

Тома от Аквино

ЗА СЪЩЕСТВУВАЩОТО И СЪЩНОСТТА

Пролог

Понеже — както твърди Философът в книга първа на „За небето и космоса“¹ — малката грешка в началото става голяма накрая, а според Авицена (в началото на неговата „Метафизика“²) разумът възприема най-напред съществуващото и същността, то за да не би поради непознаването им да възникне някакво заблуждение и за да отстраним всяко свързано с тях затруднение, нека посочим значението на думите „същност“ и „съществуване“ и да покажем как се развиват те в различните неща, както и как се отнасят към логическите понятия, а именно — към рода, вида и видовото отличие.

А тъй като познанието за простите същности изхожда от това за сложните и от по-късното се стига до по-изначалното (та начевайки с по-лесното, пътят на обучението да е по-лек), нека започнем със значението на съществуващото и от него да преминем към значението на същността.

Първа глава

И тъй, трябва да се знае, че — както забелязва Философът в пета книга на „Метафизика“³ — за само по себе си съществуващо се говори по два начина: по първия „съществуващо“ се нарича онова, което се дели на десет категории, по втория — онова, което обозначава истинността на изказването. Разликата между тях е тази, че по втория начин „съществуващо“ може да бъде наречено всичко, за което е възможно да се образува утвърдително изказване, дори ако то няма нищо общо с действителността; по този начин „съществуващи“ се наричат лишеностите и отрицанията: понеже казваме, че противоположно на утвърдението „е“ отрицанието и че слепотата „е“ в слепото око. А по първия начин „съществуващо“ може да се нарече единствено онова, което има отношение към действителността: поради което в първия смисъл слепотата и подобните ѝ състояния не са съществуващи.

¹ Aristoteles, De coelo, I 5, 271b8-13.

² Avicenna, Met., I 6.

³ Aristoteles, Met., V 7, 1017a22-35.

Що се отнася до названието „същност“, то се извежда не от съществуващото във втория споменат смисъл, защото тогава съществуващи бихме нарекли лишени от същност неща (което е очевидно в случая с отсъствията); а същността се извежда от съществуващото в първия споменат смисъл. Тъкмо затова Коментаторът казва на съответното място⁴, че съществуващо в първия смисъл е онова, което обозначава същността на вещта. И тъй като, както бе казано, назованото по този начин съществуващо се разделя в десет категории, същността трябва да обозначава нещо общо за всички природи, чрез които различните съществуващи неща се подвеждат под различните родове и видове: както например човешката природа и същност на човека, а по същия начин стои въпросът и с останалите неща.

И тъй като онова, което конституира вещта в собствения ѝ род или вид, е обозначеното чрез дефиницията на вещта, посочваща какво представлява тя, то философите изменят названието „същност“ в „каквина“ (*quiditas*); а каквината е същото, което Философът често нарича „онова, което е започнало да бъде“⁵, сиреч онова, чрез което дадено нещо има определено битие. То може да бъде наречено и „форма“, доколкото тъкмо чрез формата се обозначава точната определеност на всяка една вещ, както твърди Авицена във втората книга на своята „Метафизика“⁶. Другото му название е „природа“, като природата се схваща по първия от четирите начина, по който я обозначава Боеций в книгата „За двете природи“⁷: а именно, че природа се нарича всичко, което по някакъв начин може да бъде схванато чрез интелекта; понеже никоя вещ не може да бъде умопостигната по друг начин, освен чрез своето определение и същност. Ето защо Философът казва в пета книга на „Метафизика“⁸, че всяка субстанция е природа. При все това очевидно е, че разбраното по този начин название „природа“ обозначава същността на вещта, доколкото се отнася към специфичната ѝ дейност; понеже никоя вещ не е лишена от специфична дейност. От своя страна името „каквина“ се извежда от обозначаването чрез дефиниция. А пък „същност“ се нарича тя поради това, че чрез нея и в нея съществуващото има битие.

И тъй като името „съществуващо“ се изказва безусловно и най-напред за субстанциите, а едва след това и, така да се каже, вторично — за акциденциите, следва, че и същността присъствува собствено и истинно в субстанциите, а само донякъде и вторично в акциденциите. Но едни от субстанциите са прости, други

⁴ Averroes, In Met., V comm. 14.

⁵ Изразът у Аристотел е *to ti en einai*.

⁶ Avicenna, Met., II 2.

⁷ De persona et duabus naturis, 1.

⁸ Aristoteles, Met., V 4, 1015a11-13.

съставни, и същност има както в едните, тъй и в другите; ала в простите тя е по-истинен и достоен начин, поради което и битието им е по-достойно: защото те са причината на съставните: такава е най-малкото първата проста субстанция, която е Бог. Но тъй като същностите на тези прости субстанции са по-скрити за нас, то нека започнем от същностите на съставните субстанции, та тръгвайки от по-лесното, да представим нещата по един по-подходящ начин.

Втора глава

И тъй, знае се, че в съставните субстанции са налице форма и материя: както например в човека — душа и тяло. Не може да се каже обаче, че като същност се означава само едното от двете. Ясно е, прочее, че сама по себе си материята не е същност, защото вещта и се познава, и се подрежда по вид и род чрез своята същност, а пък материята нито е принцип на познанието, нито пък е способна да определи нещо по род и вид, ами всяко нещо се определя според това, какво то е в действителност (*actu*). Ала и само формата не може да се нарече същност на съставната субстанция, макар някои да се опитват да го правят. От казаното е очевидно, че същност е онова, което се обозначава чрез дефиницията на вещта: а дефиницията на природните субстанции съдържа не само формата, ами и материята; в противен случай не би имало разлика между дефиницията на природните същности и тази на математическите предмети. Не може да се каже също, че в дефиницията на природната субстанция материята се въвежда като придатък към същността ѝ или като нещо съществуващо извън тази същност, понеже този начин на дефиниране е присъщ на акциденциите, които нямат завършена същност и които поради това са принудени да приемат в дефиницията си непринадлежащ на техния род субект.⁹ Очевидно е, следователно, че същността обхваща и материята, и формата.

Не може да се каже обаче, че същността обозначава отношението между материята и формата, или нещо добавъчно към тях, понеже последното по необходимост би било акцидентално и външно спрямо вещта, и понеже чрез такава същност е невъзможно да бъде позната вещта; — а всичко това [не] е свойствено на същността. Понеже именно чрез формата, която е действителността на материята, материята става действително съществуващо и ето това определено нещо; така че добавеното придава на материята не безусловно, а точно определено действително битие, както това правят акциденциите:

⁹ В смисъл на свой носител или подлог.

например белотата прави действително бялото. Затова придобиването на такава форма се назовава не безусловно пораждање, а пораждање в някакво отношение.

В съставните субстанции остава, следователно, названието „същност“ да обозначава съставеното от материя и форма. С това твърдение са съзвучни думите на Боеций в коментара към „Категориите“, където казва, че *ousia* обозначава съставното (*ousia* на гръцки е същото, което ние наричаме „същност“, както сам той отбелязва в книгата „За двете природи“¹⁰. И Авицена¹¹ твърди, че каквината на съставните субстанции е съчлененост на формата и материята. От своя страна Коментаторът казва по повод седма книга на „Метафизика“¹²: „Природата, която имат видовете при подлежащите на раждање неща, е нещо средно, сиреч съставено от материя и форма.“ С това се съгласува и разумът, понеже битието на съставната субстанция е битие не само на формата и не само на материята, ами на самото съставно; от своя страна същността е онова, съобразно което на вещта се приписва битие: и тъкмо затова битието, благодарение на което вещта се счита за съществуваща, не бива да е нито само формата, нито само материята, ами и едното, и другото, макар че в определен смисъл единствена формата е причина за такова битие. Наистина, и при други неща, конституирани от повече начала, виждаме, че вещта не се именува съгласно едното само начало, а съгласно онова, което обхваща и двете: така например при вкуса е очевидно, че сладостта се причинява от топлината, която разтваря влагата, и макар че в този смисъл топлината е причина за сладостта, тялото се нарича „сладко“ не съобразно топлината, ами съобразно вкуса, обхващащ и топлото, и влажното.

Но тъй като принцип на индивидуацията е материята, би могло да ни се стори, че същността, която обхваща в себе си едновременно и материята, и формата, е само частична, а не универсална: от което на свой ред следва, че — щом същност е обозначимото чрез дефиниция — няма дефиниция за универсалното. И затова трябва да се знае, че принцип на индивидуацията е не коя да е, а само означената материя: а означена наричам материята, която се разглежда в определени измерения. Тази материя не се вмести в дефиницията за човека доколкото той е човек, а би се вместила в дефиницията за Сократ, ако имаше дефиниция за Сократ. В дефиницията за човека пък се вмести неозначената материя: защото в дефиницията за човека се влагат не тази

¹⁰ Boethius, *De persona et duabus naturis*, 3. – Но въпреки че това изказване на Боеций е цитирано многократно от различни автори от тринадесетото столетие, то не се съдържа на посоченото място в това съчинение.

¹¹ *Met.*, V 5.

¹² Averroes, *In Met.*, VII comm.27.

кост и тази плът, ами абсолютните кост и плът, които са неозначената материя на човека.

Така става ясно, че същността на човека и същността на Сократ се различават единствено по означеността и неозначеността си; затова и Коментаторът казва по повод седма книга на „Метафизика“¹³: „Сократ не е нищо друго, освен одушевеност и разумност, които и представляват неговата каквина.“ Така според означеността и неозначеността се различават и същностите на рода и вида, макар в двата случая да е налице различен начин на обозначаване: защото обозначаването на индивида спрямо вида става чрез определена посредством някакви измерения материя, а обозначаването на вида спрямо рода става чрез изведеното от формата на вещта конститутивно видово отличие. Това определение или обозначение на вида спрямо рода не става чрез нещо, което е налице в същността на вида, ала по никой начин не се съдържа и в същността на рода; напротив, всичко, което е във вида, е и в рода като нещо неопределено. Наистина, ако одушевеното същество не беше цялото, каквото е човекът, а само негова част, то не би се предицирало за него, защото ничия съставна част не се предицира за своето цяло.

А как става това, би могло да се види, ако се обърне внимание върху разликата между тялото като част на одушевеното същество и тялото като род; защото то не може да е род по същия начин, по който е съставна част. И тъй, названието „тяло“ може да се схваща по различен начин. Тялото, доколкото е в рода на субстанцията, има названието си от това, че е налице природа, в която могат да бъдат отбелязани три измерения: тъкмо тези три измерения са тялото, което попада в рода на количеството. Но в действителността се случва притежавашото някакво съвършенство да достигне до по-висше съвършенство — както е например при човека, който има и сетивна, но и по-висша, разумна природа. По същия начин и над това съвършенство — да притежаваш такава форма, в която да могат да бъдат обозначени три измерения — може да се прибави друго съвършенство, като например живот или нещо подобно. Думата „тяло“, следователно, може да обозначава някаква вещ, имаща такава форма, благодарение на която вещта да бъде обозначена като имаща три измерения; ала с това уточнение, че от тази форма не трябва да се поражда някакво по-висше съвършенство, а ако към нея се прибави нещо друго, то ще е извън значението на така назованото тяло. И тогава тялото ще бъде съставна и материална част на одушевеното същество: понеже душата от своя страна ще е извън онова, което се обозначава с думата „тяло“, и ще е нещо прибавъчно

¹³ Ibidem, VII comm.20.

към тялото, така че одушевеното същество се конституира от двете, сиреч от душата и тялото, като от негови части.

Думата „тяло“ може да се схваща и така, че да обозначава някаква вещ, притежаваща форма, от която да е възможно обозначаването на трите измерения на вещта, независимо от това, каква е формата и дали от нея може да произлезе по-висше съвършенство или не; по този начин тялото ще бъде род на одушевеното същество, понеже в одушевеното същество не може да бъде мислено нищо, което да не се съдържа имплицитно в тялото. Наистина, душата е тъкмо такава форма, чрез която вещта се обозначава като имаща трите измерения; затова когато се каже, че „тяло е това, което има такава форма, чрез която могат да бъдат обозначени трите негови измерения“, се подразбира, че формата може да е каквато и да е — душа, каменност (*lapideitas*) или каквото и да е друго. И тъй, формата на одушевеното същество се съдържа имплицитно във формата на тялото, доколкото тялото е род на одушевеното същество.

Именно такава е отношението между одушевеното същество и човека. Защото (като се изключи всяко друго съвършенство), ако изразът „одушеveno същество“ именувахе само някоя вещ, чието съвършенство се състои във възможността да се усеща и да се движи благодарение на заложеното в самата нея начало, тогава всяко друго съвършенство, прибавено в повече, би се отнасяло към одушевеното същество като негова съставна част, а не като имплицитно съдържащо се в понятието за одушеveno същество: и тогава одушевеното същество не би било род. Но то е род, понеже обозначава вещ, от чиято форма могат да произлязат усещане и движение, независимо каква е тази форма — дали само сетивна или едновременно сетивна и разумна душа.

Та по този начин родът обозначава неопределено цялото, което е във вида, понеже обозначава не само материята. По същия начин и видовото отличие обозначава цялото, а не само формата; и дефиницията или видът също обозначава цялото. Но все пак това става по различен начин: защото родът обозначава цялото като някакво име, определящо материалното във вещта без да определя специфичната ѝ форма (поради което и родът се извежда от материята, макар да не е материя); и това е ясно, понеже тялото се назовава така поради наличието в него на такова съвършенство, щото вещта да може да бъде обозначена в трите си измерения: като при това въпросното съвършенство се отнася като материя спрямо едно по-висше съвършенство. Обратно, видовото отличие е като че някакво име, изведено от определена форма, независимо от това, каква е според първоначалното си значение определената ѝ материя; понеже е

ясно, че когато говорим за нещо одушевено, сиреч имащо душа, не определяме какво е то — тяло или нещо друго: тъкмо затова и Авицена¹⁴ отбелязва, че родът не се мисли във видовото отличие като част от неговата същност, а само като съществуващ извън същността му, тъй както се мисли и носителят спрямо своите свойства. Затова, казано направо, родът не се предицира за видовото отличие, освен — както твърди Философът в трета книга на „Метафизика“ и в четвърта на „Топика“¹⁵ — когато това става така, както носителят се предицира за свойствата си. Но дефиницията или видът обхващат и двете, сиреч обозначената чрез названието „род“ определена материя и обозначената чрез названието „видово отличие“ определена форма.

Оттук става ясна причината за това, дето родът, видът и видовото отличие съответствуват на материята, формата и съставното в природата, макар да не са същото като тях: понеже нито родът е материя, а е извлечен от материята за да обозначи цялото; нито видовото отличие е форма, а е извлечено от формата за да обозначи цялото. Ето защо ние казваме, че човекът е разумно одушевено същество, но не твърдим, че той е съставен от одушевеност и разумност, а от душа и тяло. Наистина, човекът е съставен от душа и тяло така, както от две вещи е конструирана трета, която не е нито едната, нито другата, понеже човекът не е нито душа, нито тяло. Ако обаче се каже, че човекът е съставен в някакъв смисъл от одушевеност и разумност, то той ще бъде мислен не като трета вещь, съставена от две други вещи, а като образувано от две значения трето значение. Наистина, значението на „одушевено същество“ не се определя чрез формата на вида, която изразява природата на вещта, изхождайки от онова, което представлява материалното спрямо върховното съвършенство; от своя страна значението на видовото отличие „разумност“ се определя чрез формата на вида: а от тези две значения се конституира значението на вида или дефиницията. И затова, както конституираната от някакви неща вещь не запазва предикацията на конституиращите я неща, така и значението не запазва предикацията на конституиращите го значения: защото не можем да кажем, че дефиницията е род или видово отличие.

Ала макар че родът обозначава цялата същност на вида, не е задължително различните видове, принадлежащи към един и същ род, да имат една същност, защото единството на рода произлиза от неопределеността или неразличеността. Само че не така, че обозначеното като род да е числово една природа в различните видове, към

¹⁴ Met., V 6.

¹⁵ Aristoteles, Met., III 3, 998b24-26; Top., IV 2, 122b20.

която да се прибавя нещо друго, което да е видовото отличие, определящо рода така, както формата налага предел на едната по число материя; а в смисъла, в който родът обозначава някоя (но не определена, точно тази или онази) форма, която от своя страна обозначава (но като определена) и видовото отличие, и която е същата форма, обозначена неопределено чрез рода. Затова Коментаторът отбелязва по повод единадесетата книга на „Метафизика“¹⁶, че първата материя се нарича една в резултат на отстраняването на всички форми, а родът се нарича един вследствие общността на означените форми. Оттук става ясно, че когато чрез прибавяне на видовото отличие се отстрани онази неопределеност, която беше причина за единството на рода, ще останат различните по същност видове. И тъй като (както беше казано) природата на вида е неопределена спрямо индивида така, както природата на рода — спрямо вида, излиза, че доколкото се предицира за вида, родът включва в своето значение — макар и неразлично — цялото, което е определено във вида, и че, бидейки предициран за индивида, видът трябва да обозначи — макар и неразлично — цялото, което е в индивида. По този начин същността на вида се обозначава чрез името „човек“, откъдето пък „човек“ става предикат за Сократ.

Ако обаче природата на вида се обозначи чрез изключване на означената материя, която е принцип на индивидуацията, то тази природа ще е подобна на частта и в този случай ще бъде обозначена чрез названието „човешка природа“ (*humanitas*), защото именно човешката природа обозначава онова, благодарение на което човекът е човек. А означената материя не е това, благодарение на което човекът е човек и тя по никой начин не се съдържа в онова, благодарение на което се приема че човекът е човек. Та тъй като понятието за човешка природа включва в себе си единствено онова, благодарение на което се приема че човекът е човек, ясно е, че от значението му се изключва или отмахва означената материя; и тъй като частта не може да се предицира за цялото, то човешката природа не се предицира нито за човека, нито за Сократ. Затова Авицена¹⁷ твърди, че каквината на съставното не е самото съставно, чиято каквина тя е, макар че и самата каквина е съставна: така например човешката природа, макар да е съставна, не е самият човек; напротив, тя трябва да бъде приета в нещо, а именно в означената материя.

Но тъй като, както беше казано, означаването на вида спрямо рода става чрез формата, а означаването на индивида спрямо вида — чрез материята, то името,

¹⁶ Cf. Averroes, In Met., XII comm. 14.

¹⁷ Met., V 5.

обозначаващо онова, от което се извежда природата на рода (като се изключи определената форма, задаваща вида), следва да обозначава материалната част на цялото, както тялото е материалната част на човека; а името, обозначаващо онова, от което се извежда природата на вида (като се изключи означената материя), следва да обозначава формалната част. И затова човешката природа се обозначава като някаква форма и се казва, че тя е форма на цялото; не наистина като добавена към същностните части, сиреч формата и материята (както формата на дома се прибавя към съставлящите го части), а по-скоро е форма, която е цялото, съдържащо в себе си формата и материята, ала изключващо онова, благодарение на което материята е създадена именно като способна да бъде означена.

Така става ясно, че думата „човек“ и изразът „човешка природа“ обозначават същността на човека, но — както бе казано — по различен начин: понеже думата „човек“ обозначава същността като цяло, доколкото не изключва обозначението на материята, ами го съдържа имплицитно и неразлично, както родът съдържа видовото отличие: и затова названието „човек“ се предицира за индивидите. А изразът „човешка природа“ обозначава същността като част, понеже в значението си съдържа единствено онова, което е присъщо на човека като човек и изключва всяко обозначение: затова изразът „човешка природа“ не се предицира за човешките индивиди. Ето защо понякога названието „същност“ се оказва предикат на вещта: както например когато казваме, че Сократ е някаква същност; а понякога не е неин предикат: както например когато казваме, че същността на Сократ не е самият Сократ.

Трета глава

И тъй, след като видяхме какво в съставните субстанции обозначава името „същност“, следва да разгледаме начина, по който същността се отнася към понятието за рода, вида и видовото отличие. Но тъй като онова, което има статута на понятие за род, вид или видово отличие, се предицира за ето това определено единично нещо, невъзможно е същността да има статута на универсално понятие, сиреч на понятие за род или вид, в смисъла, в който цялото бива обозначено чрез част, например с названието „човешка природа“ или „одушевеност“; затова Авицена¹⁸ заявява, че разумността не е видово отличие, а принцип на видовото отличие: и на същото основание нито човешката природа е вид, нито одушевеността — род. По подобен

¹⁸ Ibidem, V 6.

начин не може да се каже и че понятието за род или вид подхожда на същността като съществуваща извън единичните неща, както смятат платониците: понеже тогава родът и видът не биха били предикати на ето този индивид, тъй като е невъзможно да се каже, че Сократ е това, което е отделено от него, нито пък отделеното нещо би допринесло за познанието на единичната вещь. И тъкмо поради това се оказва, че понятието за род или вид подхожда на същността доколкото тя е обозначена като цяло (например чрез названията „човек“ или „одушевено същество“), тъй като в този случай същността съдържа — имплицитно и неразлично — цялото, което е в индивида.

Така разбраната природа или същност може да се разглежда по два начина. Най-напред съобразно собственото ѝ понятие (това е безусловното ѝ разглеждане): по този начин за нея е вярно единствено онова, което ѝ съответствува като сходно ней, а затова всичко останало, което ѝ се приписва, ѝ се приписва погрешно. Например човеку, доколкото е човек, подхождат разумното, одушевеното и останалите определения, които влизат в дефиницията му; но бялото и черното или нещо друго от същия вид, което не е включено в понятието за човешката природа, не е присъщо на човека като човек. Ето защо, ако се зададе въпросът, дали разгледаната по този начин природа трябва да се назове „една“ или „много“, не може да се приеме нито едното, нито другото, понеже и двете определения са извън понятието за човешката природа и му се приписват единствено акцидентално. Защото ако множествеността беше включена в понятието за човешка природа, природата никога не би била една, при все че тя, бидейки в Сократ, е именно една. По същия начин, ако единството беше включено в понятието за човешката природа, природата на Сократ и тази на Платон би била една и съща и не би могла да се умножи в повече индивиди. По друг начин се разглежда природата в отношението ѝ към битието, което тя има в един или друг индивид: тогава за нея се предицира нещо акцидентално на основание на онова, в което тя пребивава: казва се например, че човекът е бял, защото бял е Сократ, макар и това да не е непременно присъщо на човека като човек.

Тази природа от своя страна има двойно битие: едно — в единичните неща, друго — в душата, като и в двата случая тя е придружавана от едни или други акциденции: що се отнася до единичните неща, в тях тя има множествено битие вследствие различеността на единичното. При все това на самата природа, разгледана по първия, сиреч безусловния начин, не бива да се приписва нито едното, нито другото битие. Защото погрешно е да се каже, че същността на човека като такъв има битието си в отделния индивид, тъй като ако на човека като човек съответствуваше битието на ето

този определен индивид, то човешката същност не би била никога извън последния; и съответно, ако на човека като човек не съответствуваше битието на отделния индивид, то човешката същност не би била никога в последния: но е вярно да се каже, че човекът — не доколкото е човек — притежава онова, което се съдържа в този или онзи индивид, или пък в душата. Ясно е, следователно, че разгледаната безусловно човешка природа се абстрахира от всяко битие, без да изключва обаче което и да е битие. И именно разгледаната по този начин природа се предицира за всички индивиди.

Не е възможно, прочее, да се твърди, че така схващаната природа има статута на универсално понятие, доколкото в това понятие са включени единството и общността: защото нито едното от тях не е присъщо на разгледаната в безусловен смисъл човешка природа. Наистина, ако общността беше включена в понятието за човека, то навсякъде, където бъде открита човешка природа, щеше да се открие и общност: а това е погрешно, защото в Сократ не се открива никаква общност, ами всичко в него е индивидуализирано. По същия начин не може да се каже и че понятието за род или вид е присъщо на човешката природа съобразно битието, което тя има в индивидите, понеже човешката природа не се открива в индивидите съобразно своето единство така, като че тя е единството, съответстващо на всички тях, както изисква универсалното понятие. Остава, следователно, понятието за вида да е присъщо на човешката природа съобразно битието, което последната има в интелекта.

Наистина, в интелекта човешката природа има битие, абстрахирано от всички индивидуални характеристики, и затова отношението ѝ към индивидите извън душата е единообразно, тъй като човешката природа се уподобява еднакво на всички люде и води към познанието за всички тях, доколкото те са човещи. И понеже тя има такова отношение към всички индивиди, интелектът изобретява понятието за вида и го приписва на човешката природа; затова Коментаторът заявява в началото на „За душата“¹⁹, че интелектът е този, който предизвиква универсалността в нещата: а същото твърди и Авицена в своята „Метафизика“.²⁰ И макар че тази умопостигната природа има статута на универсално понятие и съответно на това се приравнява към съществуващите извън душата вещи като подобна на всички тях, тя все пак — доколкото има битието си в този или в онзи интелект — е някакъв вид, който интелектът постига в неговата особеност. Оттук става ясна грешката на Коментатора в третата книга на „За душата“²¹, където от универсалността на умопостигнатата форма

¹⁹ Averroes, In De anima, III comm..8.

²⁰ Met., V 1-2.

²¹ Averroes, In De anima, III comm.5.

той заключава за единството на интелекта у всички люде: защото универсалността на тази форма не следва от битието, което е в интелекта, а от онова, което се отнася към вещите като тяхно подобие: така например ако е налице телесна статуя, представляваща много хора, очевидно е, че образът или видът на статуята ще има отделно собствено битие, доколкото е в тази именно материя, ала ще носи понятието за всеобщност, понеже ще бъде общият представител на много неща.

И тъй като на разгледаната в безусловен смисъл човешка природа подобава да бъде предицирана за Сократ, а от друга страна, бъде ли тя разгледана в безусловен смисъл, понятието за вид е присъщо не на нея, ами на акциденциите, съпровождащи човешката природа съобразно битието, което тя има в интелекта, то названието „вид“ не се предицира за Сократ (така че да се каже: „Сократ е някакъв вид“): а това би се случило непременно, ако понятието за вид подобаваше на човека съобразно битието, което човешката природа има в Сократ, или съобразно безусловното му разглеждане, сиреч разглеждането на човека като човек; защото за Сократ се предицира всичко, което съответствува на човека като човек.

И все пак на рода като такъв е свойствено да бъде предициран, понеже това е включено в дефиницията му. Наистина, предикацията е нещо, което се осъществява чрез дейността на съпоставящия и различаващия интелект, действително основание за което представлява единството на нещата в света, от които едното се изказва за другото. Затова понятието за предицируемост може да се включи в значението на понятието за род, което също се формира с акт на интелекта. Ала онова, на което интелектът приписва понятието за предицируемост, свързвайки едното с другото, не е самото понятие за род, а по-скоро това, на което интелектът приписва понятието за род: например това, което се обозначава с името „одушевено същество“.

Следователно ясно е, че същността или природата се отнасят към понятието за вид, тъй като понятието за вид не се причислява към нещата, които са присъщи на тази природа съгласно безусловното ѝ разглеждане, нито пък към акциденциите, придружаващи същността съгласно битието, което тя има извън душата (например „белота“ и „чернота“); а се причислява към акциденциите, придружаващи същността съгласно битието, което тя има в интелекта. И по този начин на същността са присъщи понятията и за род, и за видово отличие.

Четвърта глава

Сега остава да видим по кой начин съществува същността в независимите от материята субстанции, сиреч в душата, интелигенцията²² и първата причина. Защото макар всички да приемат простотата на първата причина, все пак някои се опитват да въведат съставеността от форма и материя в интелигенциите и душата: автор на това схващане изглежда е Авицеброн, същият, който написа книгата „Изворът на живота”.²³ Ала това влиза в противоречие с общото мнение на философите, понеже според тях тези субстанции са отделени от материята и, както е доказано, са без каквато и да е материя. Най-значимото доказателство за това се извежда от способността за умозрение, която се съдържа в тях. Защото виждаме, че формите са действително умопостижими единствено поради това, че са отделени от материята и съставките ѝ, и че те не могат да бъдат действително умопостигнати по друг начин, освен чрез силата на умозрящата субстанция, доколкото се възприемат в нея и се възпроизвеждат от нея. Ето защо всяка умозряща субстанция трябва да е очистена от материята така, че нито да има материята като своя част, нито да бъде като отпечатана в материята форма, какъвто е случаят с материалните форми.

Впрочем никой не би могъл да каже, че на умопостигаемостта пречи не всяка, а само телесната материя. Защото ако това правеше единствено телесната материя, то, доколкото телесна се нарича тъкмо онази материя, която зависи от телесната форма, материята би трябвало да има това свойство (сиреч да пречи на умопостигаемостта) от телесната форма; а това е невъзможно, защото и самата телесна форма, подобно на останалите форми, е действително умопостигаема, тъй като не зависи от материята. Ето защо в душата или в интелигенцията по никой начин не е налице съчетание на материя и форма, защото тогава същността в тях би трябвало да се мисли така, както и в телесните субстанции. Но там има съчетание на форма и битие; затова в коментара към деветата теза от книгата „За причините”²⁴ е казано, че интелигенцията е нещо, имащо форма и битие, като в дадения случай формата се мисли като самата каквина или проста природа.

Как става това може да се види съвсем ясно. Наистина, при нещата, отнасящи се помежду си така, че едното да е причина за битието на другото, онова което има

²² Под „интелигенция” в случая се разбира чиста духовна същност.

²³ Соломон ибн Габирол (Авицеброн) – андалуски поет, моралист и философ от еврейски произход, живял между 1122 и 1171 година. С тезата му Тома полемизирал по-подробно в „За обособените субстанции”.

²⁴ Liber de causis, 9, comm.

статута на причина, може да има битие без другото, но не и обратното. А отношението между материята и формата се оказва такова, че формата дава битие на материята, и затова е невъзможно да има материя без някаква форма; обратно, не е невъзможно да има някаква форма без материя, защото формата като такава не зависи от материята. Ако се установят някакви форми, които не могат да съществуват извън материята, това става, понеже те отстоят твърде далеч от първоначалото, което е първа и чиста действителност (*actus primus et purus*). Ето защо онези форми, които са най-близки до първоначалото, са сами по себе си съществуващи форми без материя, защото, както беше казано, съгласно собствения си род като цяло формата не се нуждае от материята: такива форми са интелигенциите, и затова същността или каквината на тези субстанции е по необходимост тяхна форма.

Та същността на съставната и тази на простата субстанция се различават по това, че същността на съставната субстанция не е само форма, ами обхваща формата и материята, а пък същността на простата субстанция е само форма. Оттук произлизат две други отлики. Едната е, че същността на съставната субстанция може да се обозначи като цяло или като част, което, както беше казано, става при обозначаването на материята. Поради това именно същността на съставната вещь не се предицира по произволен начин за самата вещь: защото не е възможно да се каже, че човекът е своята каквина. А същността на простата вещь, която е нейната форма, не може да се обозначи по друг начин, освен като цяло, понеже в нея освен форма няма нищо друго, приемащо тази форма: тъкмо поради това, както и да се разбира същността на простата субстанция, тя ще се предицира за тази субстанция. Затова Авицена²⁵ твърди, че „каквината на простото е самото просто“, понеже в него няма нищо друго, което да я приема. Втората отлика е, че същностите на съставните вещи, бидейки приети в означената материя, се умножават съобразно разделението на самата материя, поради което се получава, че някои неща са тъждествени по вид, ала различни по число. А тъй като същността на простото не се приема в материята, там не може да има такова умножаване; и затова по необходимост в тези субстанции не се откриват много индивиди от един и същ вид, ами колкото са там индивидите, толкова са и видовете, както буквално се изразява Авицена.²⁶

И тъй, макар че такива субстанции са само форми без материя, тяхната простота не е абсолютна и те не са чиста действителност, ами в тях е примесена и възможност; и това

²⁵ Met., V 5.

²⁶ Ibidem, V 2; IX 4.

е очевидно. Наистина, всичко, което не е включено в понятието за същност или каквина, идва отвън и образува съчетание със същността; защото никоя същност не може да се мисли без своите части, а всяка същност или каквина може да се мисли без да се мисли нещо за нейното битие: например аз мога да мисля човека или феникса и въпреки това да не знам, дали те съществуват в природата. Ясно е, следователно, че битието е нещо различно от същността или каквината. Има прочее едно нещо, чиято каквина е самото му битие, и това нещо може да бъде само едно и първо: защото едно нещо се умножава или като му се прибави някакво видово отличие (както се умножава например природата на рода във видовете), или като формата бъде приета в различни материи (както се умножава например природата на вида в индивидите), или пък поне едно се схваща като абсолютно, а друго — като приемано в нещо (както например ако имаше някаква обособена топлина, тя би била различна от необособената тъкмо поради своята обособеност). Ако обаче приемем, че някаква вещь е само битие, и че самото битие е нещо съществуващо, то такава битие не би допуснало като добавка никакво видово отличие, понеже тогава то вече не би било само битие, ами битие и освен това някаква форма: а още по-малко би допуснало като добавка материята, понеже тогава вече не би било истинско съществуващо, а само материално битие. Оказва се, следователно, че такава вещь, която е своето битие, може да бъде само една; откъдето по необходимост във всяка друга вещь, освен тази, едно е нейното битие, а друго — нейната каквина, природа или форма: затова интелигенциите освен форма непременно имат и битие, поради което пък бе казано, че интелигенцията е форма и битие.

Но всичко, което е присъщо на дадена вещь, или е причинено от началата на нейната природа (например способността на човека да се смее), или прихожда от някакво външно начало (например светлината във въздуха, която се дължи на слънчевото излъчване). Не е възможно обаче самото битие да бъде причинено от формата или каквината (има предвид, като от действена причина), понеже тогава дадена вещь би била причина на самата себе си и сама на себе си би придала съществуване: което е невъзможно. Следователно всяка такава вещь, чието битие е различно от природата ѝ, непременно има битието си от нещо друго. И тъй като всичко, което дължи съществуването си на друго, се възвежда като към първа причина към онова, което е само по себе си, то по необходимост съществува някаква вещь, която е само битие и поради това е причина за битието на всички неща; в противен случай причините биха отивали в безкрайност, понеже, както бе казано, всяка вещь, бидейки не само битие, ще има причина за своето битие. Ясно е, следователно, че интелигенцията е форма и битие,

и че тя има битието си от първото съществуващо, което е само битие; а това е първата причина, която е Бог.

От своя страна всяка вещ, която приема нещо от друга, е във възможност (*potentia*) спрямо последната, а приетото в нея е нейната действителност (*actus*); следователно каквината или формата, каквато е интелигенцията, трябва да е във възможност спрямо битието, което приема от Бога, а това битие е прието като действителност. Така в интелигенциите откриваме възможност и действителност, но не и форма и материя, освен номинално. Затова и способността на вещите да търпят въздействие, да приемат в себе си нещо, да бъдат носители на свойства и т.н., която се наблюдава като присъща в тях поради материята им, е присъща номинално както на умопостигаемите, така и на телесните субстанции, както отбелязва Коментаторът в трета книга на „За душата”.²⁷ И тъй като, както беше казано, каквината на интелигенцията е самата интелигенция, то каквината или същността ѝ е тъкмо това, което тя е, а приетото ѝ от Бога битие е онова, благодарение на което тя съществува в действителността; затова някои твърдят, че подобни субстанции са съставени от онова, „чрез което” (*ex quo*), и онова „което” (*quod*) вещта е, или пък, както твърди Боеций²⁸, от онова, което вещта е, и от нейното битие.

И тъй като в интелигенциите признаваме наличието на възможност и действителност, няма да бъде трудно да открием, че интелигенциите са много, което би било невъзможно, ако в тях не беше налице никаква възможност. Ето защо в трета книга на „За душата”²⁹ Коментаторът твърди, че ако природата на възможния интелект би била непозната, не бихме могли да открием никаква множественост в обособените от материята субстанции. Следователно между тези субстанции има разлика по степен на възможност и действителност, защото в по-висшата, сиреч по-близката до първоначалото, интелигенция има повече действителност и по-малко възможност; а така стоят нещата и в останалите случаи.

Това е валидно и за човешката душа, която заема последната степен сред умозрящите субстанции. Защото нейният възможен интелект се отнася към умопостигаемите форми така, както първата материя, заемаща последната степен в сетивното битие, към сетивните форми, както отбелязва Коментаторът на същото място в трета книга на „За душата”; затова и Философът³⁰ сравнява душата с дъска, върху която няма написано нищо. И понеже сред останалите умозрящи субстанции тъкмо

²⁷ Averroes, In De anima, III comm.14.

²⁸ De hebdomadibus.

²⁹ Averroes, In De anima, III comm.5.

³⁰ Aristoteles, De anima, III 4, 429b31-430a2.

душата е в най-висока степен във възможност, тя стои толкова близо до материалните предмети, щото увлича и причастява материалната вещ към собственото си битие: така че от душата и тялото възниква едно съставно битие, макар че, като присъщо на душата, това битие не зависи от тялото. А след тази форма, каквато е душата, се откриват други форми, които са още повече във възможност и които са още по-близкостоящи до материята — дотолкова, че битието им не е без материя; в тези форми откриваме ред и степени, достигащи до първите форми на елементите, които стоят най-близо до материята и на които не е присъща никаква дейност, освен предизвиканата от активните, пасивните и другите качества, благодарение на които материята е предразположена да приема формата.

Пета глава

След всичко това става ясно, какво представлява същността в различните неща. Оказва се, че има три начина за съществуване на същността в субстанциите. Наистина, има някой, а именно Бог, чиято същност е собственото му битие: затова се намират философи, твърдящи, че Бог няма каквина или същност, тъй като същността му не е нещо различно от неговото битие. А от това следва, че Бог не може да бъде подведен под някой род, понеже всичко, което се подвежда под род, трябва да има освен битието си още и каквина, тъй като каквината или природата на рода или вида не се различава съобразно понятието за природа в нещата, чийто род или вид тя е, а битието е различно в различните неща.

Ала когато казваме, че Бог е само битие, не бива да изпадаме в заблудението на онези, според които Бог е онова универсално битие, благодарение на което всяка вещ съществува в собствената си форма. Защото битието, което е Бог, е такова, че към него не може да бъде добавено нищо, доколкото именно поради чистотата си то е битие различно от всяко друго битие; затова и в коментара към деветата теза на книгата „За причините“³¹ е казано, че индивидуацията на първата причина, сиреч на чистото битие, се осъществява чрез чистата ѝ благост. Впрочем чистото битие не включва в понятието си никаква добавка, ала и отрицанието на такава добавка: защото ако беше така, не бихме могли да мислим никакво битие, към което да е възможно да се прибави някакво свръхбитие.

³¹ Liber de causis, 9, comm.

И още, макар да е само битие, Бог не бива да бъде лишен от останалите съвършенства и достойнства. Нещо повече, той притежава всяческите съвършенства, съдържащи се във всички родове, поради което именно е наречен просто „съвършеният“, както споменават Философът и Коментаторът в пета книга на „Метафизика“³²; ала той притежава тези съвършенства в превъзходна степен, доколкото в него те са едно, а в останалите неща са различни. Това се дължи на обстоятелството, че всички тези съвършенства са му присъщи съобразно простотата на битието му: и както предизвикалият чрез едно качество действията на всички качества в това едно качество има всички качества, тъй и Бог има всички съвършенства в самото си битие.

По друг начин съществува същността в сътворените умозрящи субстанции, в които битието се отличава от същността им, макар последната да е обособена от материята. Затова битието им не е абсолютно, ами прието, а значи — крайно и ограничено от вместимостта на приемащата го материя; докато природата или каквината им е абсолютна, а не приета в някоя материя. И затова в книгата „За причините“³³ се казва, че интелигенциите отдолу са безгранични, а са ограничени отгоре; защото са ограничени от битието, което приемат отгоре, но не са ограничени отдолу, понеже формите им не са определени от вместимостта на приемащата ги материя. Затова в такива субстанции, както беше отбелязано, не откриваме множество индивиди, подведени под един вид, с изключение на човешката душа, която е такава поради съединеността си с тялото. И макар при възникването си индивидуацията на душата да зависи случайно от тялото (понеже индивидуално битие душата придобива едва в тялото, чиято действителност е), това не означава, че с отпадането на тялото непременно ще се прекрати и индивидуалното съществуване на душата, понеже тя има безусловно битие, от което придобива индивидуалното си битие, бидейки сътворена като форма на тъкмо това тяло; а това битие остава винаги индивидуално. Ето защо Авицена³⁴ твърди, че началото на индивидуацията и умножаването на душите зависи от тялото, ала завършекът на тези процеси не зависи от него.

А тъй като в тези субстанции каквината не е тъждествена на битието им, те могат да бъдат отнесени към различни категории, поради което в тях могат да бъдат открити род, вид и видово отличие, макар същинските разлики между тях да остават скрити за нас. Впрочем и в сетивните вещи тези същностни разлики остават непознати: затова те

³² Aristoteles, Met., V 16, 1021b30-32; Averroes, ad loc.

³³ Liber de causis, 4.

³⁴ De anima, V 3-4.

се обозначават чрез произтичащите от същностните акцидентални различия, също както причината се обозначава чрез действието си: например за видово отличие на човека се приема това, че той е двуного същество. Но собствените акциденции на нематериалните субстанции са ни непознати и поради това ние не сме в състояние да обозначим техните видови отличия нито чрез тях самите, нито чрез акциденталните отличия.

Трябва да се знае обаче, че родът и видовото отличие не се извеждат по един и същ начин при тези и при сетивните субстанции, защото родът се извежда от материалния, а видовото отличие — от формалния компонент на вещта; затова в началото на книгата си „За душата“³⁵ Авицена твърди, че в съставените от материя и форма неща формата е „простото видово отличие на онова, което тя конституира“: ала не така, щото самата форма да е видово отличие, а така, щото (както пак той заявява в „Метафизика“³⁶) тя да бъде принципът на видовото отличие. И това видово отличие се нарича просто, понеже се извежда от онова, което е част от каквината на вещта, сиреч от формата. А тъй като нематериалните субстанции са прости каквини, в тях видовото отличие не може да се изведе от част от каквината, а само от цялата каквина; затова в началото на „За душата“³⁷ Авицена казва, че „просто видово отличие имат единствено видовете, чиято същност е съставена от материя и форма“.

По същия начин в нематериалните субстанции и родът се извежда от цялата същност, ала по различен начин. Защото една обособена субстанция съвпада с друга такава по нематериалността си, а се отличава от нея по степента на своето съвършенство, съответно на отдалечеността си от възможността и издигнатостта си към чистата действителност. Затова в тях родът се извежда от онова, което ги придружава именно като нематериални: например от умопостигаемостта им или от нещо подобно; а видовото отличие в тях се извежда от онова, което съпътствува степента им на съвършенство, която обаче е неизвестна нам. Тези видови отличия не трябва непременно да са акцидентални, понеже последните са повече или по-малко съвършени, а не това определя различието по вид. Наистина, степента на съвършенство при приемането на една и съща форма не обуславя различието по вид, също както е при по-бялото и по-малко бялото, които са еднакво причастни на идеята за белотата; а различната степен на съвършенство в самите форми или природи, на които вещите са причастни, обуславя различието по вид: така според Философа в седма книга на „За

³⁵ Ibidem, I 1.

³⁶ Met., V 6.

³⁷ De anima, I 1..

живите същества"³⁸ природата преминава постепенно от растенията към животните през твари, които се намират между растенията и животните. От друга страна не е необходимо различаването на умозрящите субстанции да става винаги чрез две истинни видови отлики, защото пак според Философа в единадесета книга на „За живите същества“³⁹ това не е възможно при всички неща.

По трети начин съществува същността в съставените от материя и форма субстанции, в които прието и ограничено е битието им (защото го имат от друго), и — от друга страна — приета в означената материя е и тяхната природа или каквина. Затова те са ограничени и отгоре, и отдолу; и в тях е възможна множествеността на индивидите в един вид, защото делима е самата означена материя. А как при тях същността се отнася към логическите понятия — това беше казано по-горе.

Шеста глава

Сега остава да видим какво представлява същността в акциденциите: защото вече бе казано каква е тя във всички субстанции. И тъй като, както беше казано, същността е това, което се обозначава чрез дефиниция, акциденциите трябва да имат същността си по същия начин, по който имат дефиницията си. А дефиницията им е непълна, понеже те не могат да бъдат дефинирани, ако в дефиницията им не е включен някакъв носител; и това се дължи на обстоятелството, че акциденциите не притежават независимо от носителя битие, ами както от съчетаването на форма и материя се получава субстанциалното битие, така и чрез прибавянето на акциденцията към носителя се получава акциденталното битие. Ето защо пълна същност не притежават нито субстанциалната форма, нито материята, защото в дефиницията за субстанциална форма трябва да се включи и онова, чиято форма тя е, така че дефиницията на субстанциалната форма (както впрочем и тази на акциденталната) се образува посредством прибавянето на нещо, стоящо извън нейния род; затова и натурфилософът, който разглежда душата само доколкото тя е форма на физическото тяло, включва и тялото в дефиницията на душата.

И все пак между субстанциалните и акциденталните форми има голяма разлика. Защото както субстанциалната форма няма безусловно битие като такава (сиреч

³⁸ Cf. Aristoteles, Hist. anim., VIII 1, 588b4-6.

³⁹ Idem, De part. anim., I 2, 642b5-7.

независимо от онова, към което тя се присъединява), така такова битие не притежава и онова, към което формата се присъединява, сиреч материята: затова тъкмо чрез съединяването на двете възниква онова битие, в което вещта съществува сама по себе си, и от тях възниква само по себе си единното: а с това чрез съединяването на двете възниква и някаква същност. Затова и формата е част от пълноценната същност, макар че, разгледана сама по себе си, не притежава статута на завършена същност. А онова, към което се прибавя акциденция, е завършено в себе си и установено в собственото си битие съществуващо, понеже по природа битието наистина предхожда акциденцията, която се прибавя допълнително. И затова прибавящата се допълнително акциденция, като се съединява с онова, на което става присъща, не причинява битието, в което вещта се установява и благодарение на което съществува сама по себе си, ами причинява някакво вторично битие, без което съществуващата вещ може да се мисли като битие така, както първичното може да се мисли без вторичното. Ето защо от акциденцията и носителя възниква не само по себе си единно, а само акцидентално единно. Затова и от съединяването им не възниква някаква същност (както става при свързването на формата с материя), понеже акциденцията нито има статута на завършена същност, нито е част от завършената същност, ами както сама е съществуваща само в определено отношение, така и същност притежава само в определен смисъл.

Но тъй като онова, което се смята за в максимална степен и най-истинно присъщо на даден род, е причина за нещата, които следват в същия род; както например огънят, който е пределно топъл, е причина за топлината в топлите неща, както се посочва във втора книга на „Метафизика“⁴⁰: то и субстанцията, която е първо в рода на съществуващото, сиреч в максимална степен и най-истинно притежаващото същност, трябва да бъде причина за акциденциите, които са причастни на съществуващото едва вторично и в точно определено съотношение. А това става по различен начин. Защото щом части на субстанцията са материята и формата, едни акциденции ще съпътствуват преди всичко формата, а други — материята. Може обаче да се открие такава форма, чието битие не зависи от материята (такава е например умозрящата душа), докато материята има битието си единствено чрез формата. Затова сред съпътстващите формата акциденции е налице нещо, което няма общение с формата (например умозрението, което според Философа в трета книга на „За душата“⁴¹ не се осъществява

⁴⁰ Idem, Met., II 1, 993b25.

⁴¹ Idem, De anima, III 4, 429a24-b5.

чрез телесен орган); а други от съпътстващите формата акциденции имат общение с материята (например сетивното възприятие). Някоя акциденция обаче не съпътства материята, без да е приобщена към формата.

При все това сред акциденциите, съпътстващи материята, се наблюдава някаква разлика. Наистина, някои акциденции съпътствуват материята съобразно нейното отношение спрямо формата на вида: така например при живите същества различието между „мъжко“ и „женско“ се свежда до материята (както е отбелязано в десета книга на „Метафизика“⁴²), а ако се отстрани формата на живото същество, въпросните акциденции ще се съхранят само номинално. Други акциденции пък съпътствуват материята съобразно нейното отношение спрямо формата на рода: в този случай, ако отстраним видовата форма, акциденциите все пак ще се съхранят: например черната кожа на етиопеца, която се дължи на сместа между елементите, а не на структурата на душата му, ще се съхрани такава и след смъртта му.

И тъй като всяка една вещ се индивидуира чрез материята, а се определя по род и вид чрез формата си, съпътстващите материята акциденции са акциденции на индивида и тъкмо по тях се различават помежду си индивидите от един вид; а съпътстващите формата акциденции са същностни свойства на рода или вида, поради което те могат да бъдат открити във всички причастни на природата на рода или вида неща: например в човека способността да се смее съпътства формата, понеже смехът възниква от някакво възприятие на човешката душа.

Трябва да се знае още, че акциденциите се причиняват от сами по себе си съвършено действителни същностни начала (например топлината — от огъня, който е винаги топъл), но че понякога те са само способни да станат действителни, а ги осъществява някаква външна причина (например прозрачността на въздуха се осъществява чрез външно нему светещо тяло); в последния случай способността е неотделима акциденция, а самото осъществяване, което се дължи на външно спрямо същността на вещта начало или не влиза в нейното устройство, е отделимо; както е при движението и подобните нему.

Трябва да се знае също, че при акциденциите родът, видовото отличие и видът се извеждат по начин, различен от този при субстанциите. Наистина, понеже в субстанциите субстанциалната форма и материята образуват някакво единство, като от тяхното съединяване възниква една природа, отнасяща се собствено към категорията „субстанция“, то конкретните названия на субстанцията, обозначаващи съставното, са

⁴² Idem, Met., X 9, 1058b21-24.

включени в рода „субстанция“ като видове и родове; каквито са например названията „човек“ или „одушевено същество“. А формата и материята се включват в категорията „субстанция“ не по този начин, ами чрез редукция; също както за началата се казва, че са от даден род. А акциденцията и носителят не образуват някакво единство като такова и от тяхното съчетаване не възниква природата, на която да може да се припише понятието за род или вид. Затова конкретните акцидентални названия не се включват като видове или родове в категорията „субстанция“ по друг начин, освен чрез редукция: така например „бялото“ и „музикалното“ се включват в тази категория само доколкото имат абстрактното значение на „белота“ и „музикалност“. И тъй като акциденциите не са съставени от материя и форма, в тях, за разлика от съставните субстанции, родът не може да се изведе от материята, а видовото отличие — от формата; ами е нужно родът най-напред да бъде изведен от самия модус на битието, доколкото съществуващото се изказва по различен начин за десетте рода категории в зависимост от това, дали дадена категория е по-изначална или не: така например говорим за количество, доколкото то е мярата на субстанцията, за качество — доколкото то е разположеността (*dispositio*) на субстанцията, и така за останалите, според Философа в девета книга на „Метафизика“.⁴³

Що се отнася до видовите отличия, те се извеждат от различията между причиняващите субстанцииите начала. И тъй като реалните свойства се причиняват от същностните начала на носителя, то при абстрактното им дефиниране носителят се поставя на мястото на видовото отличие в дефиницията, доколкото същностните свойства собствено принадлежат на рода: така например се казва, че чипоносето е изкривеност на носа. А би било обратното, ако тези понятия се дефинираха в съответствие с конкретния им смисъл: тогава носителят щеше да се положи в дефиницията като род, тъй като те щяха да бъдат дефинирани подобно на съставните субстанции, в които понятието за род се извежда от материята: така например се казва, че чипоносият е крив нос. Същото е и когато една акциденция е начало на друга — така както начало на отношението са действието, страданието и количеството, според които и Философът подразделя отношенията в пета книга на „Метафизика“.⁴⁴ Но тъй като собствените начала на акциденциите не винаги са очевидни, понякога определяме акциденталните видови отличия според действията им: например видовите отличия на

⁴³ Ibidem, IX 1, 1045b27-32. – cf. IV 2, 1003b5-7.

⁴⁴ Ibidem, V 15, 1020b26-32.

цвета наричаме „събиращо“ и „разсейващо“, понеже са обусловени от изобилието или оскъдността на светлината, пораждащи различните видове цвят.

И тъй, стана ясно как стоят нещата със същността в субстанциите и акциденциите, как тя е в съставните и простите субстанции, как универсалните логически понятия се разкриват във всички тях, с изключение на първото, което е пределно просто, на което е неприсъщо никое понятие за род или вид, а значи — и никоя дефиниция (поради простотата му), и в което е край и завършекът на това изложение. Амин.

Превод от латински: **Цочо Бояджиев**