

НЯКОИ ЩРИХИ КЪМ ИСТОРИЯТА НА ПОНЯТИЕТО ФОРМА: АНТИЧЕН ГЕНЕЗИС И РАННОХРИСТИЯНСКА РЕЦЕПЦИЯ

МАРИЯ КАЛЧЕВА

АБСТРАКТ: This article aims to sketch the history of the concept of *form* from its origin in the Ancient Greek philosophy to its early Christian reception. *Form* is one of the main concepts, through which a philosophical view of being is accomplished. Aristotle was the first to establish the term as a philosophical concept, but prior considerations by the Presocratics and especially Plato's teaching of ideas were also important. An early medieval adoption of the concept was made by Augustin and Boethius, who included Platonic, Aristotelian and Neoplatonic motives within the main lines of Christian teaching of creation.

Понятието *форма* е едно от основните понятия, през които от античността се извършва философското разглеждане на съществуващото. В своето първоначално изграждане то изхожда от общите светогледни визии на древните елини, добива голяма значимост в рамките на учението за идеите на Платон, специфично място заема във възгледите на Аристотел, на когото се дължи и неговото терминологизиране. Ранносредновековната християнска философия усвоява и претълкува антични платонически, аристотелистки и неоплатонически елементи и ги инкорпорира в християнския светоглед, в рамките на учението за сътворяването на света от нищо, при което понятието *форма* има важна роля във философското осмисляне на биващото.

Значенията на латинската дума *forma*¹ биха могли да бъдат групирани по следния начин: (1) в своите обичайни и неспециализирани употреби има

¹ Вж. обширната и богата на много примери речникова статия за *forma*, в: CHARLTON T. LEWIS, CHARLES SHORT, *A Latin Dictionary*. Founded on ANDREWS' edition of FREUND's Latin dictionary, revised, enlarged, and in great part rewritten by CHARLTON T. LEWIS, Ph.D. and CHARLES SHORT, LL.D., Clarendon Press: Oxford, 1879(= L&S):

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=forma&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059>; освен това и речниковата статия за *forma* в: М. Войнов, А. Милев, *Латинско-български речник*, „Наука и изкуство“: София, 1990 г. Срв. също *forma* в: SMITH, W., WAYTE, W., MARINDIN, G. E.(ed.), *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, John Murray: London, 1890:

значенията на „форма“ в най-общия и обхватен смисъл като „вид“, „външен вид“, „външност“, „облик“, „лик“, „образ“, „контур“, „фигура“, „осанка“²; също така, в частност, и (2) „красив вид“; друга, малко по-специализирана група значения са (3) „план“, „скица“; по-нататък (4) „модел“, „калъп“; (5) „вид“, „тип“, „сорт“; „характер“, а освен това и „природа“. В по-специализирания философски език думата се терминологизира в значение, което и на български език обикновено се предава като „форма“. Много близки значения могат да се открият и относно думата *species* (означаваща също и „гледане“, „поглед“), която се терминологизира най-вече по посока на „вид“, особено в логически смисъл (в съпоставка с *genus* – „род“). И двете латински думи – и *forma*, и *species* – могат да превеждат гръцката дума *εἶδος*³, която, от своя страна, също има съвпадащи с посочените значения⁴, а това се отнася и за гръцката дума *μορφή*, превеждана на латински също като *forma*. Подобно е положението и с гръцката дума *σχήμα*, с превес по посока на значението „външно очертание“, „фигура“, включително и „геометрическа фигура“; като нейно латинско съответствие преобладава думата *figura*.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0063%3Aalphanumeric%3DF%3Aentry+group%3D2%3Aentry%3Dforma-cn>

² Срв. например M. TULLIUS CICERO, *De oratore*, XXIX,132: „ego enim neminem nec motu corporis neque ipso habitu atque forma aptiorem nec voce pleniorem aut suaviorem mihi videor audisse“ / „Не съм слушал друг оратор с по-подходящи жестикулации, външен вид и осанка, нито пък с по-богат и звучен глас.“ (За оратора, превод от латински: П. Стоянова, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“: София, 1992 г.)

³ Вж. речниковата статия за *εἶδος* в: HENRY GEORGE LIDDELL, ROBERT SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir HENRY STUART JONES with the assistance of RODERICK MCKENZIE, Clarendon Press: Oxford, 1940 (= LSJ):

http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aalphanumeric%3D*e%3Aentry+group%3D21%3Aentry%3Dei%29%3Ddos;

също така и *εἶδος* в: М. Войнов, В. Георгиев, Б. Геров, Д. Дечев, А. Милев, М. Тонев (съст.), *Старогръцко-български речник*, „Отворено общество“: София, 1996 г.

⁴ У Омир например има употреби в по-общите значения на „външен вид“, също така и „красив вид“. – Вж. GEORG AUTENRIETH, *A Homeric Dictionary*:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0073%3Aentry%3Dei%29%3Ddos>. Много примери за употреби са посочени в LSJ; като: ОМИР, *Илиада*, 3, 39; 5, 787; 10, 316.

1. Генезис в античната гръцка философия

Терминологизирането на понятието *форма* се извършва за пръв път в мащабното дело на Аристотел, но при все това и мисловността на философите преди него – досократиците и Платон, има непренебрежимо значение за установяването на понятието⁵. Самият Аристотел смята, че първи за формалната причина са говорили питагорейците и Платон. Реферирайки възгледите на предходниците си, той заявява, че ранните философи са познавали само материалната причина⁶. Става дума най-напред за възгледите на йонийските философи – като този за водата на Талес, за въздуха на Анаксимен, за огъня на Хераклит. Представянето на по-ранните философи у Аристотел обаче, бидейки през призмата на неговото собствено учение за четирите причини и през неговите понятия, е извършено през една по-късна спрямо тях позиция⁷. У досократиците липсва такова понятие за материя, каквото се появява по-късно у Аристотел, и различните варианти, които те посочват като „начало“, не се характеризират с пасивност и само възможност за определяне от друг принцип. Това са възгледите, които по-късно биват определяни като „хилозоистични“, от ἕλη, материя + ζωή, живот, т. е. оживотворяване на материята. Оживотвореността на материята се изразява всъщност в една характерна особеност на древните гръцки схващания, налична дори и при Платон: битието се мисли като „живо същество“⁸. Самата „материя“ се приема у тях по-скоро като от себе си активен, енергиен принцип: както от себе си жива, така и от себе си определена. Подобно

⁵ Вж. BORMANN, C. v., FRANZEN, W., KRAPIEC, A., OEING-HANHOFF, L.: „Form und Materie (Stoff)“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, hrsg. von JOACHIM RITTER, Basel, 1972, Sp. 977-1030, Sp. 977 (по-надолу за краткост: *HWPPh*, Bd.2, „Form und Materie (Stoff)“); MÖRSCHER, U., SCHMITZ, R. P.: „Form/Materie“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Band 4, Stuttgart – Weimar, 1999, Sp. 636-645, Sp. 636 (по-надолу за краткост: *LexMA*, Bd.4, „Form/Materie“).

⁶ ARISTOTELES, *Metaphys.*, I, 3, 983 b 6-7: „Повечето от първите философи смятаха, че начала на всички неща са само онези, които съществуват във вид материя.“ Използвано е българското издание: АРИСТОТЕЛ, *Метафизика* (превод от старогръцки: Н. ГОЧЕВ – книги I-III, X-XIV, Ив. ХРИСТОВ – книги IV-IX; редакция: Д. ГИЧЕВА-ГОЧЕВА – книги I-III, X-XIV), „СОНМ“: София, 2000 г., стр. 9.

⁷ Вж. например *HWPPh* 2, „Form und Materie (Stoff)“, Sp. 977; РИКЕН, Ф., *Философия на античността*, „Лик“: София, 2001 г., стр. 17, 21.

⁸ Вж. Бояджиев, Ц., „Битие и слово в елинската архаика“, в: ID., *Античната философия като феномен на културата*, „Любомъдрие“: София, 1994 г., стр. 37: „Главната типологична характеристика на античното битие е, че то е винаги **живо**, че то е – по думите на Платон (Tim. 30 c) – „свършено живо същество“.

е положението и при малко по-късните възгледи на Емпедокъл, Анаксагор и Демокрит: Емпедокловите „елементи“⁹ например (за които самият той използва друго название: „корени на всички неща“ – *ρίζωματα πάντων*¹⁰) са „вече от себе си определени основи на битието и ставането“¹¹; същото може да се каже и за „хомеомериите“ на Анаксагор (наречени от самия него „семена на всички неща“ – *σπέρματα πάντων*¹²), и за Демокритовите „атоми“. Самите названия „корени“ и „семена“ съдържат имплицитно идеята за „прорастване“, за „пораждаща мощ“, сила, енергия да раждат от себе си; допълнителните принципи – Любовта и Враждата при Емпедокъл, Умът при Анаксагор, фактически не са така рязко противопоставени спрямо „корените“, респективно „семената“, като активно начало, от една страна, спрямо пасивна материя, от друга¹³. Атомите на Демокрит също не се характеризират с пасивност, ами те имат собствено вътрешно движение.

В конкретния случай с *εἶδος* е много показателна самата етимология на думата: *εἶδος*, също и *ἰδέα* – думата при Платон за идеите, произлиза от индогерманския корен *(v)id-*, който има значението „виждам“, „гледам“, „съзерцавам“ (от същия корен е на латински език глаголът *video*, в българския език глаголът „виждам“, съществителното „вид“) ¹⁴. Оттук *εἶδος* – като лик,

⁹ Вж. пак там, стр. 50, бел. 10: „Латинската дума *elementum*, съответстваща на гръцката *stoicheion*, не предава именно жизнената енергийност, „стихийността“ (в смисъл на енергийно, могъщо пораждане-в-ред – вж. К. Янакиев, *Древногръцката култура – проблеми на философията и митологията*, С. 1988, с. 44 сл.) на началото. Ето защо, когато употребяваме израза „елемент“ за обозначаване на началото в ранногръцката философия, ние винаги трябва да мислим „елементарното вещество“ **заедно** с неговата жизнеспораждаща мощ.

¹⁰ DK 31 B 6.

¹¹ *HWP* 2, „Form und Materie (Stoff)“, Sp. 977.

¹² DK 59 B 4; A 43.

¹³ Срв. Бояджиев, Ц., „Битие и слово в елинската архаика“, в: *цит. съч.*, стр. 40-41; относно Емпедокъл също ЯНАКИЕВ, К., „Природата“ на досократиците: стихия и стих“, в: *Id.*, *Древногръцката култура – проблеми на философията и митологията*, „Емалиол“: В. Търново, 1999 г., стр. 90 и сл.

¹⁴ Относно етимологията на думата *εἶδος* вж. Бояджиев, Ц., „Античната философия като културен феномен“, в: *Id.*, *Античната философия като феномен на културата*, „Любомъдрие“: София, 1994 г., стр. 24; *Id.*, „Платоновата диалектическа онтология“, в: *Id.*, *Кръговрат на Духа*, „Лик“: София, 1998 г., стр. 37; *HWP* 2, „Form und Materie (Stoff)“, Sp. 977; RAPP, T. WAGNER, „Eidos / Gestalt, Art, Form“, in: *Aristoteles-Lexikon*, hrsg. von O. HÖFFE, Stuttgart, 2005, pp. 147-158, p. 147.

облик, вид – е нещо, което се вижда, нещо видимо, зримо¹⁵. Глаголът обаче, от който думата произлиза, в своите перфектни форми има значението „зная“, „познавам“¹⁶. Това второ значение на глагола сочи към едно „гледане“, „виждане“, което се осъществява вече не (или поне не просто и само) с очите, ами с ума: „умозрение“; тук става дума за едно виждане с ума, което резултира в знание, за едно обхващане лика на предмета с очите на ума, което води до схващане, разбиране. Така ейдосът може да бъде не само външният облик, ами и това, в „гледането“ на което познаваме, прозираме и самия предмет. Това препраща вече към вътрешното устройство на нещата.

При ранните елински философи видът/формата се обвързва с това, което те определят като начало, това, което смятат за първоосновата и действителното субстанциално измерение на съществуващото – това, което те считат за битие. Така ейдосът е видимият лик на самото битие. В ейдоса битието проявява самото себе си, нещо повече: в него се разкрива и вътрешната направа, битийната отличеност и определеност на съществуващото, „различеността“, налична в пълнотата си още в самото начало и ставаща видима в неговите конкретни самопроявявания в света. Изключително показателно в това отношение е едно изказване относно Анаксимен: при този представител на милетската философия се говори за вид на въздуха (*εἶδος τοῦ ἀέρος*), който обаче е невидим за погледа, когато въздухът е еднообразен, но става зрим чрез топлото и студеното, чрез влажното, когато въздухът сам се прояви, при своето разреждане и сгъстяване в огън, облаци, вода, земя и камъни¹⁷. Така въздухът проявява своята, по думите на

¹⁵ На латински връзката с гледането и видимостта се носи в думата *species*, която е от корена на глагола *specio*, означаващ „гледам“.

¹⁶ Любопитно е да се отбележи, че от същия корен (*vid-* е и немският глагол *wissen*, „зная“, както и английският глагол *to wit* (ост.), „зная“, „виждам“, „възприемам“; също така на санскрит *vēda*, „зная“, „познавам“; *vindāmi*, „откривам“; срв. и *vēda-s*, „веди“ – свещени книги. – Вж. *video* в: L&S.

¹⁷ DK 13 A 7 (= *HYPEROL., Ref., I, 7*): „(1) Ἀναξίμενης δὲ καὶ αὐτὸς ὢν Μιλήσιος, υἱὸς δ' Εὐρυστράτου, ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων. (2) τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ᾖ, ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θερμῷ καὶ τῷ νοτερῷ καὶ τῷ κινουμένῳ. κινεῖσθαι δὲ αἰεὶ οὐ γὰρ μεταβάλλειν ὅσα μεταβάλλει, εἰ μὴ κινεῖτο. (3) πυκνούμενον γὰρ καὶ ἀραιούμενον διάφορον φαίνεσθαι ὅταν γὰρ εἰς τὸ ἀραιότερον διαχυθῆ, πῦρ γίνεσθαι, ἀνέμους δὲ πάλιν εἶναι ἀέρα πυκνούμενον, ἐξ ἀέρος (δὲ) νέφος ἀποτελεῖσθαι κατὰ τὴν πίλησιν, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, ἐπὶ πλεῖον πυκνωθέντα γῆν καὶ

Ц. Бояджиев, „иманентна ейдетическа различеност“¹⁸. При Емпедокъл пък се говори за *форма*¹⁹ на елементите – в този конкретен случай на старогръцки е използвана думата *морфί*, която често, също и при Аристотел, се употребява синонимно с *εἶδος*. А при Левкип и Демокрит атомите се различават помежду си по реда и положението си, но също така и по своята форма²⁰: Аристотел, говорейки в тази връзка за атомистите, употребява думата *σχήμα*, която той уточнява като „очертание“ (*ῥυσμός*). Също така за възгледа на Демокрит е използван и любопитният израз *ἄτομοι ἰδέαι*²¹. Относно Талес, макар опитите за тълкуване да са силно ограничени поради малкото налична изворова информация за него, все пак по сходен начин може да се интерпретира и водата, тъй като нейната „течливост“ би могла да е основание за приемането ѝ за начало тъкмо доколкото тя, бидейки сама незастинала в твърдо обособени форми като земята, е изключително пластична и способна да възприеме всяка конкретна форма. В този смисъл водата е също и „все-формието“²², пораждаща всичко като

εἰς τὸ μάλιστα πυκνότετον λίθου. ὥστε τὰ κυριώτατα τῆς γενέσεως ἐναντία εἶναι, θερμόν τε καὶ ψυχρόν. (...)“

Използван е и английски превод на този фрагмент, даден в изданието: REEVE, C. D. C., MILLER, P. L. (ed.), *Introductory Readings in Ancient Greek and Roman Philosophy*, with a general introduction by GERSON, L. P., Hackett: Indianapolis, 2006, p. 3.

¹⁸ Вж. БОЯДЖИЕВ, Ц., „Числовият модел на античната вселена“, в: *Id.*, *Античната философия като феномен на културата*, „Любомъдрие“: София, 1994 г., стр. 81, където се обръща внимание на въпросния фрагмент за Анаксимен.

¹⁹ ДК 31 В 21. В българския превод в *Антична философия – антология*, „Идея“: Стара Загора, 1994 г. (прев. Христо Данов), фрагментът е даден под номер 17, на стр. 146.

²⁰ Вж. например ARISTOTELES, *Metaphys.*, I, 4, 985 b 5-18 (в бълг. изд., София, 2000 г., стр. 13-14): „Левкип и неговият приближен Демокрит казват, че елементи са пълното и празното и наричат едното съществуващо, а другото – не-съществуващо. (...)И както някои смятат, че подлежащата същност е една и показват, че всичко останало възниква чрез нейните състояния (след като са приели, че разреждането и сгъстяването са начала на измененията), така и те смятат, че разликите са причина за останалите неща. Те казват, че тези разлики са три: форма, ред и положение; защото съществуващото се различавало само по „очертание“, „съприкосновение“ и „наклон“. От тези термини „очертание“ означава форма, „съприкосновение“ – ред, а „наклон“ – положение. Ето пример за това: Р се различава от N по форма, AN от NA по ред, а N от Z – по положение.“

²¹ ДК 68 А 57.

²² ЯНАКИЕВ, К., „Природата“ на досократиците: стихия и стих“, в: *Id.*, *Древногръцката култура – проблеми на философията и митологията*, В. Търново, 1999 г., стр. 107.

„богата разкритост, като само-из-ваяност във всякакви форми“²³. Също и безпределното начало на Анаксимандър едва ли може да се приема като безформено, като нямащо ейдос. Начинът, по който се говори за него в свидетелствата²⁴, сочи по-скоро, че Анаксимандър стои в духа на останалите йонийски философи и безпределното начало, макар и веществено несведено до някоя от стихииите, фактически не е от друг битиен порядък спрямо тях, не е качествено неопределено и не е безформено. За древните елини безформеното по-скоро е небитие²⁵. Елеатите експлицитно приписват на единното битие формата, която според античните гръцки представи е най-съвършена, бидейки самодостатъчна, преизпълнена и всеизчерпваща – сферата²⁶.

Ейдосът при ранните гърци е особено свързан с характерната за тях пластичност на световъзприятията и като цяло може да се гледа като в синкретично единство със съществени конституенти на общите им светогледни схващания, каквито са *природа, логос, число, космос*. Връзката между ейдос и природа – *φύσις*, се носи от това, че *φύσις* в първичния си смислов обхват включва и двете значения, присъщи и на *ейдос* – от една страна, външен вид, от друга страна, вътрешно свойство, природна характеристика. Например в Омировата *Одисея* *φύσις* се среща в смисъл на природна характеристика, качество, свойство²⁷,

²³ Пак там, стр. 108.

²⁴ За неопределеността на безпределното в свидетелствата се говори по-скоро в смисъл, че то не е определено по-конкретно като някоя от четирите стихии (например DK 12 A 1 = Diog., II, 1-2; DK 12 A 9 = SIMPLICIUS, *In Phys.*, 24, 13; вж. *Антична философия – антология*, „Идея“: Стара Загора, 1994 г., стр. 96); приемането му като начало се обяснява с това, че ако началото е някоя от четирите стихии и тя е безпределна, то останалите биха загинали (ARISTOTELES, *Phys.*, III, 5, 204 b 25-29); безпределното се представя по-скоро като тяло (срв. *Phys.*, III, 5, където Аристотел прави критично разглеждане на безпределното и заключава, че е невъзможно „да има безпределно тяло“ (206 a 1), че „няма действително безпределно тяло“ (206 a 8); пораждането на конкретните неща от безпределното се описва не като процес на качествено изменение на самото него, а като обособяване от него, отделяне на противоположности (DK 12 A 9 = SIMPLICIUS, *In Phys.*, 24, 22-23; в *Антична философия – антология*, 1994 г., стр. 97), което пък се мисли по органичния модел на отделяне на семе (срв. БОЯДЖИЕВ, Ц., „Числовият модел на античната вселена“, в: цит. съч., стр. 81)

²⁵ Вж. БОЯДЖИЕВ, Ц., „Що е истина“, в: *Id.*, *Античната философия като феномен на културата*, С., 1994 г., стр. 62; „Битие и слово в елинската архаика“, в: цит. съч., стр. 44.

²⁶ DK 21 A 28, III, 7; DK 28 A 31. В българското издание *Елеати. Фрагменти* (съст. ЛЮБОМИРА РАДОИЛСКА, „Лик“: София, 1996 г., вж. стр. 15, 44.

²⁷ Вж. *φύσις*, in: GEORG AUTENRIETH, *A Homeric Dictionary*:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0073:alphabetic%20letter=f:entry%20group=5:entry=fu/sis&toc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0073%3Aalphabetic+letter%3De>.

но също може да има значение и на „външен вид“²⁸. Битието, което за древните елини е ейдосно, видимо, е също така логосно – „словесно изразено, себеразкриващо се битие“²⁹; с вътрешен смисъл, артикулация и подредба. Ейдосът – ликът, и логосът – словото, са видимото и акустичното проявление на една и съща реалност. Ако за Хераклит пластичният изразител на битието е вечно живият огън, който (както златото според леярско-металургичната аналогия) застива в различни конкретни форми, а логосът е „битийният глас“³⁰ и вътрешният смисъл, то това в последна сметка не са по същество различни неща. Връзката между ейдоса и числото се определя от фигуративността на самите числа в архаичните елински световъзприятия. Битиезадаващата и същностно определяща роля на числата при питагорейците се състои тъкмо в това, че те като „гранични камъни“ – ὄροι, удържат фигурата, формата на нещата; те конституират и са самата тази форма³¹. А наричайки света космос, древните елини придават на цялостното разбиране за битието още един аспект: светът, освен че е съвършено устроен, подреден и точно аритмологично изчислен, е и красив. Затова и *ейдосът*, като облик на прекрасния космос, може да означава не просто „вид“, а също така и „красив вид“.

При Платон (427 – 347 г. пр. Хр.) се съхраняват много аспекти на древните елински светогледни визии, пластичността на общото световъзприятие, схващането за космоса като съвършено – сферично – живо същество, математическият модел на структурираност на вселената. Запазва се също и аспектът на „видимост“ – като отнесен и към идеите: идеите са „нещо видимо и зримо, стоящи пред погледа пластични релефни изваяния – стоящи наистина не пред очите на тялото, а пред духовния взор“³². При Платон тези идеи са не иманентни на видимия с очите сетивен телесен свят, а са трансцендентни

²⁸ Омир, *Одисея*, 10.303: *καί μοι φύσιν αὐτοῦ (sc. τοῦ φαρμάκου) ἔδειξε* / „и ми показва вида му“ (на чудното биле) (прев.: Г. Батаклиев, „Анубис“: София, 1995 г., стр. 117).

²⁹ Вж. Бояджиев, Ц. „Битие и слово в елинската архаика“, в: цит. съч., стр. 44 и сл., тук се позовавам на стр. 45.

³⁰ Янакиев, К., „Природата“ на досократиците: стихия и стих“, в: цит. съч., стр. 88.

³¹ За детайлно изложение по тази тематика вж. Бояджиев, Ц., „Числовият модел на античната вселена“, в: *Античната философия като феномен на културата*, София, 1994 г., стр. 69-85.

³² Бояджиев, Ц., „Античната философия като културен феномен“, в: *Id., Античната философия като феномен на културата*, С., 1994 г., стр. 24.

спрямо него, в областта на действително съществуващото (*ὄντως ὄν*³³).³⁴ Отчитайки изменчивостта и преходността на видимото с телесните очи, Платон – след Парменид, който е утвърдил, че битието е, е вечно и неизменно – не може да припише битийните характеристики на сетивния свят. Но същевременно, изхождайки от интуицията за единството на света, той вижда и устойчивост, и невъзникналост, и вечност, и неизменчивост, и неподвижност: тези характеристики не могат да получат битийна основа в сетивния свят и Платон ги отдава на идеите³⁵. И ако Платон приема един първоединен принцип, който е отвъдбитийен, то идеите са тези, които са самото битие. Идеите са *οὐσία*³⁶, те са битие и същност. Те са носителите и метафизичните гаранتي на битийността и същностната определеност на всяко биващо, „това, което всяко едно от тях представлява“³⁷. В тях е всяка ценност и истината, те са и принципите на познанието. И битието, и същностната определеност, и истината, и ценността имат своята онтологична фундираност в света на идеите. Всички конкретни сетивни биващи имат своето битие само благодарение на тях, чрез причастност към идеите, които са техни модели, образци, парадигми.³⁸

³³ ПЛАТОН, *Resp.*, 597 d (вж: ПЛАТОН, *Държавата*, „Наука и изкуство“: София, 1981 г., прев.: Ал. Милев, стр. 395).

³⁴ Вж. *HWPh*, Bd. 2, „Form und Materie (Stoff)“, Sp. 978. Относно учението за идеите вж. най-вече Платоновите произведения *Федон*, *Федър*, *Държавата V-VII*, *Тимей*.

³⁵ Вж. относно мотивите на Платон да издигне своята хипотеза за идеите например: Бояджиев, Ц., „Платоновата диалектическа онтология“, в: *Id.*, *Кръговрат на Духа*, С., 1998 г., стр. 23-24.

³⁶ Например *Μερον* (в: ПЛАТОН, *Диалози*, т. 2, „Наука и изкуство“: София, 1982 г., прев.: П. Димитров, стр. 189), 72 b, *Phaidon*, 65 d (в: ПЛАТОН, *Диалози*, т. 2, „Наука и изкуство“: София, 1982 г., прев.: Б. Богданов, стр. 349).

³⁷ ПЛАТОН, *Phaidon*, 65 d (в: ПЛАТОН, *Диалози*, т. 2, „Наука и изкуство“: София, 1982 г., прев.: Б. Богданов, стр. 349).

³⁸ Относно учението за идеите на Платон вж. Ц. Бояджиев, *Неписаното учение на Платон*, София, 1984 г. и студията на същия автор „Платоновата диалектическа онтология“ (в: ПЛАТОН, *Диалози*, т. 4, „Наука и изкуство“: София, 1990 г., стр. 7-38, също в: Бояджиев, Ц., *Кръговрат на Духа*, „Лик“: София, 1998 г., стр. 9-40, по-специално стр. 21-25), където Платоновият свят на идеите е представен като втора ипостаса на съществуващото след Единното в 5-степенна йерархия на действителността (която и не е статично застинала, а има своята диалектическа динамика): Единно – ноетически космос (умопостигаемото битие, идеите) – световна душа – сетивен свят – Платонова „материя“.

Самият Платон явно е бил наясно с евентуални критики към учението за идеите и – при тяхното полагане като съществуващи сами по себе си – към възможността за съотнасянето им към сетивния свят, за тяхното функциониране като битийни парадигми на сетивните предмети, както и като принципи на познанието. Платон сам излага възражения към учението за идеите най-вече в диалога *Парменид*³⁹. Но след като е издигнал сериозни аргументи⁴⁰ – изглежда обаче и без никакво намерение за отказ от идеите, тъй като това според него би разрушило възможността за мисленето изобщо – завява чрез думите на Парменид в диалога:

Но въпреки това, Сократе (...), ако някой, вземайки предвид току-що казаното и други подобни съображения, не се съгласи да допусне съществуването на идеи за вещите, нито да определи някакъв ейдос за всеки един предмет, то, като не приема вечното съществуване на сама по себе си идея за всяко нещо, той не ще има накъде да насочи мисълта си и по този начин ще унищожи всяка възможност за размишляване.⁴¹

Арист от ел (384 – 322 г.), най-значимият ученик на Платон, е също и сред първите и отявлени критици на учението за идеите. Основният пункт на Аристотеловото несъгласие с Платон се концентрира в това, че според Стагирит ейдосите на нещата не съществуват отделно от сетивните предмети, отвъд тях, сами по себе си в трансцендентен идеален свят, ами са иманентни на самите неща. Като цяло изследователите изтъкват, че все пак в последна сметка Аристотел стои много близо до своя учител, а именно в това, че битието и същностната определеност на предметите се носи от един ейдетичен, формален принцип, както и в това, че за да получи знанието статут на такова в строг смисъл, като научно знание, то трябва да е знание за общото, неизменното и универсално валидното; за разлика от Платон обаче Аристотел се интересува най-първо от

³⁹ Вж. по този въпрос например РИКЕН, Ф., *Философия на античността*, „Лик“: София, 2001 г., стр. 79-84.

⁴⁰ Спорно е срещу кого всъщност е насочена тази критика – дали е „самокритика“ на Платон, или е адресирана към друга школа, или към Платоновите ученици от неговата Академия, провели интерпретация на учението му, като грубо са противопоставили дуалистично два свята – света на идеите и сетивния свят. Повече по този въпрос вж. в коментара от Ц. Бояджиев към диалога *Парменид*, в: ПЛАТОН, *Диалози*, т. 4, „Наука и изкуство“: София, 1990 г., стр. 586-587.

⁴¹ ПЛАТОН, *Parmenides*, 135 b-c; превод от старогръцки: Ц. Бояджиев, в: ПЛАТОН, *Диалози*, т. 4, „Наука и изкуство“: София, 1990 г., стр. 54.

конкретното биващо и заедно с това – от белязващите биващото в сетивния свят процеси на изменение и движение, а в подлунния свят също и възникване и унищожение.⁴²

Аристотел използва εἶδος както в смисъл на „вид“, така и като „форма“⁴³. Първият от тези два смисъла преобладава като цяло, макар и не само, в логически и диалектически контекст, като в съчинението *Категории* разглеждането има и съществени онтологически аспекти, редом с логическите и езиковите моменти⁴⁴; вторият смисъл е основно разработен от Стагирит в съчиненията *Физика* и *Метафизика*.⁴⁵

Изхождайки от началния пункт на интерес към конкретното биващо, в ранното си съчинение *Категории* Аристотел изгражда своето характерно учение за биващото – онто-логия, според която статут на битие-и-същност/субстанция (οὐσία), биващо в първи смисъл на думата: това, което Стагирит нарича първа усия (πρώτη οὐσία), получава тъкмо конкретното биващо. За да бъде нещо усия,

⁴² Срв. например *LexMA* 4, “Form/Materie”, Sp. 637; RAPP, Сн., *Aristoteles zur Einführung*, Junius Verlag: Hamburg, 2001, p. 9, 127, *HWPPh*, Bd. 2, “Form und Materie (Stoff)”, Sp. 977.

⁴³ В авторитетното издание *Aristoteles-Lexikon* са отчленени следните осем начина на употреба на εἶδος у Аристотел: 1) ейдос като вид; 2) като (субстанциална) форма; 3) като формална причина; 4) като определеност/предел (*terminus ad quem*) на изменението; 5) ейдос в биологията (както в смисъл на вид, така и в смисъл на форма, но най-вече като най-низш вид); 6) като сетивно възприемаема форма; 7) като идея (понякога Аристотел използва думата εἶδος в множествено число, за да обозначи Платоновите идеи); 8) ейдос като специфичен топос в реториката. –RAPP, Сн., WAGNER, Т., “Eidos / Gestalt, Art, Form”, in: *Aristoteles-Lexikon*, hrsg. von O. HÖFFE, Stuttgart, 2005, pp. 147-158.

⁴⁴ Относно „триединната същност на категориите“, обединяваща езикови, логико-предикативни и онтологически моменти, вж. встъпителната студия на ИВАН ХРИСТОВ към АРИСТОТЕЛ, *Категории*, „Наука и изкуство“: София, 1992 г., стр. 9-31, по-специално стр. 16-28.

⁴⁵ Трябва да отбележим обаче относно издадените български преводи на Аристотел на въпросните произведения, че ако в първия споменат смисъл εἶδος се превежда навсякъде с „вид“, то във втория смисъл се е наложила практиката да не се предава с „форма“, ами основно с „ейдос“; все пак има и няколко изключения в преводите, в които εἶδος е преведен на български като „форма“. С „форма“ на български се превежда обичайно старогръцкият термин *μορφή*. В тази връзка от значение е, че в централните си употреби, в смисъл на вътрешната конституция на предмета, при Аристотел εἶδος и *μορφή* са синонимни; срв. например *Физика*, II, 1, 193 а 30-31 (ff.) и бел. 75 към това място в българското издание на съчинението (в: *Съчинения в шест тома*, том II, част I, „Захарий Стоянов“: София, 2012 г., стр. 399). Срв. също напр. *Метаф.*, VII, 3, 1029 а 2 f. и прилежащата бел. 19 от Иван Христов в бълг. издание („СОНМ“, София, 2000 г., стр. 333): „Понякога Аристотел използва „форма“ (*μορφή*) като синоним на „ейдос“ (εἶδος) и „същина“ (τὸ τί ἦν εἶναι).“

Аристотел издига критериите за непредецируемост за нищо друго и самостоятелно съществуване, онтологическа независимост от нищо друго – на тези критерии отговарят отделните конкретни неща:

Субстанция в най-истински, първичен и безусловен смисъл е това, което нито се изказва за определен субект, нито е дадено в който и да било субект, като например отделният човек и отделният кон.⁴⁶

В този план ейдосът е вид, под който попадат индивиди и който попада под някакъв род; заедно с рода ейдосът има статут на същност във вторичен смисъл – като втора същност, вторична субстанция (*δευτέρα οὐσία*):

Вторични субстанции са тези, под които като видове попадат така наречените първични субстанции. Такива са и родовете на тези видове. Да вземем за пример отделния човек, който попада под вида „човек“, а род на този вид е „живо същество“. В дадения случай вторични са такива субстанции като „човек“ и „живо същество“.⁴⁷

Ейдосът е и това, към което се отнасят дефинициите – класическата дефиниция привежда рода и видовото различие⁴⁸, което отличава предметите от един вид от всички останали предмети от същия род (както например „човек“ се дефинира като „разумно живо същество“, при което „живо същество“ е родът, а „разумно“ – видовото различие).

В *Категории* в единична употреба се появява също така и *μορφή*, заедно с думата *σχήμα*, в израза: *σχήματε καὶ ἡ περὶ ἑκάστον ὑπ' ἀρχούσα μορφή*, предаден в българския превод като „фигурите и външните форми на вещите“⁴⁹. В този аспект (за примери Аристотел дава правото и кривото) авторът ги разглежда като разновидност на категорията качество. Думата *σχήμα* е употребена още веднъж⁵⁰ в това съчинение, отново предадена на български като „фигура“ – тук става дума за геометрични фигури (триъгълник, четириъгълник).

⁴⁶ ARISTOTELES, *Categ.*, V, 2 a 11-14, превод от старогръцки: Ив. Христов, в: *Съчинения в шест тома*, т. I, ч. I, „Захарий Стоянов“: София, 2008 г., стр. 15.

⁴⁷ Пак там, V, 2 a 14-18.

⁴⁸ ARISTOTELES, *Topica*, I, 8, 103 b 14-16. Използвано е българското издание: АРИСТОТЕЛ, *Топика* (превод от старогръцки: Ив. Христов), „Захарий Стоянов“: София, 1998 г.

⁴⁹ ARISTOTELES, *Categ.*, VIII, 10 a 11.

⁵⁰ ARISTOTELES, *Categ.*, VIII, 11 a 7.

В рамките на това разглеждане Аристотел изобщо не използва понятиятната двойка *форма-материя*; нито става дума за друга от характерните му понятийни двойки: *възможност-действителност*.

Отново с изходния Аристотелов интерес към конкретното сетивновъзприемаемо биващо и процесите, на които то е подложено, може да се обвърже също употребата на *ейдос* и в другия централен смисъл при Аристотел, като *форма*. Фактическият произход на добилата голяма популярност в историята на философията Аристотелова понятийна двойка *форма-материя* е вероятно контекстът на неговото учение за възникването и унищожението, по-общо казано – контекстът на учението за движението⁵¹, или, според по-широкото Аристотелово разбиране на *κίνησις* – изменението, като чиито разновидности се разглеждат: 1) качествено изменение; 2) количествено изменение – нарастване и намаляване; 3) възникване и унищожение; и 4) движение по място, пространствено преместване. С тази проблематика Аристотел се занимава главно в книгите, обединени под заглавието *Физика* и посветени на едноименната наука, която разглежда природните биващи именно доколкото са в движение и се променят⁵². Вероятно тъкмо в този план античният философ за пръв път разгръща учението си, че конкретните сетивновъзприемаеми биващи се състоят от материя и форма⁵³ – учение, получило по-късно наименованието „хилеморфизъм“. Представянето на понятието *форма* се извършва във връзка с една въведена от Аристотел дистинкция, чрез която в първата книга на *Физика* той разрешава по специфичен начин апорията за възникването и унищожението, изхождаща от учението на Парменид за битието⁵⁴ – апория, която традиционно се формулира по следния начин: възникващото трябва да възниква или от съществуващото, или от несъществуващото; но и двата варианта са невъзможни, тъй като това, което е, не

⁵¹ Вж. *HWPPh 2*, “Form und Materie (Stoff)”, Sp. 979; RAPP,Сн., *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg, 2001, p. 126.

⁵² Вж. RAPP,Сн., *Aristoteles zur Einführung*, p. 122.

⁵³ Времевият приоритет на *Физика* спрямо централните глави на *Метафизика* – Дзета (VII), Ета (VIII), Тета (IX) и Ламбда (XII), смятани за обособен трактат за усията – се счита за сравнително потвърден. – Вж. *HWPPh 2*, “Form und Materie (Stoff)”, Sp. 979 и прилежащата бележка, реферираща към I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, 1966, 49-52.

⁵⁴ Вж. *LexMA*, Bd.4, “Form/Materie”, Sp. 637; *HWPPh 2*, “Form und Materie (Stoff)”, Sp. 979; RAPP,Сн., *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg, 2001, p. 126.

възниква, ами е; а от нищото и нищо не може да възникне⁵⁵. Дистинкцията по отношение на всеки вид изменение, която Аристотел прави⁵⁶, изследвайки принципите на природните биващи, е между това, от което става нещо (на латински това е изразено по-късно като *terminus a quo*), изходната позиция, от която започва изменението, от една страна; и от друга страна, това, към което се извършва изменението (*terminus ad quem*), какво е станало⁵⁷. Тези две неща се представят от Аристотел като двойка противоположности (или поне различни степени), както например необразованият човек става образован човек. Първата от тези противоположности е някаква лишеност (*στέρησις*), както при дадения пример от липсата на образованост се достига до наличието на такава у човека; не може обаче едната противоположност, самата тя, да стане непосредствено другата. Тези две неща не описват изчерпателно структурата на изменението⁵⁸. Аристотел въвежда към тях и нещо трето⁵⁹, междинно, което остава в хода на изменението: субект, субстрат, лежащ в основата на изменението – *ὑποκείμενον*⁶⁰. В дадения пример с образования човек такъв лежащ в основата, запазващ се субект е човекът – от необразован човек е станал образован човек, но човекът е бил човек и преди да стане образован и е останал човек, когато вече е станал образован.

Аристотел не е съгласен с цялостното отхвърляне на възникването като при Парменид, при все че приема, че нищо не може да възникне от абсолютното нищо. Стагирит не е съгласен също и с решението на Анаксагор, Емпедокъл и Демокрит, които след Парменид също поддържат, че битието не може да възникне от нищото, приемат елементите или атомите за такова битие, което не възниква и не изчезва, но все пак допускат и някакво ставане, което обясняват чрез тяхното смесване и разделяне. За Аристотел съгласно неговото разделение на разновидностите изменение такова обяснение е свеждането на възникването и унищожението само до качествено изменение. Той приема за всяко изменение

⁵⁵ Срв. ARISTOTELES, *Phys.*, I, 8, 191 a 27 ff. Използвано е българското издание: АРИСТОТЕЛ, *Физика* (старогр./бълг.; превод от старогръцки: Ц. Бояджиев, редакция: Ив. Христов), в: *Съчинения в шест тома*, том II, част I, „Захарий Стоянов“: София, 2012 г.

⁵⁶ ARISTOTELES, *Phys.*, I, 6-7.

⁵⁷ Вж. ARISTOTELES, *Phys.*, I, 7, 190 a 6.

⁵⁸ Срв. RAPP, CH. *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg, 2001, p. 124

⁵⁹ Срв. ARISTOTELES, *Phys.*, I, 6, 189 b 1.

⁶⁰ ARISTOTELES, *Phys.*, I, 6, 189 b 1.

– включително и за субстанциалното, наличието на субстрат и го именува материя (*ύλη/hylē*)⁶¹ (за различните видове изменение Аристотел въвежда и различен вид субстрат, материя). Аристотеловото решение на апорията е, че наистина възникване не може да стане от небиващо в абсолютен смисъл, но може да стане от нещо, което е небиващо в известен смисъл: „ние признаваме, че нищо не възниква просто от небитието, но твърдим, че в някакъв смисъл има възникване от небитието“⁶². В последна сметка разликата между началното и крайното състояние се състои в това, че първоначално материята, която е във възможност да приеме дадена форма, все още не я е приела (и доколкото нещото, което тепърва ще възникне, все още не е налице, то в известен смисъл се говори за небитие, но самата материя не е напълно несъществуваща, тя при Аристотел не е изравнена с лишеността), а при вече възникналото определено нещо формата е приета. Така трите принципа на изменението при природните биващи са: лишеността, материята и формата/ейдосът. В този контекст Аристотел използва широко и думата *μορφή*, и думата *εἶδος* в синонимни употреби. При възникването и унищожението се пораждаат и загиват съставните неща, каквито са всички изменчиви, преходни биващи; това, което се осъществява при възникването, е, че материалният субстрат получава нова или друга форма, самата материя обаче и формата в последна сметка са невъзникнали и неунищожими⁶³.

В контекста на учението за природното биващо във *Физика* Аристотел излага и учението си за четирите причини⁶⁴ (нещо, което се изследва също основно и в *Метафизика*). Формалната причина, редом с материалната, действащата и целевата, е един от начините да се отговори на въпроса „защо“. Ейдосът, формалната причина, е това, какво нещото представлява (*τὸ τί ἐστί*), що е то по същинската си конституция; същината (*τὸ τί ἦν εἶναι*), задаваща определеността на предмета.

⁶¹ Например във *Phys.*, I, 9, 192 a 31-32 Аристотел заявява: „материя наричам първия субстрат на всяко нещо, от което възниква онова, което се съдържа в него, и то не акцидентално“.

⁶² ARISTOTELES, *Phys.*, II, 1, 191 b 14.

⁶³ Срв. ARISTOTELES, *Metaphys.*, VII, 15, 1039 b 20-25; XII, 3, 1069 b 35 f.

⁶⁴ Вж. ARISTOTELES, *Phys.*, II, 3, 194 b 23 – 195 a 28; II, 7, 198 a 14-24.

При разглеждането на изменението във *Физика* Аристотел използва и друга важна понятийна двойка, която се разработва детайлно в *Метафизика*⁶⁵: възможност–действителност/потенция–акт (*δύναμις* освен „възможност“, означава също „сила“, „способност“; а *ἐνέργεια* значи не само „действителност“, а също и „действие“, и „енергия“). По отношение на разделението материя–форма, класическата теза на Аристотел, която ще има голяма рецепция през средновековието, е, че материята се отнася към формата така, както възможността – към действителността. При всяко изменение и движение едно нещо, което е във възможност да стане нещо, от възможността преминава към действителността: движението е осъществяване (*ἐντελέχεια*) на съществуващото във възможност⁶⁶. Така материята, която е във възможност да възприема дадена форма, я възприема, бива оформена от нея и по този начин добива осъщественост в действителност. При това за Аристотел примат има действителността пред възможността, съответно формата пред материята⁶⁷.

Аристотел отчита, че, в един смисъл, природа се нарича „първата материя, лежаща в основата на имащите в себе си началото на движението и изменението неща“⁶⁸; а в друг смисъл, при това в по-голяма степен в сравнение с материята, природа е „формата и ейдосът“, за който тук Аристотел отбелязва, че е „отделим от нещата единствено по понятие“⁶⁹.

Формата, която е отделима от нещата само по понятие, и материята представляват не само важни аспекти на Аристотеловата физика, но са и важни за Аристотеловата онтология изобщо, тъй като са принципи, през които се мисли конституираността на нещата в сферата на сетивно възприемаемите конкретни биващи и през които се описват процесите, на които те подлежат. Формата и материята са несамостоятелни принципи в изграждането на съставното биващо, каквото е биващото в подлунния свят, сферата на подвижното и преходното; те го конституират, но нямат самостоятелно съществуване извън него.

Освен *Физика*, централно място, в което Аристотел разработва понятието *форма/ейдос*, е *Метафизика*, особено книга VII. В книги VII-IX на *Метафизика* е

⁶⁵ ARISTOTELES, *Metaphys.*, IX.

⁶⁶ ARISTOTELES, *Phys.*, III, 1, 201 a 10-11.

⁶⁷ Срв. ARISTOTELES, *Metaphys.*, IX, 8, особено 1049 b 10 ff.

⁶⁸ ARISTOTELES, *Phys.*, II, 1, 193 a 28-29.

⁶⁹ ARISTOTELES, *Phys.*, II, 1, 193 b 3-5.

изложено детайлно разглеждане на същността/субстанцията (*οὐσία*), при което понятието *форма/εἶδος* (и *εἶδος/eidos*, и *μορφή/morphē* – отново има синонимни употреби на двете думи) заема важна роля при изследването на въпроса какво е усия.

Още в началото на VII книга Аристотел заявява, че субстанцията е битие в първичния смисъл на думата⁷⁰; субстанцията е първа и по понятие, и по познание, и по време. По-нататък, в сложен и разпластяващ се в множество аспекти мисловен ход Аристотел изследва различни начини, по които се изказва субстанцията, и търси какво е субстанция в първи и собствен смисъл. Той обсъжда четири варианта като „кандидати“ за отговор на въпроса какво е усия: същината, рода, общото и субстрата. Същината и субстратът собствено се явяват не „кандидати“, ами критерии, по които ще се търси какво е усия в първичен смисъл⁷¹. И в началото на *Μεταφυσика* VII Аристотел повтаря при изследването на субстанцията критерия от *Κατηγοριαι* за субстрат, субект, лежащо в основата (*ὑποκείμενον*): субстанция е това, което не се изказва за никой субстрат, но за което се изказва всичко друго⁷². Измежду възможните отговори за усия като различни начини, по които се изказва *ὑποκείμενον*, се разискват материята, формата и съставеното от двете, като по-нататък се търси доколко всяко от тях може да бъде субстанция в първи и собствен смисъл и Аристотел отбелязва:

ако εἶδοςът е преди материята и е по-скоро битие от нея, на същото основание той ще е и преди съставеното от материята и εἶδоса.⁷³

Първата от тези възможности, материята, Аристотел отхвърля, тъй като тя сама по себе си не е „нито едно определено, нито е количество, нито която и да било от определеностите, които отнасяме към битието“⁷⁴. За Аристотел това, което само по себе си, от себе си е неопределено, не носи битийни характеристики, не би могло да бъде принцип на битието на нещата. Втората възможност – субстанция да бъде съставеното от материя и форма, Аристотел също отхвърля, защото съставеното е вторично. По-нататък, Аристотел разглежда и друго понятие – *същината* (*τὸ τί ἦν εἶναι*); това се явява следващ

⁷⁰ ARISTOTELES, *Metaphys.*, VII, 1, 1028 a 31-32.

⁷¹ RAPP, CHRISTOF, *Aristoteles zur Einführung*, Junius Verlag: Hamburg, 2001, p. 162.

⁷² ARISTOTELES, *Metaphys.*, VII, 3, 1029 a 8.

⁷³ ARISTOTELES, *Metaphys.*, VII, 3, 1029 a 5-7.

⁷⁴ ARISTOTELES, *Metaphys.*, VII, 3, 1029 a 21-22.

критерий, през който ще се търси субстанцията в собствен смисъл. Първият критерий – този за субект/субстрат, изглежда, в този план на търсене се оказва недостатъчен за идентифициране на субстанцията⁷⁵. Същината е това, което нещото е само по себе си⁷⁶; с думата, словото, с което се назовава същината, с определящото слово – логоса – на същината на всяко нещо (*ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι*)⁷⁷ се определя и се разкрива какво то представлява само по себе си; същината е и тази, която се дефинира с дефиниция. Същината е присъща в първичен и абсолютен смисъл на субстанцията⁷⁸. В крайна сметка отговорът на Аристотел за това, кое е същина и усия в първи смисъл гласи:

ейдос аз наричам същината (на битието) на всяко нещо и неговата първична субстанция⁷⁹.

Така като субстанция и същина в първи и собствен смисъл тук е издигнат ейдосът. Той е това, което конституира същностно биващото. Формата не е първична субстанция в смисъла на *Категориите*, в смисъла на отделните конкретни самостоятелни биващи, ами като това, което е тяхната същина, като това, какво те всъщност представляват (тук се вижда амбивалентността на гръцкия термин *οὐσία*, която е изградена от причастието на глагола „съм“, а на латински може да се предаде както като *substantia*, така и като *essentia* – и като „субстанция“, и като „същност“⁸⁰). И именно по този начин ейдосът има битиен примат спрямо конкретните съставни биващи, чиято същина е, макар и самият ейдос да не съществува извън тях – в този пункт се виждат и разликите на Аристотел спрямо Платон, и близостта му с него – за разлика от Платон Аристотел не приема самостоятелното съществуване на ейдоса извън нещата, но ейдосът като принцип носи същностната определеност на биващото:

„субстанция (всъщност) е иманентният ейдос, от единството на който с материята казваме, че се образува съставната субстанция.“⁸¹

⁷⁵ Вж. RAPP, Ch. *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg, 2001, p. 164. Според някои изследователи критерият за субект/субстрат е само недостатъчен или ограничен, според други интерпретатори е дори отхвърлен. – Срв. пак там, 162.

⁷⁶ ARISTOTELES, *Metaphys.*, VII, 4, 1029 b 14-15.

⁷⁷ ARISTOTELES, *Metaphys.*, VII, 4, 1029 b 20-21.

⁷⁸ ARISTOTELES, *Metaphys.*, VII, 4, 1030 a 30.

⁷⁹ ARISTOTELES, *Metaphys.*, VII, 7, 1032 b 1 f.

⁸⁰ Срв. *HWP*, Bd. 2, “Form und Materie (Stoff)” Sp. 981.

⁸¹ ARISTOTELES, *Metaphys.*, VII, 11, 1037 a 29-30.

В изследователската литература съществуват разногласия по въпроса как се отнасят помежду си двете Аристотелови изложения: за ейдоса като вид и втора субстанция от онтологията на *Категориите*, от една страна, и за ейдоса като форма и първична субстанция в *Метафизиката*, от друга страна – дали това са противоречиви учения и дали в двете съчинения са изградени несъвместими теории за субстанцията⁸². Проблематичен е въпросът дали при ейдоса като форма става дума за нещо, което е общо, или, напротив, не е общо и трябва рязко да се отграничи от ейдоса като вид, който е общ за много индивиди и се изказва за множество отделни неща; спорно е също дали предмети на дефиниция са в еднаква степен ейдосът като вид и ейдосът като форма и дали, ако е така, дефинируемостта предполага и общността на формата.⁸³ Трудности възникват както ако ейдосът като форма се приеме като нещо общо, така и ако се приеме като нещо индивидуално, тъй като в *Метафизиката* Аристотел, от една страна, отрича възможността общото да е субстанция⁸⁴; от друга страна, ейдосът е обявен за субстанция, а за субстанциите пък е присъщо да са нещо отделимо и нещо конкретно⁸⁵; същевременно за единичното се смята, че не може да бъде познато и дефинирано. Усамия Аристотел се намират различни изказвания – както такива, които могат да се приемат в полза на общността на ейдоса, така и такива, които изглежда говорят за неговата индивидуалност⁸⁶, затова е трудно въпросът за статута на ейдоса да получи безспорен отговор. Някои изследователи приемат ейдоса за индивидуален⁸⁷. Така ейдосът би изпълнил критерия за субект/субстрат. Според едно друго решение ейдосът не е нито индивидуален, нито общ в критикувания от Аристотел смисъл: общото, за което е отхвърлена възможността да бъде субстанция, е предикат, който се изказва за множество

⁸² Вж. RAPP, CH. *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg, 2001, p. 156 ff.

⁸³ RAPP, CH., WAGNER, T., "Eidos / Gestalt, Art, Form", in: *Aristoteles-Lexikon*, hrsg. von O. HÖFFE, Stuttgart, 2005, p. 147.

⁸⁴ ARISTOTELES, *Metaphys.*, VII, 13, 1038 b 9-12.

⁸⁵ ARISTOTELES, *Metaphys.*, VII, 3, 1029 a 28.

⁸⁶ Срв. RAPP, CH., WAGNER, T., "Eidos / Gestalt, Art, Form", in: *Aristoteles-Lexikon*, hrsg. von O. HÖFFE, Stuttgart, 2005, p. 152; *HWPPh*, Bd. 2, "Form und Materie (Stoff)", Sp. 983. Против приемането на ейдоса като индивидуален се привежда главно *Metaphys.*, VII, 8, 1034 a 7 f., а изказване, което изглежда представя ейдоса по-скоро като индивидуален, е напр. пасажът: *Metaphys.*, XII, 5, 1071 a 20-29.

⁸⁷ Срв. FREDE, M., PATZIG, G., *Aristoteles, Metaphysik Z. Text, Übersetzung, Kommentar*, 2 Bde., München, 1988.

неща, докато ейдосът, който трябва да бъде първа субстанция, не се изказва за множество субекти, нито дори за един субект, тъй като едва ейдосът конституира субекта като нещо определено, като *τὸδε τι/tode ti*; ейдосът като субстанциална форма може да се изказва само за тази материя, която той оформя, и не е общ в критикувания смисъл, тъй като не е общо предицируем; освен това ейдосът на едно нещо е съпоставен на материята му, докато видът е нещо общо и индивидите на един вид са съставени от форма и материя.⁸⁸

Най-общо, разликите между теорията за субстанцията в *Категориите* и в *Метафизика* в литературата се обясняват с това, че тези учения в тези две съчинения се изграждат в рамките на два различни проекта⁸⁹: ако в онтологията на *Категории* се разглежда дали някакво биващо е субстанция, или не (към коя от категориите на биващото спада), то в *Метафизика VII* изследването на първата философия е за *началата и причините*⁹⁰ на конкретните субстанции; те е наука за биващото като биващо именно като учение за *οὐσία*, която е причина на отделното биващо: и затова ейдосът, именно като причина за битието на отделните субстанции, получава битиен примат.

Антропологическото приложение на Аристотеловата теория за формата се изразява в това, че човешката душа се схваща като форма на тялото, която изгражда съставната субстанция в единство с тялото; тя е действителност, осъщественост, ентелехия на тялото, което е във възможност спрямо живота. Като форма душата е носителят на същностните човешки характеристики – и като такава е същност/субстанция⁹¹ (усия – доколкото изобщо формата е усия в първичен смисъл, а душата е форма), но няма отделно съществуване извън тялото, за разлика от становището на Платон, който я приема като самостоятелна безсмъртна същност. Душата според Аристотел се определя като „първото

⁸⁸ Вж. RAPP, CH. *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg, 2001, p. 166-169.

⁸⁹ RAPP, CH., WAGNER, T., “Eidos / Gestalt, Art, Form”, in: *Aristoteles-Lexikon*, hrsg. von O. HÖFFE, Stuttgart, 2005, p. 151; Rapp, Ch. *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg, 2001, p. 160 ff.; бел. 209 от Ив. ХРИСТОВ към кн. VII, 17, на стр. 345 от бълг. издание на *Метафизика*: „Спецификата на резюмиращото разглеждане на субстанцията в тази книга е в особения ракурс на разглеждане. Сега се изхожда от разбирането за първата философия като учение за началата и причините. (...)“

⁹⁰ Срв. ARISTOTELES, *Metaphys.*, VII, 17, 1041 a 10; 1041 a29; 1041 b 4-9.

⁹¹ Вж. ARISTOTELES, *De anima*, 412 a 19 ff.: „Оттук необходимо следва, че душата е субстанция като форма на едно естествено тяло, което във възможност притежава живот“ (превод от старогръцки: Г. МАРКОВ, в: Аристотел, За душата „Наука и изкуство“: София, 1979 г., стр. 53).

осъществяване на естественото тяло, което притежава живот във възможност⁹². При Аристотел разбирането за душата се обвързва с основната ѝ функция – да оживотворява тялото на живото същество, както и със специфични способности, различни при различните живи същества. Тъкмо в този пункт, в разбирането на душата като форма на тялото и обвързването ѝ с някакви способности, си проличава особено ясно неедноизмерността на Аристотеловото мислене и невъзможността да се свежда до еднозначни формулировки мисълта му, проиграваща множество варианти и аспекти. В частност тук става дума за нееднозначността на връзката възможност–действителност: душата като форма и първа осъщественост, първа ентелехия на тялото, е действителността (*ἐνέργεια*) на тялото, което самото е във възможност (*δύναμις*); същевременно душата-форма отговаря на някаква способност (*δύναμις*), която се осъществява в действителност едва при упражняване на тази способност, и това вече се нарича втора осъщественост, втора ентелехия (както например зрението като способност е налично и при затваряне на очите, но се осъществява едва при самото гледане)⁹³.

Друг съществен момент от Аристотеловата мисловност е, че освен подлунния свят на подвижните и преходни биващи, в неговата онтология има и още две битийни сфери. Едната е надлунният свят на небесните тела, които са също подвижни, но това не имплицира тяхната преходност – те са вечни; към тях се отнася изменението като движение по място, не обаче и изменението в смисъл на възникване и унищожение, на което е подложено само биващото в подлунния свят. Аристотел също така постулира и съществуването на един първи двигател, който задвижва, но сам е неподвижен и вечен, и в него няма никаква материя⁹⁴, това е божественото – мотив, който ще бъде от огромно значение по-нататък във философията и теологията при осмислянето на Бога като първо начало, което е чиста форма, без никаква материя, чиста действителност. Интересно е също, че Аристотел говори за божественото като за мислещо себе си мислене и като за последна целева причина на всичко съществуващо.

От гръцката философия след Платон и Аристотел най-голямо влияние върху латинската традиция по отношение на схващането за понятието форма ще има **неоплатонизмът**. Най-значимите представители, оказали въздействие

⁹² ARISTOTELES, *De anima*, 412 a 30, цит. бълг. изд. стр. 54.

⁹³ Срв. ХАЙНЦМАН, Р., *Философия на средновековието*, „Лик“: София, 2002 г., стр. 148-152.

⁹⁴ Срв. ARISTOTELES, *Metaphys.*, XII, 6, 1071 b, 1072 a.

върху средновековните християнски философи, са Плотин и Прокъл. Тяхното влияние през средновековието се осъществява също и през текстове, които дълго време са били смятани за Аристотелови: т. нар. *Теология на Аристотел*, подборка на текстове от Платиновите *Енеади*, и *Книга за причините (Liber de causis)*, която представлява извадка от Прокловото съчинение *Първооснови на теологията (Elementatio theologica)*⁹⁵.

Разглеждането на ейдоса в неоплатонизма се появява в рамките на учението за различни битийни нива в йерархията на битието, еманиращо, същностно изливащо се от самия първи единен принцип. Единното, първият принцип, е свръхбитие, в трансцендентността си е отвъд битието. Втората ипостаса, която еманира от Единното – а именно Умът (при Плотин), е тази степен от йерархията на универсума, в която се полага битието, а заедно с това и ейдетическата определеност, която съгражда и същностната конституция на биващото. Така че формата, която е самото битие и същност, е в сферата интелигибилното, умопостижимото – идеите, които са в Ума. Все пак вероятно в неоплатонизма се появява и един мотив, който ще има значение за християнството: идеите да се смятат за мисли на Бога – може би това учение възхожда към Антиох от Аскалон (ок. 130 – ок. 68 г. пр. Хр.)⁹⁶. Друг съществен мотив, който се появява в неоплатонизма (например при Албин, II в. сл. Хр.⁹⁷), е да се приемат и Платоновите идеи, и аналози на Аристотеловите форми, като се прави различаване на, от една страна, нетелесни идеи, а от друга страна – форми, които са обвързани с материя и представляват отражения, образи, копия на идеите, които са образци. Този мотив е налице при Плотин. Ето например какво казва той:

наистина, ейдосите в материята не са тъждествени на тези, които биха били, ако съществуваха сами по себе си, ами те са материализирани логоси, увредени в материята и изпълнени с нейното естество⁹⁸.

⁹⁵ Вж. ХАЙНЦМАН, Р., *Философия на средновековието*, „Лик“: София, 2002 г., стр. 183-184.

⁹⁶ РИКЕН, Ф., *Философия на античността*, „Лик“: София, 2001 г., стр. 221.

⁹⁷ Пак там, стр. 222.

⁹⁸ ПЛОТИН, *Еп.*, I, 8, 8, 60; в превод от старогръцки на Ц. БОЯДЖИЕВ, в изданието: ПЛОТИН, *Енеади* „Изток-Запад“: София, 2005 г., стр. 86.

Интересна с оглед на ранния латински превод на гръцкото понятие *εἶδος* е една характерна употреба на думата *forma* Цицерон. С това е обвързана и следната езикова особеност: в латинския език от времето на Цицерон думата *species* не се е използвала във всички падежи и в тези случаи тя е била замествана с думата *formas* със съответните окончания⁹⁹. На тази особеност обръща внимание самият Цицерон, като в тази връзка, поради тези езикови съображения, изказва предпочитанията си към думата *forma*:

При разделението има форми, които гърците наричат *εἶδη* (ейдоси), а нашите автори, ако обсъждат тези въпроси, ги назовават *species* (видове), което действително не е лошо, но е неподходящо с оглед изменението на падежите в говоренето. Защото не бих желал, дори да би могло да се изрече на латински, да употребявам *specierum* и *speciebus*; а често се налага да се използват тези падежи; но бих предпочел *formis* и *formarum*. А при положение че и с двете думи се обозначава едно и също, не считам за пренебрегване удачността на изказа.¹⁰⁰

Това изказване е от Цицероновото съчинение *Топика*, предназначено да представи Аристотеловото едноименно произведение. В пасажа, следващ непосредствено горесцитирания, Цицерон дава и дефиниция на *форма*, редом с тази на *род*, т. е. тук става дума за логическа проблематика, отношение между род и вид, като вида Цицерон нарича *форма*:

Рода и формата дефинират по следния начин: „род“ е понятие, отнасящо се до множество различия; „форма“ е понятие, чието различие може да бъде отнесено към рода като към начало и извор. (...) Формите

⁹⁹ Думата *species* не се е използвала в генитив и датив в множествено число, а вместо това се употребявала *formarum* и *formis*. В по-късен период били въведени *specierum* и *speciebus*. – Вж. *species*, в: L&S:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=species&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059>.

¹⁰⁰ M. T. CICERO, *Topica*, VII, 30: „In divisione formae, quas Graeci εἶδη vocant, nostri, si qui haec forte tractant, species appellant, non pessime id quidem sed inutiliter ad mutandos casus in dicendo. Nolim enim, ne si Latine quidem dici possit, specierum et speciebus dicere; et saepe his casibus utendum est; at formis et formarum velim. Cum autem utroque verbo idem significetur, commoditatem in dicendo non arbitror neglegendam.“

са, следователно, тези, в които родът се разделя, без да се пропусне нищо, както ако правото се раздели на закон, нрави и справедливост.¹⁰¹

Така от тази специфика на употребата у Цицерон става ясно, че при негосpecies – „вид“, и forma – „форма“, имат близост до такава степен, че думата „форма“ може да направо да застъпи на мястото на „вид“, и то дори в чисто логическия смисъл.

2. Ранна християнска рецепция

Августин (354 – 430 г.) извършва парадигмално преразглеждане на базови наследени философски концепти в християнски контекст при тълкуване на учението за сътворяването на света от Бога. От предходните традиции Августин е най-вече платонически повлиян, макар че по негово време прекият достъп до Платоновите текстове е бил силно ограничен, така че влиянието на Платон се е осъществявало през неоплатонизма, познат в съответната епоха главно през Плотин (преведен на латински от Марий Викторин), както и през Порфирий¹⁰². Августин говори за съществуването на идеи, които полага в Бога: вечните идеи като свършени образци, архетипи и норми, по които всичко е създадено, са в Божия ум, тъждествени на Божията същност¹⁰³.

„И тъй идеите са стабилните и неизменни изначални форми или основания (*rationes*) на нещата, които са сами по себе си несъздадени, а са налични от вечността, и то винаги по един и същи начин, и се съдържат в ума (*intelligentia*) на Бога. И понеже самите те нито възникват, нито прехождат, казва се, че съобразно с тях се формира всичко, което може да възниква и прехожда, и всичко, което възниква и прехожда.“¹⁰⁴

Идеите са неизменно и единно в Бог Слово, а по друг начин съществуват в елементите на света, където всичко е сътворено наведнъж, и иначе в отделните

¹⁰¹ Ibid., VII, 31: „Genus et formam definiunt hoc modo: Genus est notio ad plures differentias pertinens; forma est notio cuius differentia ad caput generis et quasi fontem referri potest. (...) Formae sunt igitur eae in quas genus sine ullius praetermissione dividitur; ut si quis ius in legem morem aequitatem dividat.“

¹⁰² Вж. Хайнцман, Р., *Философия на средновековието*, „Лик“: София, 2002 г., стр. 83-84.

¹⁰³ Вж. Бояджиев, Ц., *Философия на европейското средновековие*, „Минерва“: София, 1994 г., стр. 25-26.

¹⁰⁴ AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaest.* 83, qu. 45, 1-2, цит. по: Жилсон, Е., Бьонер, Ф., *История на християнската философия*, „Идея“: Стара Загора, 1999 г., стр. 207.

неща, всяко от които се появява в своето време¹⁰⁵. Бог е направил всичко „в Начало“, което е Премъдростта Божия, Синът, Бог Слово¹⁰⁶. Самото Слово, в което са идеите, Августин нарича форма: „някаква форма, форма не оформена, ами форма на всички оформени неща, форма неизменна“ (*forma quaedam, forma non formata, sed forma omnium formatorum, forma incommutabilis*)¹⁰⁷. Сътворяването на „небето и земята“ от библейския стих от книга *Битие* 1:1 Августин тълкува като създаване на небесния свят („небето на небесата“¹⁰⁸ – ангелския свят, духовно, интелектуално творение) и земния свят (земя и земно небе). За земята, която е наречена „безвидна и неподредена“¹⁰⁹ (*Бит. 1:2*) Августин говори като за „безформена материя“, „безформеност без какъвто и да е лик“¹¹⁰, която е „способна да приеме всички форми“¹¹¹. Но безформената, безвидна материя всъщност няма никакво съществуване без форма, тя не предшества формата по време, а само по произход (както звукът предхожда песента, която е оформен звук, но самият звук не прозвучава първо като неоформен и не се оформя след това, ами се произвежда едновременно с песента)¹¹². Според тълкуванието на Августин Бог е създал всичко наведнъж, но библейският разказ за сътворението се води в последователност, за да може да бъде разбран от слабия човешки ум¹¹³.

¹⁰⁵ Вж. КАПРИЕВ, Г., *Августин, „Лик“*: София, 1996 г., стр. 20; AURELIUS AUGUSTINUS, *De gen. ad litt.*, VI, 10.

¹⁰⁶ Вж. напр. AURELIUS AUGUSTINUS, *Confess.*, XII, VII, 7; използвано е българското издание: АВРЕЛИЙ АВГУСТИН, *Изповеди* (превод от латински: А. НИКОЛОВА), „Изток-Запад“: София, 2006 г., стр. 308.

¹⁰⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermo 117*, II, 3; вж. HWPh, Bd. 2, “Form und Materie (Stoff)”, Sp. 987; LexMA, Bd. 4, “Form/Materie”, Sp. 639.

¹⁰⁸ AURELIUS AUGUSTINUS, *Confess.*, XII, II, 2 (цит. бълг. изд. стр. 305), XII, VII, 8 (стр. 309), XII, IX, 9 (стр. 310), XII, XI, 12 (стр. 312).

¹⁰⁹ Библейския израз от *Бит. 1:2* (в бълг. синодален превод на Библията: „земята беше безвидна и пуста“) го предаваме съгласно превода на Анна Николова у АВГУСТИН, *Изповеди*, „Изток-Запад“: София, 2006 г., стр. 306 (XII, III, 3), стр. 309 (XII, VII, 8); вж. и бел. 2 на стр. 409.

¹¹⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *Confess.*, XII, III, 3, цит. бълг. изд. стр. 306.

¹¹¹ Пак там, XII, VI, 6, цит. бълг. изд. стр. 308.

¹¹² Пак там, XII, XXIX, 40, цит. бълг. изд. стр. 334-335; *De gen. ad litt.*, I, 15, 29.

¹¹³ Вж. КАПРИЕВ, Г., *Августин, „Лик“*: София, 1996 г., стр. 21. AURELIUS AUGUSTINUS, *De gen. lib. imp.*, 7.

Материята и формата са сътворени заедно (*simul*), всяка от тях е съ-сътворена (*concreata*)¹¹⁴.

В това сътворяване наведнъж са създадени всички природи и източник на всички форми е Бог, нови форми според Августин не възникват. В така сътвореното някои твари са завършено оформени – такива са ангелите, небесната твърд и небесните светила, земята, морето, въздухът, огънят, човешката душа; за всичко останало Бог е вложил семена, семенни или причинни основания (*rationes seminales sive causales*)¹¹⁵, които се разгръщат постепенно и представляват нормата на проявяване на отделните неща – всяко в собственото му време. Формата на конкретните неща е тази, която удържа собственото им битие в неговото единство и неговата мяра според тяхната битийна определеност. Формата и мярата на съществуващото Августин обвързва и с реда, и с числото (всички неща имат числа), и с границата като предел, който определя всяко нещо. У Августин мисленето на идеите и на отношението на отделните неща към тях като причастност е до голяма степен платонически повлияно, но при него става дума не само за всеобщи идеи, а и за индивидуални идеи – всеки индивид има своята особена идея в Божия ум¹¹⁶.

Боеций (ок. 480 – 524/526 г.) е друг първостепенен автор, който ще бъде с огромно влияние като авторитет за християнските мислители от следващите столетия. Освен със собствените му текстове, значението му за по-нататъшната традиция е свързано също и с неговите преводи на Аристотелови произведения. Той превежда логическите съчинения и чак до XII в. на Запад Аристотел е бил познат само чрез тях. Целият Органон (само с изключение на *Втора аналитика*) на практика през Средновековието се ползва основно в Боециевите версии дори и след осъществяването на следващи преводи по-късно. Любопитно е, че в преводите на *Категории* и *Топика* Боеций предава гръцката дума *εἶδος* със *species*¹¹⁷ (а не с *forma*, за разлика от Цицерон), като векове по-късно това предаване

¹¹⁴ AURELIUS AUGUSTINUS, *De gen. ad litt.*, I, 15, 29. Вж. *HWPPh*, Bd. 2, “Form und Materie (Stoff)”, Sp. 987.

¹¹⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *De gen. ad litt.*, IV, 33 et al.

¹¹⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *De div. quaest.* 83, 46, 2; *Ep.*, 14, 4. Вж. КАПРИЕВ, Г., *Августин*, „Лик“: София, 1996 г., стр. 21., ЖИЛСОН, Е., БЪОНЕР, Ф., *История на християнската философия*, „Идея“: Стара Загора, 1999 г., стр. 208; ХАЙНЦМАН, Р., *Философия на средновековието*, „Лик“: София, 2002 г., стр. 102.

¹¹⁷ Информация е взета от индексите на: *Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii, Editio composita, Translatio Guillelmi de Moerbeka.* ed. L. MINIO-PALUELLO (Aristoteles Latinus I. 1-3), Desclée De

(с много малко изключения) се налага като цяло и в преводите на *Физика* и *Метафизика*.

В Боециевите *Теологически трактати* се намират концентрирани формулировки, които ще се окажат базови и много цитирани твърдения. Те трябва да се положат върху основата на това, че Боеций постулира различието между битието (*esse*) и това, което е (*id quod est*)¹¹⁸ – само при простото те съвпадат, докато при всички съставни неща се различават¹¹⁹; по този начин Боеций прокарва отграничението между Бога и творението. А ето и изказванията му, които излагат схващането му за понятието *форма*:

всяко битие е от формата (*omne esse forma est*).¹²⁰

Нищо, следователно, не се нарича битие според материята, а според собствената му форма. Но Божествената субстанция е форма без материя и затова е Едно и е това, което е. Останалите именно не са това, което са.¹²¹

Формата обаче, която е без материя, не ще може да е подлог, нито да бъде в материята, защото така не би било форма, а образ. От тези именно форми, които са извън материята, са произлезли онези форми, които са в материята и правят тялото. Затова онези форми, дето са в

Brouwer: Bruges – Paris, 1961; *Topica. Translatio Boethii, Fragmentum Recensionis Alterius et Translatio Anonyma* (Aristoteles Latinus V. 1-3), ed. L. MINIO –PALUELLO, adiuv. B. G. DOD, 1969.

Вж. студията на Иван Христов „Сравнително изследване на превода на Аристотеловите философски термини на латински и в славянските езици“, в: *Архив за средновековна философия и култура*, свитък XIV, „Изток-Запад“, „Алтера“: София, 2008 г., стр. 333-374, където е публикуван триезичен речник с преводите на латински и старобългарски език на някои от Аристотеловите термини, срещащи се в изброени конкретни места от съчиненията на Аристотел, за които е засвидетелствана някаква (в по-голяма или по-малка степен) рецепция и в двете традиции – и в латинската, и в славянската, което позволява съпоставителния им анализ. По-специално за термина *εἶδος* вж. стр. 350: за всички от изследваните места, включващи и такива от *Физика* в смисъл на *εἶδος* в материя, е посочен латински превод на *εἶδος* със *species*.

¹¹⁸ Боеций, *Теологическите трактати*, Трактат трети, в: *Средновековни философи*, част I, съст. Ц. БОЯДЖИЕВ, Г. КАПРИЕВ (превод: Г. КАПРИЕВ), Университетско издателство „Св. Климент Охридски“: София, 1994 г., стр. 89-127, стр. 100.

¹¹⁹ Вж. пак там.

¹²⁰ Боеций, *Теологическите трактати*, Трактат първи, II, стр. 91.

¹²¹ Пак там.

телата, ние злоупотребявайки наричаме форми, докато те са образи. Те подражават на онези форми, които не са положени в материята.¹²²

Относно оформянето като конституиране на нещата може да съди и по казаното в една от четирите дефиниции, които Боеций дава за природата (дефиницията, когато се търси ясен белег за саморазличаването на природата¹²³):

природата е видовото различие, което дава формата на всяко нещо (*rem informans specifica differentia*).¹²⁴

И така, за Боеций формата е обвързана с битието. При Бог обаче, който е напълно прост и в него няма никакво различие, не се различават това, което е, и битието. Бог е битие и чиста форма. Оформеността на съставните неща се обвързва също с вида – видовото различие, което конституира вида като една определена природа, е това, което и оформя нещата. При Боеций се прави разлика между формите, съществуващи извън материята, и тези, които са в телата – последните са само образи, подражаващи на първите. Все пак при Боеций в аксиоматично формулираните му положения остава известна неяснота и отвореност за различни възможности за интерпретация. Самото понятие *quod est* може да се тълкува по различни начини. При все че Боеций изглежда изхожда по-скоро от конкретното единично нещо, от индивидуалното, все пак *quod est* може да се приема както като нещо конкретно, отделното биващо – *това, което е*, така и акцентът може да бъде поставен върху неговата същност – *това, което то е*¹²⁵, какво то представлява – двузначност, налична и при термина *субстанция*, която може да е както първата Аристотелова субстанция, така и втората субстанция от *Категориите*¹²⁶. Наред с това нееднозначност може да се установи и по отношение на понятието *форма*. В текста на Боеций има експлицитно обвързване на формата с битието (*esse*). Но същевременно, ако видовата конституция като природа на нещото е и негово оформяне, то не може да се изключи обвързване на формата и с природата, същността на биващото, неговата определеност – *това, което е*, ако *quod est* се вземе в смисъла на същността на биващото. Изглежда с разделението

¹²² Пак там.

¹²³ Вж. КАПРИЕВ, Г., *Механика срещу символика*, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“: София, 1993 г., стр. 40.

¹²⁴ БОЕЦИЙ, *Теологическите трактати*, Трактат пети, I, стр. 112.

¹²⁵ Вж. ХАЙНЦМАН, Р., *Философия на средновековието*, „Лик“: София, 2002 г., стр. 139.

¹²⁶ Пак там, стр. 140.

между *essei quod est* конституцията на тварното съставно биващо Боеций акцентира върху самото различие между божественото абсолютно, просто битие и тварното биващо, което е съставно и чието битие е зависимо от божественото. Но как точно може да се прокара това разграничаване между *essei quod est* от гледна точка на понятието *форма* обаче, т. е. кое от двете се идентифицира с формата, подлежи на различни тълкувания, каквито се разгръщат в по-нататъшната средновековна философия: за формата може да се смята, че съвпада както с *esse/quo est*, така и с *quod est* (ако се приеме в смисъла на каквина), а също така и с двете или пък дори с нито едно от двете директно и изцяло, ако не се въведат по-нататъшни уточнения.

Наличието на различните варианти се експлицира в интерпретациите на автори от XIII в., в техните по-късни спрямо Боеций разглеждания на въпроса, особено когато коментират *Метафизиката* на Аристотел и в нейната рецепция прилагат и Боециевото разделение между *esse/quo est* и *quod est*. При това, като се включват влияния от различни източници, неоплатонически, перипатетически, арабски и юдейски, се изграждат различни метафизически визии, в които място заема и разбирането за понятието *форма*.