

Росен Русев

## ДВИЖЕНИЕ И ЕНЕРГИЯ В ДЕБАТА ЗА ВЕЧНОСТТА НА СВЕТА МЕЖДУ ЙОАН ФИЛОПОН И ПРОКЪЛ

Защото у Бога няма никакво изменение  
или сянка от промяна, както  
се казва някъде (Яков 1:17)  
у Священото Писание<sup>1</sup>.

**Abstract:** *Rossen Roussev, Movement and Energy in the Debate between John Philoponus and Proclus on the Eternity of the World.*

The main topic of this text is the late-antique debate between the Christian philosopher John Philoponus and the pagan philosopher Proclus concerning the eternity of the world. Central to our examination is the meaning of the notion of κίνησις (movement or motion) in their metaphysical systems, particularly as it relates to the Aristotelian distinction between κίνησις and ἐνέργεια (activity or actuality). Proclus attempts to prove that if there were a time when the world did not exist, the Creator must have undergone some kind of alteration when He proceeded to create the world. Conversely, Philoponus argues that the actualization of God's capacity to create the world is not an instance of alteration or movement but, according to Aristotle (*De anima* II.5), a perfect activity (ἐνέργεια τελεία). In his argumentation, Philoponus rehabilitates Aristotelian ontology, preferring it over the Platonic henotheology favored by Proclus.

**Keywords:** *John Philoponus, Christianity and Neoplatonism, Late Antiquity, Patristics, Church History*

Убедеността, че светът има начало на своето битие, че не е съвечен на Твореца и че съществува фундаментално различие между Творец

---

<sup>1</sup>Johannes Philoponos, „Über die Ewigkeit der Welt“, *Fontes Christiani*, B. 64, Übersetzung von Clemens Scholten, Brepols Publishers, Turnhout, 2009 490, 19-20: οὐδεμία γὰρ παρὰ τῷ θεῷ παραλλαγὴ τις ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα, ὡς που τὰ ἱερά φησιν λόγια.

и творение, е отличителна черта на християнското богословие. За разлика от елинските философи, християнските богослови изхождат от начало, което е абсолютно трансцендентно спрямо света<sup>1</sup>. Неоплатоническото свръхсъщностно и свръхбитийно Единно представлява върховната пълнота на битието на биващото, поради което Единното от една страна стои над битието, но от друга страна принципно не съдържа в себе си нищо повече от това, което вече се е реализирало в творението<sup>2</sup>. Приемането на абсолютната трансцендентност на Бога спрямо света в християнското богословие води до един много интересен извод: съществуването на света е, както казва протоiereй Георги Флоровски, „чиста и абсолютна случайност“<sup>3</sup>. Така, ако предвечното раждане на Сина от Отца е по природа и съдържа в себе си идеята за някакъв тип природна необходимост, то сътворението на света е изцяло свободен и волеви акт<sup>4</sup>. Никаква външна или вътрешна необходимост не е провокирала творческото дело на Бога, поради което Бог е можел и изобщо да не сътвори света, като това по някакъв начин не би умалило Неговото безпределно съвършенство. Ето така виждаме, че Бог не е обезателно Бог-Създател, т.е., че не е Творец по природа, т.е. по природна необходимост, а по воля. Творческото дело на Бога не е необходимо дори и за да възпълни съвършенството на божествената любов<sup>5</sup>.

Това концептуално разминаване между християнското богословие и езическия неоплатонизъм е давало повод за критика и от двете страни. Представеният текст се занимава именно с такъв конкретен случай на (задочен) спор между езичника Прокъл и Християнина Филопон. Инициатор на спора е Прокъл, който през V в. написва съчинение, съставено от 18 аргумента, защитаващи вечността на света. Век по-късно Йоан Филопон написва опровержение на тези аргументи един по един. Предмет на нашето изследване е четвъртият аргумент, където се обговаря представената в началото на настоящото изложение фундаментална разлика между елинските и християнски-

<sup>1</sup> И. Христов, „Йерархията на битието в Шестоднев от Йоан Екзарх“, АСФК 1 (1994), 26.

<sup>2</sup> Пак там, 28.

<sup>3</sup> Г. Флоровски „Идеята за (Съ)творението в Християнската философия“. – В: *Събрани съчинения*, т. VI, „Философия и Богословие“, 66.

<sup>4</sup> Пак там, 67.

<sup>5</sup> Пак там, 69.

те философи. Въпросът за дистинкцията между движение и енергия заема централно място в четвъртия аргумент, защото именно чрез това разграничение се прокарва разделителната линия между езическата неоплатоническа концепция за прошествието и християнската концепция за сътворение по избор и свободна воля. Така, ако прошестването на света от Демиургическия Ум има природен характер и съответно се извършва по необходимост, то светът трябва задължително да е съвечен на Твореца, за да не би, ако не е съвечен, да се окаже, че Творецът е претърпял някое движение или изменение. За да разберем това твърдение трябва да имаме предвид, че понеже прошествието е *по природа*, то всяко отлагане на творческото прошествие задължително имплицира, от своя страна, и *природно изменение*, изразяващо се в придобиване на ново качество и формиране на нов ейдос. Разбира се, според Прокъл и въобще неоплатониците, никое природно изменение не е мислимо за ноетичните същности и по тази причина единственият логичен извод за тях е да приемат безрезервно вечността на света. Йоан Филопон обаче предлага друг изход от ситуацията, позовавайки се на обективно съществуващото и видимо за всеки обновление на сетивното творение. Битието на света, взето в своята цялост, е вечно и това неоплатоническо твърдение се съгласува добре с общоприетата сред неоплатониците изменяемост на ноетичните същности, сред които се нарежда и Демиургът. Битието на партикуларните неща обаче не е вечно, но се характеризира с редуващи се процеси на възникване и загиване, най-характерният пример за което е смяната на поколенията при живите организми. В този контекст Филопон задава следния въпрос: Ако съществува директна и непосредствена връзка между *вечната неизменяемост* на творческата причина и *вечното битие* на причиненото творение, то защо тази непосредствена връзка важи само за *цялостно* разглежданото битие на света, а не и за битието на партикуларните неща. Разбира се, и Прокъл, и неоплатониците като цяло разполагат с концептуални схеми, даващи обяснение за кратковременното битие на сетивните същности. Така например Плотин посочва ипостаста на Душата като отговорна за съществуването на материалния свят. Тази ипостас обаче се характеризира с деятелност, притежаваща времеви характер, поради което редуването във времето на партикуларни неща, имащи битието си от нея, е съвсем естествено. При Прокъл

обаче отговорен за битието на света и на партикуларно, и на универсално ниво е Демиургът, който, като казахме, е ноетична същност и се характеризира с атемпоралност. Допълнителен проблем създава позицията на Прокъл, според която Единното е не само целева причина на света, както е при Плотин, но и действаща причина, поради което, при Прокъл, Единното в качеството си на най-висша причина *съдейства* на продуктивната деятелност и на по-нисшите причини. Именно от гледна точка на тази специфична за Прокъл метафизическа схема кратковременният характер на партикуларните неща изисква някакво обяснение, което обаче според Филопон Прокъл не е в състояние да даде. Довел до невъзможност за отговор своя опонент, Филопон предлага принципно нов от гледна точка на неоплатониците подход към разглеждания проблем – Бог твори по свободна воля, а не по природа. В този контекст именно Филопон разграничава два вида преход от възможност към действителност, които условно ще наречем „първи“ и „втори“. Първият преход представлява актуализация на простата пригоденост (*ἐπιτηδεϊότης*) на материалния субстрат да бъде оформен от някакъв нов ейдос. Отлагането на актуализацията на творческото прошествие на Демиурга Прокъл може да си обясни само с първоначалното отсъствие на творческа способност у него, а това е така именно поради природния характер на творческото прошествие. В този ред на мисли според Прокъл излиза, че ако приемем, че творческото прошествие не е вечно, то Демиургът трябва да е претърпял такъв *първи* преход от възможност към действителност, при който преход да се е формирала отсъстващата преди това творческа способност на Демиурга. Подобна представа обаче е абсурдна, както за неоплатониците, така и за християните, доколкото имплицира движение, изменение и несъвършенство. Отговорът на въпроса, по какъв начин можем да мислим за възможността Бог да не твори света от вечност, е да приемем, че творческата активност на Бога е свободна, а не по природа, което ще ни позволи да обговорим разглеждания проблем през концепцията за *втория* тип преход от възможност към действителност, както постъпва Филопон. Ако първият тип преход представлява актуализация на простата пригоденост (*ἐπιτηδεϊότης*), то *вторият* тип представлява актуализация на вече налична (по природа или пък формирана в резултат от първия тип преход от възможност към действителност) сила и способност

(ἐξίς). В този ключов момент се явява Аристотел, който в разглеждания от нас четвърти аргумент е основен авторитет. Сам Филопон изрично подчертава, че предлаганото разграничаване на първи и втори преход от възможност към действителност е учение именно на Аристотел (*De anima* II 5) и Аристотел е този, който определя, че при втория преход от възможност към действителност не протича никакво изменение или движение. При Аристотел обаче този тип актуализация има като цяло също задължителен и неотложен характер – например огънят започва да свети и топли в същия момент, в който е запален. Това важи и за метафизическите същности, като единственото изключение е свързано със спецификите на човешката психология – за човека е възможно да притежава напълно развити способности, без обаче те да са актуално използвани. *Оригиналният принос на Филопон* е именно тук – като приравнява *аналогично* Божията свобода да сътвори света или не със свободата на човека да упражнява по свободно желание своите сили и способности, той пренася една Аристотелова теория, която е органична част на психологията в областта на метафизиката.

Именно в този контекст се открива най-съществената разлика между християнската позиция, защитавана от Филопон, и езическата позиция, защитавана от Прокъл. Ако за Филопон Бог твори по воля, то за Прокъл Единното прощества по своята природа и по тази причина лишеноста на Единното от света е немислимо, така както не можем да мислим за огън, лишен от светлина и топлина, както гласи и стандартният неоплатонически пример.

Така съгласно тази обща метафизическа рамка на прошествие-то при Прокъл актуализацията на творческата способност на Демургическия Ум притежава необходим и природен характер и затова тази нова деятелност би имплицирала и „същностно-природно“ изменение, изразяващо се в придобиването на *ново качество* или ейдос. Ако обговорим последното твърдение през концептуалното разграничаване на два вида възможност и действителност, което откриваме при Филопон, трябва да класифицираме актуализацията на творческата способност на Демургическия Ум като преход от *първа* възможност към *първа* действителност, защото именно този първи преход се характеризира с придобиването на *ново качество*. От гледна точка на Прокъл това е необходимо, защото в противоположния

случай, т.е. ако класифицираме актуализацията на творческата способност на Демииургическия ум като преход от *втора* възможност към *втора* действителност, както впрочем настоява Филопон, няма как да обясним отлагането на творческото прошествие, по причина на неговия природно предпоставен и затова необходим характер. Ако обаче определим творческото прошествие на Демииургическия ум като преход от първи тип, това би означавало, както вече казахме, формирането на *ново качество*, което влиза в противоречие с концепцията за абсолютната неизменност (разбира се, само по отношение на физическото и „психическото“ изменение) на ноетичните причини, сред които се нарежда и въпросният Демииургически ум. По всичко личи, че Прокъл изгражда своята аргументация срещу християните изцяло върху основанията на езическия неоплатонизъм, без да си дава изобщо сметка за фундаменталното различие на християнското богословие по отношение на концепцията за сътворяването на света като дело на волята, а не на природата.

### *Общ преглед на четвъртия аргумент*

Като начало нека да посочим основните елементи на Филопоновата аргументация. Основното твърдение на Филопон срещу Прокъл е, че актуализацията на способност търпи отлагане и не въвежда изменение в притежателя на тази способност и следователно не се въвежда и физическо движение. Така се защитава тезата, според която актуализацията на творческата способност на Бога не нарушава Неговата неизменност и неподвижност. При сътворяването на света движението, съпътстващо прехода от небитие в битие, се отнася само за сътворяването, а не за Сътворяващия, макар и, както казва Аристотел, ентелехията да е обща (*Физика* III 3). От резюмето, което Филопон дава на Прокловия аргумент, става ясно, че според Прокъл от една страна не е мислим какъвто и да било преход от възможност към действителност по отношение на Демииурга, а от друга страна дори и да беше мислим, то всеки преход от възможност към действителност би се явявал движение и изменение и по-точно, *самото наличие на преход* от едно състояние към друго, би имплицирало движение и изменение. Още от самото начало трябва да отбележим,

че Филопон спазва следната последователност: най-напред се аргументира позиция, според която не всеки преход от възможност към действителност е движение и изменение, и чак след това се показва възможността творческата способност у Бога да пребивава неактуализирана, при което се показва как тази неосъщественост на Божиата творческа сила не въвежда несъвършенство у Него. От само себе си се разбира, че съдържанието на Филопоновата апология може да се раздели на две части. От една страна, Филопон се позовава на античната философска традиция и по-конкретно, специално в четвъртия аргумент, като основен авторитет функционира Аристотел. Чрез неколкократно позовавания на „Физика“ и „За душата“, понятията движение и изменение се ограничават до физическата реалност, като по този начин се отваря място за друг тип актуализация на съществуващото във възможност, която да не имплицира движение и изменение. Втората страна на аргументацията на Филопон е особено интересна, понеже тя, съвсем разбираемо, няма директен аналог в езическата философия. Изхождайки от обективното и неоспоримо съществуване на процесите на *възникване и загиване*, характеризирайки сетивния свят, и поставяйки акцент върху промислителната грижа и отговорност на първата причина за съществуващото, не само за света като цяло, но дори и за най-нищожните и незначителни партикуларни неща, Филопон показва, че сами неоплатониците езичници не са в състояние да отговорят на високите претенции, които предявяват към християните. Наистина съгласно един от най-фундаменталните принципи на Платонизма въобще Промисълът обхваща и отделните неща, като се грижи всяко от тях да дойде в битие, когато е най-подходящо. От тази гледна точка Единното, или Благото, е творческа причина и за бъдещите неща, но понеже те са именно бъдещи, Единното е творческа причина само във възможност. Никой обаче от неоплатониците няма да каже, че Единното е несъвършено и е постоянно в движение и изменение. Ето така Филопон показва, че както Бог е Творец на *бъдещите неща*, също във възможност, така преди да сътвори света е бил само във възможност Творец на *бъдещия свят* (нали няма никаква разлика дали става въпрос за част, или за цялото), без това да въвежда несъвършенство у Бога. За да прецизира тази част от своята аргументация, Филопон се заема да опори още един от основните принципи на античната философия

въобще, а именно представата, че всяка потенциалност имплицира несъвършенство. В този контекст Филопон защитава тезата, че всяка същност постига своето съвършенство сама по себе си, без отношение към външните неща. Нейното съвършенство идва от конститутивните ѝ природни сили. Енергиите, прошестващи от тях не внасят усъвършенстване в същността, поради което и без тях, тя си е напълно съвършена. В края на своята аргументация, за да не би някой да си помисли, че според християните на Бога „му е хрумнало изведнъж“ да сътвори света, Филопон обяснява, че Бог от вечност промисля за света и притежава пълно знание за него и именно с оглед на вечните творчески логоси в Божия Ум, Бог е от вечност съвършен Творец (във възможност) на света, макар и самият свят да не е съществувал все още. В този контекст Филопон се противопоставя на неоплатоническата представа за прошествието на света от Единното, разбран като неволева изява на самата „природа“ на Единното. Всъщност както вече споменахме, тъкмо тук се корени вярата на неоплатониците във вечността на света – Благото прошества по самото си битие и сътворението на света е „естествен продукт“ от съществуването на Единното, затова светът няма как да не е вечен. Срещу това Филопон излага вярата на християните, че Бог сътворява света по воля, а не по природа. Ако светът, както казват неоплатониците, прошестваше от Единното по самото му битие, това ще означава, че той е „част“ от божията същност, така както светлината и топлината са неотделими от огъня, което е богохулство.

### *Основна теза*

И Прокъл, и Филопон признават възможността за обособяване както на два *вида* възможност и действителност, така и на два *вида преход* от възможност към действителност. Тоест и двамата признават съществуването както на *способности* (втора възможност), пребиваващи в покой, така и на *деятелиности* (втора действителност), резултиращи от актуализацията на тези способности. Разликата се състои в *обхвата на приложимост* на тази дистинкция, което е в пряка връзка с възможността за *отлагане* на актуализацията на втората действителност. Така според Прокъл възможност за *отла-*



гане на актуализацията на втория тип възможност съществува само и единствено в сферата на Душата, разбрана в широкия смисъл на тази неоплатоническа ипостас. „Над“ и „под“ тази ипостас всяко осъществяване на втората възможност се извършва автоматично и без възможност за отлагане, което само по себе си означава, че дистинкцията между неактуализирана и актуализирана способност (т.е. между първа и втора действителност) губи своето *онтологическо* и *експланаторно* значение и смисъл. Изразено с езика на късния неоплатонизъм това означава, че актуализацията на потенциата се извършва *по самото битие* на причината, а не след избор и решение. В допълнение трябва да кажем, че в сферите, разположени „над“ ипостаста на Душата, актуализацията на втората възможност е не само „неотложна“, но и *вечна* и именно на това се крепи убеждението на неоплатониците във вечността на света, разглеждан именно като резултат от едно вечно осъществяване на творческата способност на вечната причина. Филопон от своя страна приема възможността за *отлагане* на актуализацията на втората потенция не само относно хората и всички одушевени същества, но и по отношение на Бога. В тази връзка Филопон отрича, че този тип актуализация се извършва по самото битие на причината, а само след определено и конкретно *изволяване* от нейна страна. Казано накратко, ако Единното твори по самото си битие, то Бог твори по своята блага воля.

Освен аргументирането на възможността за отлагане на актуализацията на втората действителност при всички разумни същества, включително при самия Бог, Филопон се заема да покаже в допълнение и това, че не всяка актуализация на съществуващото във възможност имплицира изменение, движение и време. Като част от доказателствения материал Филопон включва няколко текста на Аристотел, при което особено внимание трябва да се обърне на *De Anima* II 5, където се обяснява, че актуализацията на сетивните и интелектуалните способности на човека не представлява изменение или движение. Специфичното тук е, че Филопон отнася този пример, свързан със същност с човешката душевност, директно към самия Бог, нещо, което би смутило както Аристотел, така и неоплатониците. Въпреки това „трансцендирането“ на споменатата Аристотелова концепция може и да бъде разглеждано в контекста на големия неоплатонически проект, целящ инкорпорирането на Аристотеловата

философия в Платоновата и пълноценното ѝ прилагане към *метафизическата* сфера. Филопоновата интерпретация на този Аристотелов текст обаче трудно може да се определи като „органична“ част от този неоплатонически проект понеже Филопон си поставя за цел да аргументира християнското богословие.

*Двата прехода от възможност към действителност.  
Аристотел и Филопон*

В своята аргументация срещу Прокъл Филопон привежда в употреба особен тип метафизическо разграничение, представено от него за първи път в предходния, трети аргумент. Става въпрос за разграничението между първа и втора възможност и действителност. Така преходът от нетворене към творене е преход от „*втора възможност*“ към „*втора действителност*“<sup>1</sup>. Този вид преход не се явява промяна или изменение, нито движение (т.е. физическо движение). Втората възможност τὸ δεῦτερον δυνατόν, за която се говори тук, представлява определена придобита или просто изначално налична способност – ἔξις, която също така се определя и като първа действителност – τὸ πρῶτον ἐνεργεῖα. Втората действителност δευτέρα ἐνεργεῖα представлява актуализацията на втората възможност. Ако си послужим с Аристотелевия пример, приведен тук от Филопон, то придобитата в резултат на обучение и практика способност да се строи присъства в строителя винаги, дори когато той не строи или например спи. Тази способност се определя като първа действителност и втора възможност. Осъществяването на тази способност на дело, нейното актуализиране, се определя като втора действителност. Този вид преход не внася изменение или движение *в ума* на строителя. От друга страна, преходът от първа възможност към първа действителност е изменение и движение, но този преход е несъвместим с прехода от нетворене към творене, доколкото при движението и изменението става въпрос по-скоро за претърпяване λήσις отколкото за въздействие. В този контекст Филопон обяснява, че не съществува никаква времева протяжност между момента, в който все още не е започнало творе-

<sup>1</sup> *De aeternitate mundi*, Scholten, 460, 26–29.

нето, и момента, в който вече е започнало<sup>1</sup>. Един и същ момент представляват и края на нетворенето, и началото на творенето. В този смисъл няма къде да поставим движението, което е в пряка зависимост от наличието на време, поне що се отнася до физическото движение. Преходът (προχέιρισ) от дадената способност към нейното осъществяване е безвремеви (ἄχρονος), доколкото ако би имало време, то ще се окаже, че в един и същи времеви момент способността е едновременно и все още не актуализирана, и вече актуализирана, което е очевидно противоречие (ἀντίφασις). Не само преходът от възможност към действителност не е движение, но и самата творческа активност не трябва да се определя като движение, доколкото творческото прошествие на Единното също може да попадне, поне според Филопон, в категорията „актуализация на дадена способност“, в конкретния случай, актуализация на способността за творене. Разбира се, Прокъл никога не би се съгласил, че прошествието на Единното е някакво движение в самото Единно. Също така трябва да отбележим, че неоплатониците се опитват да прокарат някаква принципна разлика между това, което християните наричат творене, и прошествието, което да им позволи да насочат своята критика към християнското разбиране за творението, без от това да пострада собствената им „метафизика на прошествието“. Според нас обаче това, което Филопон всъщност се опитва да покаже е, че Прокъл сам не би могъл да устои на собствената си критика и не може да избегне възраженията, които сам повдига срещу християните.

Творческата енергия на Бога не е движение, доколкото не всяка енергия е движение. Както Аристотел обяснява в девета книга на *Метафизика*, понятието енергия е по-общо от понятието движение. Самото понятие Аристотел разделя на две, като по този начин се обособяват завършената и незавършената енергия. Незавършената енергия Аристотел определя именно като движение. Така Филопон обяснява, че при Аристотел движението е промяната, настъпваща при прехода от първата възможност към съответната ѝ способност. Като аргумент за това Филопон използва определението за движение, което Аристотел дава в трета книга на *Физика*: „Защото така (Аристотел) го определя в трета книга на *Физика*, че движението е осъ-

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, 462, 4–6.

ществуването (ἐντελέχεια) на съществуващото във възможност като такава<sup>1</sup>.

Като цяло е доста трудно да се каже какво точно е имал предвид Аристотел с това определение, но в общи линии можем да обобщим, че движението е процес, при който съществуващото във възможност е все още налично като такава, т.е. именно като съществуващо все още във възможност, което означава, че не е все още изцяло в действителност. Вследствие на това и този процес, ентелехия или движение се определят като незавършена енергия, доколкото процесът на прехода от възможност към действителност все още не е приключил и двата „предела“, т.е. възможността и действителността са едновременно в наличност. При Филопон преходът от първа възможност към придобитото свойство притежава споменатите току-що характеристики на движението и затова позоваването на трета глава от *Физика* има аргументативна стойност, въпреки че там не се споменават тези два вида преход от възможност към действителност. Завършената енергия Аристотел определял като тип актуализация, при който не настъпва изменение в актуализираната способност и при отсъствие на времева протяжност: „Завършената енергия е сбраното осъществяване на способността (τὴν ἀθρόαν ἀπὸ τῆς ἕξεως προβολῆν), без изменение за самата способност. Сбрано осъществяване е това, което не се съпровожда от движение на времето, но настъпва в самото „сега“, както излъчването на светлината от светилника“<sup>2</sup>.

Понеже ейдосът на движението е детерминиран от началната и крайната точка, всеки отделен субмомент на движението е различен от останалите. При съвършената енергия ейдосът на всеки субмомент е идентичен с ейдоса на процеса като цяло и във всеки субмомент, включително и в най-изначалния, целта вече е постигната. Ето това е причината съвършената енергия да може да се актуализира в един безвремеви миг.

Важен извод, който Филопон прави от *De anima* (II 5), е, че незавършените енергии, които се осъществяват във времето са движение, представено не във въздействащия принцип, но в претърпяващия<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *De aeternitate mundi*, Scholten, 468, 6–9.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 468, 11–15.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 470, 1–3.

Така умът на един учител, ангажиран с преподавателска дейност, не претърпява никакво изменение или движение. Изменението и движението са за ученика, който преминава от незнание към знание. В подкрепа на твърдението си Филопон отново се обръща към трета книга на *Физика*, където се обяснява, че ентелехията на въздействащото и претърпяващото е обща, но движението и изменението е само в претърпяващото: „Аристотел казва, че например строенето, понеже е един процес, е ентелехия и на строящия, и на построяваното, но движението не е в строящия, но в построяваното. Това е така, защото в този случай протича осъществяване (τελείωσις) именно на построяваното, под въздействието на строящото. Същото важи за всяко движение“<sup>1</sup>. Строенето е, от една страна, ентелехия на построяваното, доколкото това е процесът на осъществяване на построеното. Също така строенето е ентелехия на строящия, защото това е процесът на актуализиране на способността на строителя да строи. По отношение на построяваното с думата ἐντελέχεια се обозначава преходът от първа възможност към първа действителност, а по отношение на строителя се обозначава преходът от втора възможност към втора действителност. Ако приложим казаното дотук по отношение на сътворението, можем да направим заключението, че движението и изменението се отнасят само към сътворяваното, но не и към Твореца, макар и ентелехията да е обща.

Следваща трудност представлява твърдението на Аристотел във *Физика* III. 3, че ентелехията на въздействащия и претърпяващия принцип е *обща*. В този случай строителят и построяваното споделят една и съща ентелехия, което би трябвало да означава, че и движението на строителните материали трябва да се отнася към строителя. Учителят, обяснява Филопон, е способен да актуализира способността си да преподава и без присъствието на ученик. В този случай нямаме никакво съмнение, че тази актуализация е свършена актуалност. Когато се появи ученик, тази активна сила – δραστήριον ταύτην δύναμιν, чрез която учителят въздейства върху ученика си, остава една и съща, независимо дали има ученик, или не. Тази активна сила има своето начало в учителя и е налична и в ученика, движейки го и привеждайки в действителност способността му да се обучава

<sup>1</sup> *Ibid.*, 474, 9–14.

(Vitelli, 385, 4–10). Според Jean de Groot тук Филопон обяснява, че едната и съща способност, която би била свършена актуалност, при отсъствието на претърпяващия принцип, става движение, когато съответният претърпяващ принцип се появи. Използването на познанието става движение, когато учителят насочи тази актуализация към това да произведе познание в ученика<sup>1</sup>, но не бива да се пропуска най-важният елемент от обяснението на Филопон, а именно, че свършената енергия на въздействащия принцип се явява движение в претърпяващия принцип, без самата тя да се изменя в движение.

Според Michael Wolff Филопон обособява „способност за движение“, представена в движещото, и „способност за движение“, налична в движеното, при което тези две способности са идентични, защото „способността за движение“, представена в движеното, представлява сила, която движещото предава на движеното, т.е. тя е „придадена сила“<sup>2</sup>. Тази сила, бидейки една и съща, казва Филопон, има своето начало в движещото и намира своя край и своята цел в движеното. Тази придадена сила (ἡ κίνητικὴ δύναμις ἢ ἐνδιδομένη ὑπὸ τοῦ κινουῦντος τῷ κινουμένῳ), когато достигне движеното, не го напуска, но пребивава в него и го свършава, в резултат на което се явява движението<sup>3</sup>. Така движимото, преди да претърпи въздействието на движещото, е движимо само във възможност. Под въздействието на движещото, тази възможност бива актуализирана (καὶ τὸ ἐν αὐτῷ δυνάμει τελειώσασαν) и това именно е движението (τελειώσις δὲ ἢ τῆς δυνάμεως προαγωγή, τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ κίνησις), поради което движението е само в движеното, но не и в движещото (ἦτις δηλονότι ἐν τῷ κινουμένῳ ἐστὶ καὶ οὐκ ἐν τῷ κινουῦντι· οὐ μετέβαλλε γὰρ κατ’ αὐτὴν τὸ κινουῦν).

Интерпретацията на Филопон относно отношението между въздействащото и претърпяващото се подкрепя и от модерните интерпретатори. Anna Marmodoro приема като отличителен белег на Аристотеловата теория факта, че актуализацията на потенциалността на

<sup>1</sup> *Ibid.* 188.

<sup>2</sup> M. Wolff, “Philoponus and Rise of Preclassical Dynamics”, – in *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science*, ed. R. Sorabji, Cornell University Press, 1987, 109.

<sup>3</sup> *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. XVI, “Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria”, ed. Vitelli, H., Berolini, MDCCCLXXXVII (1887): 384, 33–385,11.

въздействащия принцип се осъществява в претърпяващия и именува този тип осъществяване като *ectopic realization*, т.е. като осъществяване, протичащо извън собственото си място<sup>1</sup>. Сърцевината на Аристотеловото каузално учение се състои в това, че въздействащият принцип придава форма, εἶδος (Phys. 202a9), на претърпяващия принцип и точно по тази причина въздействащият принцип не претърпява нищо, нито изменение, нито движение, защото не в него, но от него се случва предаването на форма<sup>2</sup>. Съответно на това претърпяването, което понася претърпяващият принцип се състои в приемането на форма от въздействащия. Така можем да обособим две актуалности, или актуализации: актуалността на въздействащия принцип, като въздействащ, се състои в предаването на съответната форма, докато актуалността на претърпяващия, като претърпяващ, се състои в приемането на същата тази форма. Когато Аристотел обяснява, че има само една актуалност (ἐνέργεια) и за въздействащото, и за претърпяващото, смисълът на твърдението се състои в това, че предаването на форма може да се схваща като един акт<sup>3</sup>. Потенциалностите на въздействащото и претърпяващото биват актуализирани, разбира се, по отделно, но в един и същи общ процес, при което всъщност това, което Аристотел желае да покаже (202b1-5), е, че и въздействащото, и претърпяващото *понасят процес на актуализация*, а не че актуалностите на двете са една обща, трета, събирателна актуалност<sup>4</sup>.

Трябва обаче да имаме предвид, че Прокъл принципно не е съгласен с това положение на нещата. Така в коментара на Кратил той се спира върху това Аристотелово учение, като го коментира по следния начин: „Следователно не е една енергията (ἐνέργεια) на въздействащото и на претърпяващото, както казва Аристотел, но най-малко три са движенията (τρεῖς τοῦλάχιστον αἱ κινήσεις), на въздействащото, на претърпяващото и на инструменталния процес между двете“<sup>5</sup>. Текстът разглежда въпроса за това как трябва да се интерпретира

<sup>1</sup> A. Marmodoro, “The Union of Cause and Effect in Aristotle: Physics 3.3”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 32, 2007, 206.

<sup>2</sup> *Ibid.* 209.

<sup>3</sup> *Ibid.* 223.

<sup>4</sup> *Ibid.* 229.

<sup>5</sup> Proclus in *Platonis Cratylum commentaria*, 49, 34-37.

словото. Отговорът на Прокъл е, че словото е „инструмент“, осигуряващ връзката между учителя и ученика. В тази връзка Прокъл се противопоставя на Аристотел, който, както видяхме в изложението на Филопон, приема, че ентелехията (тук Прокъл използва „енергия“ вместо „ентелехия“) на въздействащия и претърпяващия принцип е обща. Верен на Платон, Прокъл замества „енергия“ с „движение“ и обяснява, че движенията при взаимодействието между въздействащ и претърпяващ принцип са най-малко три: на въздействащия принцип, на претърпяващия и на самото взаимодействие.

### *Движението във философията на Прокъл*

„Неоплатониците са последователни в своите усилия да хармонизират Платон и Аристотел и една от техните тези е, че Платоновото учение за движението (κίνησις) включва в себе си Аристотеловите понятия за възможността (δύναμις) и действителността (ἐνέργεια) във всичките им аспекти“<sup>1</sup>. Така към времето на св. Григорий Нисийски, т.е. още във времето преди Прокъл и Филопон, прилагането на езика за енергиите като движения, когато се говори за еманацията на ноетичното и свръхноетичното, е утвърдена конвенция в неоплатоническия език. Така сам св. Григорий определя енергията като *движение* на природата (φύσεως κίνησις)<sup>2</sup>.

Понятието „движение“ (κίνησις) при Прокъл не е ограничено само до физическия свят, както при Аристотел, нито строго погледнато се дели на два различни вида, физическо и ноетично, както при Платон, но е понятие, приложимо за всичко съществуващо<sup>3</sup>. Основната характеристика на движението е множествеността, приложима както за физическото, така и за ноетичното и надноетичното движение и понеже в неоплатонизма централната опозиция е между единството и множествеността, то не само физическите, но и ноетичните процеси могат и трябва да се определят като движения с ог-

<sup>1</sup> Иван Христов, „Синергията в учението на св. Григорий Нисийски“, АСФК 19 (2013), 85.

<sup>2</sup> Пак там, 85.

<sup>3</sup> L. Siorvanes, *Proclus. Neoplatonic Philosophy and science*, Edinburgh University Press, 1996, 106.



лед на тяхната множественост.

Както може да се очаква, Прокъл намира основанията за обособяване на духовно движение в контраст с физическото при Платон и по-точно в първата хипотеза на *Парменид*, където Платон говори само за два вида движение – пространствено *φορά* и алтерация *ἀλλοίωσις*. Тези два типа обхващат както физическите така и метафизическите движения. Така *φορά* обхваща измененията, обвързани с външните релации, докато *ἀλλοίωσις* обозначава вътрешните изменения. Когато душите се уподобяват на логосите в ума претърпяват „изменение“, а когато „кръжат“ около ума, претърпяват „пространствено движение“. Що се отнася до Ума, уподобяването му на ейдосите е „изменение“. Съзерцаването на ейдосите от Ума представлява прототип и причина за битието на физическото движение<sup>1</sup>. Макар че Духовното движение е положено отвъд времето и пространството, все пак и то изисква някаква форма на множественост. Множествеността е необходимо условие за движението изобщо, при което във физическия свят множествеността се характеризира с протяжност и съответно с делимост, докато във метафизическия свят тази множественост е дискретна и неделима<sup>2</sup>.

### Заклучение

Йоан Филопон подновява класическия спор между Платон и Аристотел, като показва, че Аристотеловата онтология е по приемлива за християните в сравнение с Платоновата хенология, поне във вида, придаден и от Прокъл, понеже последната практически отнема възможността за истинско богословие, тъй като въвежда един абсолютизиран апофатизъм, крайно неприемлив за християните, тъй като нито допуска живо и лично общение с Бога, нито приема възможността за Божествено откровение и лична намеса на Бога в човешката история.

<sup>1</sup> J. Opsomer, “The Integration of Aristotelian Physics in a Neoplatonic context: Proclus on movers and divisibility”. – In *Physics and Philosophy of nature in Greek Neoplatonism*, Brill, 2009, 227.

<sup>2</sup> *Ibid.* 228.

