нека вземем за пример повелята на интелекта на болния, че стремежът трябва да бъде насочен към здравето, след което волята се устремява към това здраве. Тъй като обаче здравето може да бъде постигнато чрез множество средства, а не е известно чрез кое от тях може да бъде постигнато най-добре, интелектът се консултира и търси да разбере кое е средството, което най-лесно и най-добре ще доведе до него. След много изследвания той заключава, че това ще стане чрез някакво определено средство. С оглед на това заключение той бива наричан съветващ интелект.

7. Оттук става ясно, че онова, към което е отнесен съветващият интелект, е същото, към което е отнесен практическият интелект. Затова трябва да се знае, че практическият, спекулативният и съветващият интелект е един и същ интелект, тъждествен по число. Все пак тези термини се различават помежду си и имат различни дефиниции, изразяващи обозначаващото от името. Така трябва да се разбират думите на авторите, различаващи между спекулативния и практическия интелект: че те имат различни дефиниции, изразяващи обозначаващото от имената им. Затова, ако ще се дефинира спекулативният интелект, тоест терминът 'спекулативен интелект', трябва да се казва така: спекулативният интелект е интелект, способен да съзерцава онова, което не е в наша власт. А относно практическия интелект така: практическият интелект е интелект, способен да съзерцава или знае онова, което е в наша власт. А по този начин и за останалите.

8. По *второто* твърдя, както вече се спомена, че всяко действие, което е в наша власт, е практика. Оттук следва, че както познанието, така и пожелаването, така и другите, външните актове, които са в наша власт, могат действително да бъдат наричани практика. Все пак практика се изказва първично за акта на волята, тъй като той е първото, което е в наша власт, а всички останали [действия] са във властта ни посредством него, поради което никое от тях не се нарича първично практика.

9. Тъй като обаче всяко такова действие може да бъде наречено практика, ясно е, че всяко действие, което е в наша власт, може да бъде добродетелно или порочно; всяко такова действие е обаче практика; следователно и т.н. Следователно това ['действие, което е в наша власт'] може да се определи като общо описание на практиката.

10. Тази практика може да се подраздели на добродетелна и порочна, защото и едната, и другата са в наша власт. Добродетелната практика може да бъде описана така: добродетелната практика е действие във властта на волята, породено в съгласие със здравия разум, поради което е правилно. Първото условие е очевидно, защото действието, което не е във властта на волята, не е добродетелно, а по-скоро природно. Второто условие също е ясно, защото според Философа в шеста книга на *Етика* [Arist., Eth. Nic., VI, 2: 1139a32-35] правилният избор - а следователно и всяко правилно действие - не е възможно без здравия разум, доколкото за едно действие не се изисква по-голям разум, отколкото за друго. Порочната практика пък е действие във властта на волята, породено в несъгласие със здравия разум или в съгласие със заблуждаващия се и грешащ разум. Първото условие е ясно, защото иначе порочната практика не би ни се вменявала, тъй като онова, което не е във властта на волята, по никакъв начин не може да бъде вменявано. Второто условие също е ясно, защото за всяко избрано [от волята] зло може да има повеля [на разума], наставляваща да не бъде избирано.

11. От казаното до тук следват няколко *заключения*. *Първото* е, че не относно всяка практика има практическо знание, с което познанието трябва да влиза в съзвучие или - по-точно - което е породено, за да влиза в съзвучие с онова, което е правилно. Така е, защото за всяка практика би могло да има някаква истинна повеля за това, какво трябва да се предизвиква и какво трябва да не се предизвиква, така че да бъде по някакъв начин в съзвучие [с онова, което е правилно]. Има обаче зла практика, която по някакъв начин не може да бъде в съзвучие със здравия разум, защото никой здрав разум не може да повели нейното предизвикване, както никой здрав разум не може да повели, че врагът трябва да бъде мразен в противоречие с Божията заповед.

12. Като *второ заключение* следва, че има и такава практика, която бива предизвиквана, без да е нито в съзвучие, нито в противоречие със здравия разум, подобно на онази, която се предизвиква само от представянето на обекта от страна на интелекта без никаква повеля - нито истинна, нито неистинна.

13. *Третото заключение* е, че практика в строг смисъл не бива наричан просто всеки акт, а актът, намиращ се в конотация с волята, от която бива действено и свободно произвеждан, както е при акта, с който се придобиват заслуги. Оттук пък следва, че онова, което е по вид или по-скоро по число едно и също действие, може да е първоначално практика, а после да не е повече практика. Защото ако волята свободно и контингентно предизвика някакво действие, тогава това действие е практика; ако обаче след това Бог продължи същото това действие без каквото и да е негово причиняване

или съхраняване от страна на волята, тогава действието не би могло да се нарича повече практика, понеже вече не би било във властта на волята.

14. По *третия* пункт [вж. параграф 5] твърдя, че практика в последния смисъл е всяко действие, намиращо се във властта на волята, консултирано от интелекта, с оглед на което е осъществен волевият избор. По този начин за практика се говори или може да се говори както по отношение на действието на интелекта, така също и по отношение на някое външно действие. Ясно е, че в този смисъл може да се говори и за действия на волята. Така например, ако съществува стремеж към здравето като към цел, която трябва да бъде постигната, тогава може да възникне съмнение дали това здраве може да бъде по-добре постигнато чрез външно действие, или чрез любов и омраза от страна на волята, или пък чрез усилие и упражняване на интелекта. Защото според медиците - а на това учи и опитът - всяко от тях може да е както причина за болестта, във всеки случай поне частична, така и причина за здравето. Относно тях следователно може да бъде направено изследване: чрез кое от тях може да бъде по-добре постигнато здравето, а следователно кое от тях би трябвало да бъде препоръчано и съответно избрано. Оттук следва - доколкото всяко от тях е действие и акт -, че всяко от тях може да бъде действие, следващо избора на волята, а следователно и да е практика в последния [посочен] смисъл. Защото, както казва Коменаторът в шестата книга на *Етиката* [Eustratius, In Aristotelis Ethicam, VI, с. 2], „актът се поражда от избора. Ако изберем обратното на онова, което ни се посочва от интелекта като благо, тогава действаме и правим необходимото за неговото постигане“. Затова настоявам, че чистата спекулация може да бъде практика в този [последен] смисъл, защото относно нея може да има препоръчващ съвет и избор.

15. Оттук следва още, че в този смисъл външното действие, разпоредено от волята, е не винаги практика, защото когато едно действие бъде положено от волята като цел, тогава то не може да бъде нито препоръчвано, нито избирано, а следователно не може да бъде практика в този [обсъждан тук] смисъл. Така е и според Аристотел, казващ в трета книга на *Етиката* [Arist., Eth. Nic., III, 5: 1112b12] следното: „Ние не се съветваме относно целите, а за онова, което води към целта. Нито медикът търси съвет дали да лекува, нито риторът дали да убеждава, нито политикът дали да постига мир, нито някой друг се съветва относно целта. Но веднъж положили някаква цел - независимо дали в съответствие със здравия разум или с някакво решение на волята -, [те се съветват] как и чрез какво да я постигнат“. Наистина, макар не всяко външно действие, разпоредено от волята, да е винаги практика в последния [посочен тук]

смисъл, все пак, тъй като може да бъде насочено към по-далечна цел, то би могло да бъде и практика.

16. Така по въпроса става ясно, че практика е не само действието на сетивната сила или на по-нисшите способности, но действието на интелекта и на волята също може да бъде практика в същинския смисъл на думата...

17. Относно първоначално заявения аргумент става ясно, че практика в четвъртия споменат смисъл е само онова действие, което следва от някакъв избор [на волята]. От избор следва обаче не само действието на по-нисшата сила, но също така и действието на интелекта - макар че би могло да е предшествано от друго такова -, както и действието на волята. Защото някой може да се съветва и да размишлява по това, дали трябва да размишлява и дали трябва да се съветва; затова и т.н. Практиката в третия споменат смисъл обаче, с оглед на която се говори за практическо знание, не винаги следва от избор, а практика са по-скоро самият избор и предшестващото пожелаване, доколкото те са онова наше дело, с което се занимава практическото знание. Коментаторът обаче в цитираното му авторитено мнение схваща практиката в четвъртия, а не само в третия смисъл.



превод от латински език: **Георги Каприев**

Преводът е осъществен по изданията:

**Wilhelm von Ockham**, *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, lat./dt., ed. R. Imbach, Reclam, Stuttgart 1984;

**Wilhelm von Ockham**, *Summe der Logik*, lat./dt., ed. P. Kunze, Meiner, Hamburg 1999;

**Wilhelm von Ockham**, *Texte zu Theologie und Ethik*, lat./dt., eds. V. Leppin & S. Müller, Reclam, Stuttgart 2000.