



УНИВЕРЗИТЕТ "СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ" – СКОПЈЕ

Филозофски факултет

Институт за филозофија

ПОИМОТ *БОГ* ВО ФИЛОЗОФИЈАТА

НА АРИСТОТЕЛ

-докторска дисертација-

Кандидат:

М-р Руфат Алилов

Ментор:

Проф. д-р Вера Георгиева

Скопје, 2013 год.

СОДРЖИНА

Предговор.....	1
Вовед.....	1
Предмет на дисертацијата.....	4
Делата на Аристотел во кои се споменува поимот Бог и неговите својства.....	7
I. Карактерот на филозофијата на Аристотел.....	11
I.1. Систем, дијалектика или контемплација?.....	14
I.2. Филозофијата и теоријата во делото <i>Наведување на филозофијата</i>	21
I.2.1. Природата и функцијата на човекот.....	23
I.2.2. Практичните придобивки од филозофијата.....	31
I.2.4. Внатрешниот карактер на мудроста во <i>Метафизиката</i> I, 1-2. II, 1. III, 1.....	38
II. Односот помеѓу Archē и Nous.....	45
II.1. Archai-Arche.....	45
II.2. Извор на познанието.....	46
II.3. Познание: првично и сетилно.....	47
II.4. Спознание на општите поими.....	47
II.5. Сетилна перцепција.....	48
II.6. Epagoge.....	49
II.7. Nouse и неговата религиозна димензија.....	51
II.8. Nous кај Аристотел.....	53
II.9. Интерпретации на Nous.....	54
II.10. Интеракцијата меѓу Arche и Nous.....	56
III. Nous и Контемплација.....	58
III.1. Интелигенцијата и перцепцијата.....	58
III.2. Интелигенцијата го спознава објектот.....	59
III.3. Интелигенцијата како рецептивна способност.....	61
III.4. Интелигенција и контемплација.....	64
III.5. Религиозна Theoria.....	65
III.6. Мислата и претставите.....	68
IV. Неподвижниот двигател во <i>Физиката</i>	70
IV.1. Од интелигенцијата до неподвижниот двигател.....	70
IV.2. Можно и актуално движење.....	71
IV.3. Импликациите на „настанувањето“.....	74
IV.3.1. Атрибутите на неподвижниот двигател.....	74
IV.3.2. Небесното и земското.....	75
IV.3.3. Раскин или континуитет.....	76
IV.3.4. Оспорувани религиски елементи.....	77
IV.3.5. Мит за неподвижниот двигател.....	79

V. Метафизика на Божеството	84
V.1. Познанието и Божеството	84
V.2. Вечна супстанција	87
V.3. Бројот на неподвижните двигатели	88
V.4. Прв неподвижен двигател	89
V.5. Битие	91
V.6. Форма	93
V.7. Бог	95
VI. Теорија или контемплација на Бога	97
VI.1. Никомахова етика	97
VI.2. Типови на контемплирање	97
VI.3. Среќата и доброто.....	98
VI.4. Антропоморфизација на Бога.....	100
VI.5. Конечна причина	101
VI.6. Мислењето и контемплирањето	102
VI.7. Лична среќа.....	104
VII. Првата филозофија и теологијата во <i>Метафизика</i>	108
VII.1. Метафизика IV. 2 и фокалното значење.....	109
VII.2. Делови на филозофијата	117
VII.3. Поредени серии	122
VII.4. Видови супстанција.....	127
VII.5. Теологија во <i>Метафизика</i> VI. 1	133
ЗАКЛУЧОК	141
ЛИТЕРАТУРА	148
Примарна литература:	148
Користена литература од домашни автори:	149
Секундарна литература	149

ПРЕДГОВОР

Во *Метафизика* (VI.1, 1026a19, cf.1026a29-32) Аристотел јасно ја идентификува првата филозофија, науката за “битието како битие” со теологијата. Но неговите текстови никаде не објаснуваат како теологијата може да биде универзална наука за битието. Оваа дисертација ќе настојува да обезбеди такво објаснување. Начинот на кој се обезбедува таквото објаснување се разликува од поранешните пристапи во разбирањето на забелешките на Аристотеловата концепција за *Бог*, неговата вистинска теологија. Интерпретирањето на концептот на *Бог* кај Аристотел останува извор на спротивни гледишта; аргументите околу проблемот на *Бог* кај Аристотел се рангираат од мит до монотеизам. Мојата цел е сосредоточена на две полиња. Прво, ќе покажам на кој начин Аристотел го гради концептот за *Бог* и ќе ги испитувам *Втората аналитика*, *За Душата*, *Физиката*, *Метафизиката* и *Никомаховата етика*. Текстовите се изучуваат во светлината на современите истражувања за филозофијата на Аристотел кои одразуваат различни позиции и имаат различни импликации врз сфаќањето на теизмот на Аристотел. Второ, најнапред директно ќе се занимаваме на концепцијата за првата филозофија. Ова го докажува токму стојалиштето дека концепцијата за теологијата како универзална наука за битието се темели на примената на двата вида на приоритетни релации што ги назначив. Супстанцијата и фокалното значење на битието, додека е *Бог* првата супстанција. Конечно, потпирајќи се на овие трудови на Аристотел ќе докажеме дека теологијата на Аристотел што е претставена во *Метафизиката* има големи сличности со разбирањето на *Бог* во религијата.

Исто така голема благодарности на Институтот за филозофија при Универзитетот “Св. Кирил и Методиј” кој имаше разбирање за насловот на мојава дисертација и каде се стекнав со моите филозофски знаење за време на моите студии од 1994-1998, како и на мојот ментор, проф. д-р Вера Георгијева за нејзините инструкции и забелешки.

Голема благодарност и на проф. д-р Carlos Davia од Одделот за филозофија при Fordham University и на Друштвото за древната филозофија во New York за нивната помош и сугестии.

Посебна благодарност на проф. д-р Lorenc Qose при Центарот на последипломски студии на Градскиот Универзитет во New York за неговата помош при совладувањето на елементарната терминологија во грчкиот јазик за односниов предмет на истражување, како и на д-р Хасан Џило за наоѓањето на соодветни филозофски термини во македонскиот јазик при нивното преведување од англиски.

ВОВЕД

Дваесеттиот век е сведок за рапиден раст на филозофската валоризација на *Метафизиката*. Оттука, главниот дел на овој труд особено се однесува на Аристотеловата концепција за битието како предмет или цел на првата филозофија (*philosophia prima*) при што е неизбежно и прашањето за *Бога*. Всушност се работи за огромна литература посветена на овој поим за која не само една дисертација туку и цела библиографија не би можела да ги опфати различните ставови преземени од страна на голем број на историчари на филозофијата. Постоенето на цела зграда на литература посветена на *Метафизиката* настанала како резултат на тежината на текстовите на Аристотел. Нивниот повремени непробивен јазик и структура го присилува читателот да бара помош од други, да се користи со интерпретации што настанале во различни периоди низ историјата на филозофијата, како што тоа всушност го правеле многу филозофи од средниот и од нововековниот период. Меѓутоа, овој пристап не е и секогаш продуктивен. Карактерот на *Метафизиката* на Аристотел и проблемите за кои тој расправа секогаш бараат постојано препрочитување или навраќање на нив при што отвораат нови перспективи или интерпретации на неговата *Метафизика*. Џозеф Овенс во своето познато дело *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* нуди солиден преглед на литературата за Аристотеловата *Метафизика* од крајот на деветнаесеттиот век па се` до 1970 година.¹

Нашата цел во овој труд не е да го репродуцира веќе она што е истражувано на ова поле туку да ги земе предвид најзначајните интерпретации од дваесеттиот век што се однесуваат на назначената тема. Вредноста на оваа литература е историска и теоретска. Од една страна, таа литература што е широко позната и влијателна е суштинско упатувачка по многу точки за поголемиот дел од трудов. Всушност, едно адекватно историско разбирање на литературата од дваесеттиот век не е возможно без адекватно опфаќање на некои од тие интерпретации. Од друга страна, тие интерпретации ни нудат исто така не само базична интерпретативна позиција, туку и концептуална или херменевтичка позиција за разбирањето на Аристотеловата *Метафизика*. Литературата за *Метафизика* одвреме

¹ Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Third Edition, (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978). pp. 1-68.

навреме се повторува и затоа ние ќе настојваме да ги избегнеме идентичните интерпретации. И покрај многуте нијанси што резултирале со различни интерпретации на научниците, сепак во нив може да се пронајде базичната намера на Аристотеловата *Метафизика* за проблемот за кој се определивме во овој труд. Имајќи го предвид пристапот кон таа литература од чисто хронолошки аспект и почнувајќи од најраните трудови па се до најновите придонеси, се одлучивме да се задржиме на неколку сфери, поточно на пет, кои доминираат во литературата од дваесеттиот век, сосредоточена на Аристотеловата *Метафизика*, а која е во тесна врска со назначената тема. Секоја од овие области може да претставува дистинктивен предмет на расправа на првата филозофија. Всушност, самиот Аристотел предметот на првата филозофија го дефинирал на различни начини. Конечно се јавуваат две очевидни стојалишта кои се чини никогаш не можат баш така лесно да се помират. Во четвртата книга од *Метафизика* првата филозофија се дефинира, според мислењето на многу теоретичари, како онтологија која расправа за битието во најшироката смисла на зборот, за неговото апсолутно значење, како нејзин примарен предмет на расправа. Но, во шестата и единаесеттата книга Аристотел првата филозофија ја нарекува теологија која расправа за различно, нематеријално и неподвижно битие. Теоретичарите немаат идентично стојалиште за односот меѓу овие две дефиниции на предметот на првата филозофија.

Првата група на теоретичари ја разделуваат, речиси до степен на елиминација, теолошката од онтолошката димензија. Првата филозофија е над секоја онтологија на начин на кој таа ја исклучува која и да е потчинетост и идентификација со теологијата. Таа е целосно самостојна дисциплина, така што “целосно самостојна” подразбира независност од секакви теолошки содржини или обсири. Овој пристап бара од своите следбеници да се реинтерпретираат или да се отфрлат како неавтентични текстуалните пасуси што се спротивни на тоа.

Вториот пристап ја признава автентичноста на понудените текстови и прифаќа дека се онтолошката и теолошката дефиниција на првата филозофија спротивни една на друга. Овој пристап, наместо да ги критикува текстовите, нуди солидна и значајно продлабочена интерпретација.

Третиот пристап исто така го прифаќа контрадикторниот став во врска со првата филозофија, но ги отфрла негирачкиот и општиот пристап, посматрајќи ја во својата

непомирлива природа индикацијата на Аристотеловата базична концепција на филозофијата.

Четвртиот пристап исто така настојува да негира каква било суштинска противречност, објаснувајќи дека се онтолошката и теолошката димензија целосно компатибилни и помирливи и не отстранувајќи ја онтолошката компонента од првата филозофија.

И конечно петтиот и последен пристап настојува да ја избрише противречноста негирајќи ја самостојноста на онтологијата во *Метафизиката*. Според оваа интерпретација, битието како битие во конечната смисла не означува ништо освен божествено битие и покрај тоа што таквиот пристап никогаш не станал универзално или партикуларно учење. Многу е тешко да се откријат интерпретациите што не потпаѓаат под еден од овие пристапи. Оттука оваа дисертација ќе понуди една верзија на аргументација што ќе настојува да ја пренебрегне контрадикторноста дека битието како битие го означува божественото битие што директно се придружува на последниот вид на интерпретација.

ПРЕДМЕТ НА ДИСЕРТАЦИЈАТА

Понуденава дисертација настојува да даде одговор на централниот и фундаментален проблем во Аристотеловата *Метафизика*: Што е првата филозофија

philosophia prota? Тоа изгледа дека е некомплицирано прашање. Меѓутоа одговорот на тоа прашање не е баш така едноставен. Имајќи го предвид значењето на интерпретацијата на Аристотеловата *Метафизика*, тоа прашање сигурно е едно од главните прашања, и како такво не е обично прашање. Нужно е да се знае што Аристотел подразбира кога се работи за возвишеното учење при прецизната определба на природата, вредноста и содржината на концептите и реалностите што потпаѓаат под нејзиниот домен. За жал, текстовите што ја сочинуваат самата *Метафизика* се општо познато тешки за разбирање кое, како што некој би можел да очекува, би понудило непосредно јасен одговор на ова на прв поглед едноставно прашање.

Да се истражува за природата на првата филозофија на еден сосема општ начин, меѓутоа, е бесплодно истражување. Прва ствар што мора да биде направена е да се спроведе постапка на попрецизна определба на ова прашање. Оттука, ние можеме да разликуваме два аспекта на ова прашање. Прво, што е тоа прва филозофија како интелектуален *habitus* и човекова активност? Второ, што е предметот или целта на првата филозофија?

Во *Метафизика* (VI. 1, 1026; cf. 1026a29-32), Аристотел јасно ја идентификува првата филозофија, учењето за “битието како битие” со теологијата. Но текстовите никаде не објаснуваат на кој начин теологијата би можела да биде универзален пристап кон битието.

Поради тоа, оваа дисертација ќе настојува да понуди објаснување со помош на анализи и разбирање на програмски забелешки во (книга IV) во светлината на Аристотеловата актуелна концепција за *Бог*.

Настојувањето да се идентификува Аристотеловиот *Бог* вклучува бројни тешкотии рангирани од можните интерпретации на филозофските трактати на Аристотел, оние што би можеле да изгледаат неконзистентни. Во ова филозофско истражување ќе настојуваме да докажеме дека Аристотел ја демонстрира егзистенцијата на божественото битие и дека

тоа претставува централен проблем на неговата филозофија. Нашата намера е да покажеме дека тешкотиите што се испречуваат во доловувањето на Аристотеловиот *Бог* можат да се надминат со доведувањето во хармонија на филозофските елементи кај Аристотел.

Ќе настојуваме да ги испитаме текстовите од книгите на Аристотел што откриваат на кој начин филозофијата ги промислува првите принципи, на кој начин таа ги доведува нив во врска со *Бога* како контемплативно битие што е извор на човековата среќа. Препреките за разбирањето на Аристотеловиот *Бог* ќе се испитуваат во светлината на современите критички пристапи.

Овој труд содржи седум поглавја. Првото поглавје ќе расправа општо за карактерот на филозофијата на Аристотел со посебен осврт на неговата идеја за првата филозофија како интелектуален хабитус и човекова активност. Второто поглавје започнува со принципите што Аристотел ги поставува во *Втората аналитика* II 19. Во ова поглавје посебно внимание ќе обрнеме на два базични поими во филозофијата, а тоа се *arche* и *nous* од кои и двата имаат свои посебни импликации врз Аристотеловиот поглед за *Бога*: “првите принципи “претставуваат конечен извор на познанието, на движењето, на доброто. Овие принципи се сфаќаат со помош на интелигенцијата која исто така ја вежба контемплативноста. Интелигенцијата, како што ќе покажеме во второто поглавје, непосредно доведува до *За душата* која ќе претставува предмет на расправа на третото поглавје. Тука ќе биде согледан односот измеѓу интелигенцијата и стварноста како и улогата на интелигенцијата и активниот интелект и нивните теоретски импликации. Улогата на интелигенцијата како извор на теорија поседува свои консеквенци и врз контемплативниот живот на човекот и на *Бога*.

Во *Физиката*, која ќе се испитува во четвртото поглавје, Аристотел не говори за *Бог* експлицитно, туку тој расправа за неподвижниот двигател кој изгледа поседува својства на *Бога*. Божествените атрибути се претставени и артикулирани, но се уште се избегнува името *Theos*. Во ова поглавје ќе аргументираме дека Аристотел, и покрај тоа што не дава јасно објаснување за *Бога*, тој сепак обезбедува елементи што нужно наведуваат на Божественото битие.

Аристотел востановува метафизичка платформа за чистиот акт и божествената супстанција во *Метафизика* XII како што ќе биде претставено во петтото поглавје. Божественото битие е окарактеризирано со името *Theos* за кое се зборува во *Метафизика*

XII. Тука ќе покажеме дека Аристотел нуди јасна референца за *Бога* што дава можност да се поткрепи евиденцијата за монотеистичка интерпретација. На кои принципи Аристотел се потпира за да го долови *Бога*, тоа ќе го претставиме од второто до четвртото поглавје од мојов труд. Шестото поглавје, кое е и претпоследно, ќе расправа за *Бог* во врска со контемплацијата и човековата среќа. Ова поглавје ќе ја испитува *Никомаховата етика XI* во светлината на Аристотеловата презентација на божествената и човековата контемплација, докажувајќи дека Аристотеловите текстови содржат аспекти во кои може да се прочита дека *Бог* е извор и на божествената и на човековата среќа. Во овој контекст ќе го испитуваме односот измеѓу *Бога*, интелигенцијата и контемплацијата, т.е. релацијата меѓу *Theoria, Nous* и *Arche* и ќе покажеме дека е *Бог* извор на контемплација врз основа на Божественото добро. Седмото поглавје ќе доведе до друг аспект на мојов труд и ќе се однесува директно на Аристотеловата концепција врзана за првата филозофија. Тука ќе се докажува дека концепцијата на теологијата како универзална наука за битието е втемелена на примената на два вида на приоритетни односи. Супстанцијата е фокално значење (Овен – 1960) на битието додека *Бог* е првата од серијата на три видови на супстанции.

Конечно, филозофијата на Аристотел одиграла централна улога во формулирањето на религиските доктрини. Во заклучокот, значи, ќе ги претставам трите главни тешкотии: (I) проблемот што се однесува на религиската контемплација, (II) надворешниот Аристотелов космос кој е изгледа во спротивност со створениот свет, и (III) Аристотеловиот *Бог* кој е индиферентен, од една страна, и религискиот *Бог* кој не е индиферентен, од друга страна. Овие тешкотии бараат да се расправа не само за создавањето и провиденцијата во религиската традиција, туку и за волјата Божја. Нашево настојување да се решат овие тешкотии не вклучува филозофијата на Аристотел да се именува како религиозна нити пак имаме намера Аристотеловите текстови да ги префигурираме во религиозна теологија. Нашата аргументација во дицертацијава останува на ставот дека филозофијата на Аристотел не е во целост не компатибилна со религиозните принципи, а особено кога станува збор за тоа дека таквите принципи не се експлицитни.

ДЕЛАТА НА АРИСТОТЕЛ ВО КОИ СЕ СПОМЕНУВА ПОИМОТ БОГ И НЕГОВИТЕ СВОЈСТВА

Прашањето за Бог во филозофијата на Аристотел, како што споменавме во воведот, е мошне комплексно. Неговата расправа за Бог во неговиот корпус не е присутна на начин на кој е присутна во делата на филозофите што се под влијание на објавените религии. Општо е прифатено мислењето дека кај него станува збор за „природна теологија“, а не за „објавена теологија“. Меѓутоа, и покрај тоа можат да се пронајдат одредени аналогии на погледите на Аристотел со погледите на религиски инспирираните филозофи, а тоа особено се однесува на прашањето кога се зборува за својствата на Бог.

Со концептот Бог се среќаваме речиси во сите расправи на Аристотел во кои се дадени фрагментарни погледи, а не систематски погледи што би можеле да се сведат на некоја конзистентна теорија.

А сега ќе ги споменеме делата на Аристотел во кои се споменуваат Бог и неговите својства. Ставовите на Аристотел се само бегло нафрлени и не се детално разработени. Тие во литературата се доведуваат во врска со неговите општи погледи што ќе ги расправаме во поглавјата што следуваат.

Во *Топика* Аристотел тврди дека Бог не може да биде повреден со ништо (*Топика*, 109 б 33): „Ако би бил повреден намерно, тогаш е јасно дека доброто не е возможно да биде погрешно. Оттука, невозможно е Бог да биде повреден“. Во истото дело се среќаваме со пасус во кој се вели дека е Бог најблагородниот субјект (116 б 13-15). Тој прави една споредба меѓу човекот и Бог како што прави споредба меѓу душата и телото. Онака како што е душата подобра од телото на ист начин и Бог е подобар од човекот, дека разликата меѓу нив е во разликата на добрината меѓу Бог и човекот. Тој дословно вели дека „својството на подобра ствар е подобро отколку својството на лошата ствар“. Во тој контекст Бог, според Аристотел, е бесмртна живо битие (122 б 13) Ова битие, вели Аристотел, се разликува од другите битија по својата бесмртност. Добриот Бог и добриот човек се во состојба да прават зло, но тие тоа не го прават (126 а 35) бидејќи се работи за

битија на кои не им е својствено да прават такво нешто. Еве дословно што вели Аристотел: „Повторно, го имам предвид следново: ако му се атрибуира диференција како род, т.е. бесмртноста како род на Бога, тогаш е тоа поради фактот што е бесмртноста разлика (диференција) на живото битие, бидејќи некои од живите битија се смртни, а некои не се смртни“ (122б 13). Аристотел тврди дека Бог може да направи и лоши работи, а не само добри: „Ниедна од гореспоменатите карактеристики не може да се нарече така, бидејќи тој е кадарен, во една од овие обсири, но тоа не е неговиот карактер; тој постојано го почитува нивниот избор којшто лошите луѓе така го нарекуваат“ (162 а 35). Дека е Бог живот битие, дека му се атрибуира својството на живот, може да заклучиме од неговата констатација дека е Бог живот битие што партиципира во познанието: „Доколку е вистина тоа дека Бог партиципира во познанието, како живо битие, а на човекот не му се атрибуира својство на Бог, тогаш да се биде живо битие кое партиципира во познанието нема да биде својство на човекот“ (132 б 12).

Во расправата на Аристотел *За небото* зборува за возвишената позиција што ја има божеството во однос на другите битија. Тоа им е јасно, вели Аристотел, било да се тоа Хелени или варвари, и дека она што е бесмртно или постојано во космосот е поврзано со бесмртното воопшто: „Сите луѓе имаат некаква концепција за природата на божеството, и сите оние што веруваат во постоењето на боговите воопшто, било да се варвари или Хелени, се согласни во доделувањето на највисоката позиција на божеството, бидејќи тие со сигурност велат дека бесмртното е поврзано со смртното и ја имаат која било друга претпоставка како неубедлива (270 б 6 – 270 б 7). Всушност, Божјата активност се состои во бесмртноста. Еве дословно што вели Аристотел: „Се што егзистира, тоа егзистира поради својата функција. Активноста на Бог е бесмртноста, т.е. вечниот живот“ (286 а 9). Секое битие кое има одредена функција, тоа и егзистира поради својата функција. Ставот за бесмртноста на Божјата Суштина е поврзана со неговото совршенство. Ниедно совршенство во вселената не може а да не се доведе со совршеноста на Бог. Преку тоа совршенство Бог управува со вселената. Нема ништо посовршено и поубаво од Бога: „Бог, во поглед на самата вистина, е одржувач и создател на се` она што е на начин на постоење доведено до совршенството во универзумот... само Бог е оној што управува со целиот свет... Значи, мораме да мислиме дека Бог, во поглед на моќта е најсилниот, во убавината е најубавиот, во животот е бесмртниот, во вредноста е највозвишениот; и покрај тоа што е

невидлив за сите смртни суштества, тој е сепак видлив во самите свои дела. Се' она што се случува во воздухот, на земјата и во водата би можело вистински да се каже дека е дело на Бог кој го одржува универзумот“ (397 б 9 - 401 б 29). Во делото *За душата* Аристотел исто така тврди дека причината за движењето на душата, нејзиното немирување, е поради самото движење што е вградено во неа од страна на Бог: „Причината поради која Бог проузрокува душата да се движи во круг може да биде само тоа што движењето е подобро за неа отколку недвижењето, и движењето од овој вид е подобро од кое било друго“ (407 б 10) Овој став може да се поткрепи и со констатацијата на Аристотел во истото дело (955 б 23) во која се тврди дека можностите во нашата внатрешна структура ги вградува Бог, а меѓу нив спаѓа и опремување на душата со способноста на размислувањето: „Тоа е поради тоа што Бог ни даде два инструменти во нас, што ни овозможуваат да ги користиме надворешните инструменти, снабдувајќи го телото со рака, а душата со интелигенција“.

Во својата *Метафизика* Аристотел го споменува Бог како прв принцип или како прва причина во синдирот на причини. Во дефинирањето на метафизиката, тој вели дека највозвишена наука е онаа наука која го има за предмет на расправа највозвишеното битие и таа се нарекува божествена наука. Бог овде се согледува како причина, меѓутоа, како причина меѓу другите причини, и тој е првата причина во синдирот на причини. Нема ни една подобра наука од оваа наука и покрај тоа што другите науки се повеќе потребни или нужни. Еве го дословниот текст: „...ни една наука не може да се смета за поблагородна од оваа наука, бидејќи она што е најбожествено, тоа е и највозвишено или најблагородно. А таа може да биде таква само на два начина: имено, божествена е онаа наука што најмногу ја поседува Бог и онаа што се занимава со нешто божествено. И само во оваа наука ги среќаваме обете овие науки, зашто се чини дека само Бог е една од причините и некаков принцип. И единствено Бог или она што е највозвишено поседува таква наука. И така сите науки се понужни од неа, но ни една од нив не е подобра“ (Метафизика, 983 а б – 11).

Во *Никомаховата етика* се зборува за контемплацијата на Бог која ќе доведе до учењето дека е Бог самата контемплација или самата мисла. Бог се наоѓа во постојана и вечна благосостојба која е едноставна (1154 б 26). Тоа задоволство е тесно поврзано со контемплацијата како вечна Божја активност (117 б 22, 1213 а 1-8). Оттука среќата се состои во контемплацијата. Поради тоа колку човекот повеќе партиципира во контемплацијата, толку е тој поблиску до среќата. Еве го неговиот цитат: „Ова е поради

тоа што Бог постојано ужива во едноставното задоволство; ја нема само активноста на движењето туку и активноста на недвижењето, а задоволството се наоѓа повее во останатото отколку во движењето“.

Во *Евдемоновата етика* Аристотел тврди дека Бог е причина на движењето. Се што постои има вградена стремеж да биде посовршено и во тоа се состои актот на движењето. Тој акт ја става во движење и нашата душа. И не само неа туку и целиот универзум е во движење, токму, поради тој акт. Освен тоа, Бог е такво битие на кое не му е потребно никакво пријателство, р.е. тој не пријателува со никого и нему никој не му треба. Божествената форма на среќа (1248 б 3) е добра. Постојат два вида на среќа. Едната е божествена, онаа што му припаѓа на Бог, а другата е природна, онаа што е врзана за природата. На овие ставови се надоврзуваат ставовите изнесени во *Политиката* каде се вели дека неговата среќа е поради неговата природа (123 б 24, 1325 б 28), дека неговата среќа не е поради некое надворешно добро, дека врз неа не делува ништо. Законот во вселената се споредува со добриот закон кој зависи од добриот поредок и дека тоа се должи на Божјата моќ која го држи заедно се она што е во вселената.

I. КАРАКТЕРОТ НА ФИЛОЗОФИЈАТА НА АРИСТОТЕЛ

Како што споменавме во уводот, за да се формира поцелосна претстава за првата филозофија, нужно е не само да се разбере нејзиниот предмет на расправа, а тоа е битието, туку да се разгледа и нејзиниот внатрешен карактер. Низ литературата во дваесеттиот век настојувањето да се поткрепи “традиционалната” интерпретација на Аристотел како “систематска” постојано се повторува и сè повеќе и повеќе се доведува во прашање. Ова доведе до радикална ревизија на поимањето на Аристотеловата концепција за филозофијата. Дури и оние што го отфрлаат општиот пристап, признаваат дека е практично невозможно да се открие во целост еден завршен “систем“ во Корпусот. Има и такви кои ја докажуваат унитарната концепција на првата филозофија, така што би можело да биде повторно докажано, нераскинливо, постоењето на едно “систематско” поимање на филозофијата на Аристотел кое јасно вклучува одредено филозофско искуство кое продуцира една таква интерпретација.

Поради тоа, во ова поглавје ќе го разгледуваме овој проблем поставувајќи го едноставното, но сосема сложено прашање: каква е природата на Аристотеловата филозофија? Да се зборува за природата на филозофијата подразбира да се зборува за нејзиниот внатрешен карактер, за нејзината суштина или форма, која ја чини таа да биде таква каква што е.² Под нејзиниот внатрешен карактер не го подразбираме нејзиниот предмет на истражување, оној што се зема предвид како таков, туку попрво мислиме на природата на човековата активност, на неговата субјективна, а не на неговата објективна

² Reginald E. Allen, *Greek Philosophy: Thales to Aristotle*, Indiana University - Free Press, 1966. стр 51-73, тврди дека едноставно не се однесува на дефиницијата на филозофијата туку уште повеќе на нејзиниот извор кој тој го сместува во природата на човековата активност.

димензија. Меѓутоа, тука е нужно да се разграничи одлучно употребата на поимот “субјективен” од она што тој поим вообичаено подразбира во модерниот филозофски контекст. Воопшто не се работи за она значење што му го придава феноменолошката дескрипција, а се однесува на индивидуалното филозофско искуство на човекот, туку, поточно, се однесува на самата објективна природа на филозофијата, на нејзината внатрешна природа или суштина како една дистинктивна и единствена човекова активност. Промислено на овој начин, тука не се работи за субјективно туку за објективно искуство, за онтолошка стварност. “Филозофијата” или “филозофската активност” дури и во своето субјективно значење, консеквентно, е постојано објективна стварност чија природа и структура е всушност нејзина, сопствена, независна од нашите начини на нејзиното разбирање. Оттука, да се зборува за нејзината “субјективна” наспроти нејзината “објективна” природа едноставно претставува разделување на нејзината природа како човеков акт од нејзиниот предмет или цел.

Според Аристотел, филозофијата примарно се дели на практична и теоретска активност. Првата се состои во разбирањето на вистината што ја одредува акцијата, додека втората се однесува на спознанието или на разбирањето на вистината едноставно поради сопствената цел.³

Додека двете, практичките и теоретските активности, повремено се означени од страна на Аристотел како *theoria* принципиелно се нафрлува фактот дека втората активност го заслужува ова име. Бидејќи теоретската филозофија ја бара вистината едноставно поради самата вистина, Аристотел заклучува дека е, таа, всушност, филозофијата во најприкладна или најцелосна смисла. Меѓу различните теоретски науки постои дури еден ред на приоритетност.⁴ Аристотел повремено зборува за првата филозофија и за втората филозофија.⁵ Под првата подразбира метафизика или филозофија за битието, а под втората подразбира филозофија на природата или физика. Метафизиката или првата

³ Ross, W. David: “*Aristotle’s Metaphysics*” A Revised Text with Introduction and Commentary. (Oxford: Calderon Press, 1924). I, 1, 993b20-23, VI, 1, 1025b18-24; XI, 7, 1054a10-19, *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139a26-31, *Topica*, VI, 6, 145a15

⁴ *Ibid.*, VI, 2, 1026a21-23.

⁵ *Ibid.*, IV, 1, 1004a2-4.

филозофија се нарекува “прва” во две значења. Од една страна, нејзината првичност произлегува од нејзиниот објект на расправа, битието како битие, кое е по прво во однос на кој било предмет на расправа на теоретските науки. Од друга страна, нејзината примарност лежи во фактот што таа ја претставува, открива и ја остварува на еден совршен начин, внатрешната природа или суштина на филозофската активност. Како што ќе се покаже во ова што следува, точната причина за тоа лежи во примарноста и супериорноста на нејзиниот предмет на расправа, а тој најцелосно ја остварува природата на филозофијата. Има два значајни извора кои мора да се истражат за соодветно да се определи тоа што Аристотел подразбира под контемплација.⁵ Првиот извор се етичките и политичките трудови. Вториот можеби помалку познат извор се *Наведување на филозофијата*. Вториот извор го содржи неговиот доследен поглед за филозофската или теоретската активност во форма на позитивно поттикнување на теоретскиот начин на живеењето. Освен тоа, се работи за труд што е тесно врзан со воведните книги на *Метафизиката*, а тоа претставува посебен интерес кој доаѓа до израз кога се работи во контекст на дискусијата за природата на првата филозофија.⁶ Она што *Наведување на филозофијата (Protrepticus)* го образложуваат во повеќе елаборирана форма е претставено на еден силно резимиран начин во *Метафизиката*. Концепцијата на контемплативната

⁵ Theoria се преведува како „контемплација” повеќе отколку како „теорија” поради две причини: прво, “theory” во секојдневниот англиски обично нема активно значење, т. е. обично не укажува на човекова активност. Кога повремено се употребува во таа смисла, тогаш ја означува продукцијата на апстрактни, спекулативни хипотези што не се засновани на факт или мора да бидат подредени на фактична верификација. Во секој случај неговото високо значење во невообичаената употреба на англиски означува да се зборува за нешто што се „теоретизира”. Второ, во современиот филозофски контекст тој термин обично означува или човекова активност на една теоретска конструкција или продукција на теоретска конструкција, т. е. “theories” или “theoretical accounts”. Ниедно од овие значења не го опфаќа ни оддалеку она што го подразбира Аристотел под „активноста на теоријата”. “Контемплацијата” има повеќе спротивно значење и повеќе ја означува неговата природа. Во своето најтемелно и наједноставно значење, theoria значи да се земе предвид нешто и да се задржат во умот одредени вистини или стварности. “Контемплација” го опфаќа ова значење повеќе од кој било друг англиски збор. J. Dudley, *Gott and Theoria bee Aristoteles* (Frankfurt Main, 1982), pp. 88, in *philosophical Review*, 1983, New York.

⁶Како „воведни книги” се сметаат” I, II, III .

активност што е претставена во првиот труд ја докажува критичката заднина за воведната дискусија околу првата филозофија или мудрост во вториот труд. Поради тоа, сега ќе преминеме на дискусијата на Аристотел за теоријата во *Наведување на филозофијата*. Ова дело едновременно е фасцинантно и сосема тешко. Иако во дословна смисла е замислено како воведен дел во филозофијата, тоа нуди повеќе отколку едноставни општи импресии за значењето и вредноста на контемплативниот живот. Најнапред, тоа обезбедува значајни согледби за природата на самата оваа активност и за нејзината врска со човековата природа. На еден повеќе од ограничен начин, кој во одредена смисла не може да биде поинаков, тој говори исто така и на еден општ начин, за природата на принципиелниот објект на контемплација. Она што произлегува од анализата на овој труд е тоа дека филозофијата содржи главно и над се⁶ размисла за вистината и за битието, земајќи ги предвид највисоките принципи и причини на стварноста, и дека таа активност е конечната цел поради која луѓето егзистираат.

Сега ќе ги објасниме причините за тврдењето дека “контемплацијата” е најдобриот начин кој ја карактеризира филозофијата кај Аристотел и дека овој поим е различен од двата поими на филозофијата или како конструктивен систем или како апоретичко или дијалектичко наследство. Исто така ќе ја анализираме Аристотеловата дискусија за контемплацијата во *Наведување на филозофијата* и ќе прикажеме во кратки црти на кој начин се протега и се развива овој концепт во воведните книги на *Метафизиката*.

1.1. Систем, дијалектика или контемплација?

Погледот на Аристотел како систематичен мислител денес не е ни одблиску усогласен како што беше.⁶ Класичните и средновековните коментатори понекогаш се чини дека го афирмираат постоењето на некој вид верзија на системот на Аристотел иако е ова комплицирано со самиот факт дека прецизниот поим на филозофскиот систем се јавува со раѓањето на модерната филозофија. Поради тоа честопати се докажува дека организацијата на Аристотеловиот *Corpus* претрпела силно влијание како резултат на

⁶За одличниот преглед на литературата по ова прашање, види: J. Barnes, *Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

подоцнежната традиција која претставува добар разлог да се сомнева дали таа традиција всушност ги рефлектира вистинските намери на Аристотеловата филозофија. Најсилен аргумент против постоењето на еден систем претставува големата тешкотија да се обезбеди опфатна и консистентна интерпретација на текстовите.

Денес е повеќе од усогласено стојалиштето дека е Аристотел “апоретичен” или “дијалектичен” филозоф. Овој поглед делумно се темели врз ставот дека неговите трудови не се совпаѓаат со идеалот на научното знаење содржано во *Втора аналитика*⁷. Додека едни сугерираат дека овој труд никојпат не подразбира да се постави одреден низ на правила за стекнување познание, туку тој всушност нуди метод на кој начин да се претстави познанието кое веќе се поседува,⁸ други се на стојалиште дека главната причина лежи во фактот дека Аристотел го промислува општиот метод на филозофијата како “дијалектичен”. Трети тврдат дека Аристотел кога ја “докажува” филозофијата како дијалектична тој е фокусиран на концептуалната тешкотија што се јавува од лингвистичката употреба повеќе отколку настојувањето да се востановат емпириски факти и да се дојде до принципите за кои треба да се води сметка.⁹ Испаѓа дека Аристотеловата филозофија е слична на концепцијата на филозофијата во дваесеттиот век што е насочена кон анализата на лингвистичката употреба, каде што “она што го велите” или на кој начин ги употребуваме зборовите, генерираат филозофски прашања и обезбедуваат конечни стандарди за решавање на забуни.¹⁰ Четврти сугерираат дека *Втората аналитика*, кој е меѓу првите трудови, не е возможно да даде објаснување за тоа на кој начин можеме да ги востановиме принципите на науката и дека Аристотел го имал предвид новиот дијалектички метод што би можел да ја изврши оваа функција. Конечно има и такви автори кои сугерираат дека линијата на “дијалектичкиот” метод би требало да

⁷ Jonathan Barnes, “Aristotle’s Theory of Demonstration” in *Articles on Aristotle*, pp. 65-87

⁸ Ibid. pp. 77,

⁹ G. E. L. Owen: “Aristotle’s Physics and the Problem of Inquiry in to Principles”, *Articles on Aristotle I: Science*, 127-140.

¹⁰ Ова стојалиште се зема во неговата логичка конклузија („логичка” бидејќи Овен прави разлика меѓу Аристотеловите логички и научни трудови. Таа разлика не е она на Аристотел туку својот извор го има во поново време и мора да биде отфрлена). Martha Nussbaum: “Saving Aristotle’s Appearances”, *Language and Logos* (Cambridge: Cambridge University Press) 1982. pp. 267-293.

се протегне до Сократ. Значи, филозофијата на Аристотел би се состоела од појавувањето на централните проблеми што ги опкружуваат прашањата без да се обезбедат нужни претпоставки со кои тие дефинитивно би биле разрешени.¹¹ Овие интерпретации создаваат еден заеднички скептицизам околу очигледните интуитивни постигнувања на првите принципи кои би можеле да послужат како основа за теоријата која расправа за битието како битие. Постои, се мисли, мала трага на таквата интуиција во делата на Аристотел. Она што го наоѓаме е попрво методот на истражување што го употребува дијалектичкиот метод за да дојде до првите принципи.¹² Меѓутоа, не би било исправно да се окарактеризира Аристотеловата концепција за филозофијата како систематска или дијалектичка поради што двете интерпретации ја изедначуваат филозофијата со нејзиниот метод. Едно е прашањето каков метод Аристотел употребува во своите трактати, а сосема е поинакво прашањето каква е неговата концепција за филозофијата. Да се ограничи прашањето околу природата на филозофијата на прашањето за нејзиниот метод претставува погрешно изедначување на целта и природата на филозофијата кое, како што ќе видиме, е размисла за вистината и битието, на прашањето во врска со нужните услови потребни за доаѓање до вистината и битието, т.е. до епистемологијата. Само во посткартезијанскиот контекст се означува еднаквоста на филозофијата со рефлексијата околу условите за спознанието и за вистината и постојат две причини зошто е погрешно да се претпостави дека изедначувањето е одржливо за филозофијата на Аристотел. Прво, тоа темелно имплицира неаристотеловска дистинкција меѓу филозофијата и позитивните науки што му припаѓа на подоцнежниот период на истражување за природата и причините на стварноста и ги одразува нужните услови потребни за науките. Второ, тоа го игнорира Аристотеловиот директен реализам, т.е. неговото верување дека човековиот дух е кадарен да воспостави непосреден контакт со стварноста и последователно на тоа принципиелната грижа на сета филозофија, а особено на првата филозофија, е да ги разбере природата и причините на стварноста, а не да определи дали и како контактот со реалноста е можен и какви се неговите услови. Ова воопшто не подразбира дека се работи за негирање, според Аристотел, на значајни методолошки и епистемолошки прашања што се предмет на расправа на самата прва филозофија. Меѓутоа, таквите прашања во најдобар случај се

¹¹T. Irwin: "Aristotle's Discovery of Metaphysics", *Review of Metaphysics*, 31 (1977/78) pp. 210-229.

¹²W. Wieland: "Aristotle's Physics and the Problem of Inquiry in *Principles*", *Articles on Aristotle I: Science*, pp. 128.

секундарни и најизвесно е дека тие не ја сочинуваат суштината на филозофската и теоретската активност.¹³

Ако Аристотел често применува дијалектички метод во своите текстови, т.е. дискутирајќи за одредени мошне тешки проблеми врзани за посебни теми и без оглед на тоа како ја интерпретираме природата на дијалектиката, ова во никој случај не значи дека тој ја прифаќа природата на филозофската активност како дијалектичка. Без оглед какви би можеле да бидат причините за чудесната форма на неговите пишувани трудови, не е легитимно изведувањето на одредени заклучоци од нивната композиција за природата на филозофската активност. Самото отсуство на систематската експозиција во делата на Аристотел, а особено во *Метафизиката*, непосредно ништо не зборува за тоа како Аристотел ја подразбирал филозофијата во генерална смисла.

Трудот на Пјер Адо во древната филозофија пронаоѓа извонредни предвидувања за определување на природата на филозофската размисла кај Аристотел. Иако неговиот труд е главно фокусиран на подоцнежниот хеленистички период – период во кој се настојува филозофијата да се идентификува со етиката и со моралитетот и во кој таа претставува отелотворување на попрагматична и поутилитаристичка концепција на филозофската активност - би можел да се прифати со одредени модификации на погледите што се однесуваат на Платон и на Аристотел. Тој, општо земено, уверливо докажува дека античките филозофи се придржувале за концепцијата на филозофијата сосема различно од современите и од модерните настојувања.

Поточно, концептот на филозофијата како “систем” го има својот корен кај современите филозофи како што се Декарт, Лајбниц, а тој особено цути во осумнаесеттиот век со појавата на Хегел и на германските идеалистички филозофи. Древните филозофи не верувале дека суштинската задача на филозофијата е елаборација и експозиција на концептуалниот систем.¹⁴ Спротивно, тие ја промислувале филозофската активност како “*art de vivre*”, како начин на живеење. Разбирањето на филозофијата на овој начин подразбира да се тврди дека таа претставува една активност која ја ангажира човековата внатрешна егзистенција. Како таква, филозофијата не е чисто “теоретска” во онаа смисла која го вклучува денешното често разбирање на овој термин. Поточно, филозофијата е

¹³ Ibid pp. 156

¹⁴ Pierre Hadot, “*What is Ancient Philosophy*” Harvard University Press 2002.

“духовна вежба” која е инволвирана во внатрешната структура на човекот. Да се каже дека е таа инволвирана во човековото себство подразбира дека сите активности и енергии на човекот мора да и бидат подредени, насочени кон неа и вклучени во остварувањето на филозофската активност. Сигурно е тоа дека таа не е чиста и целосна дискурзивна форма неповрзана со низата животни активности на човекот ниту, е, пак, таа чиста софистичка способност ангажирана со теоретски конверзации за одреден проблем. Филозофијата бара целосна трансформација на човековиот живот, форма на конверзија или “психогогија”.¹⁵

При пристапот кон древните текстови Адо инсистира на задолжително разбирање на нивната суштинска и орална димензија. Древните филозофи му давале предност на зборувањето над пишуваниот збор поради тоа што филозофскиот дискурс претставувал средство за преобразба на слушателот и тие верувале дека е тоа најостварливо со помош на изговорениот збор, низ конверзација и дијалог. Древното филозофско пишување било надминувано со давањето значење на говорот.¹⁶ Пишуваниот збор би требало да биде препрочитуван од страна на читателот, т.е. одново слушнат за да биде изговорен и ова го поддржувало ефектот на ист вид на трансформација како орален дискурс. За да се разбере еден древен текст е нужно, според тоа, не само да се сфати неговата аналитичка структура, туку да се смести тој внатре во живиот *praxis* од кој тој произлегува. Со други зборови, мора да се фокусира не само на доказната структура туку и на типот на живеење кој авторот посакува да го предложи и ефектот што сака да го постигне кај слушателот. Според тоа, текстот е директно или индиректно ехо на филозофот кој се труди да му овозможи на читателот или слушателот да практикува одреден начин на живеење. Ние, значи, мораме да го препознаеме барањето што го регулира композицијата на древниот текст.¹⁷ Наместо да се биде исклучиво и можеби примарно фокусиран, како што е случај со современите и модерните текстови, на логичката експозиција на концептите, тие се посветени на влијанието врз учениците. Ова го објаснува настојувањето на модерниот читател да ја разбере чудесната природа на древните текстови на кои им недостига систематична кохеренција и јасност. Кога се поставува во контекст на начинот на живеење

¹⁵ Ibid. pp. 8-13.

¹⁶ Hamilton Edith and Cairns Huntington (eds.):” The Collected Dialogs of Plato” . 1961, Princeton, Princeton University Press . *Phedrus*. 247b-277a.

¹⁷ Pierre Hadot, “*What is Ancient Philosophy*” Harvard University Press 2002. pp. 10-17

од кој овие текстови “еманираат“, древниот начин на пишување во голема мера губи од својата чудесност. Може да се открие единството што е различно од единството што ние го очекуваме во филозофскиот дискурс. Постои, освен тоа, единство на овие текстови, така што рефлектира една идеална филозофска активност што се разликува од нашата.

Иако сметајќи го за примарен хеленистичкиот период, Адо тврди дека оваа концепција на филозофијата би можела да се најде и кај Платон и кај Аристотел. Исправноста на ова би можела да се однесува на Платон, но дали е стварно таков случајот и со Аристотел? Зарем Аристотел не е тој кој настојува да го “доведе интелектуализмот до неговите конечни консеквенци” и зар Платон не е оној што е се уште жив во однос на значењето на практичните аспекти во животот на филозофот?¹⁸ Кога ќе се согледа ова наспроти Платон, зар не го оправдува заклучокот дека гледиштето на Стагирит за теоретскиот живот на филозофот е повеќе средство за украсување отколку само украсување?¹⁹ Ако повлечеме разлика, можно е да го олесниме овој целосно очигледен одговор. Нужно е да се оцрта разлика меѓу две значења на теоријата. Во една смисла, таа означува еден вид на дискурс спротивен на практичниот, оној што се живее или практикува. Оној што се ангажира во теоретскиот дискурс, а не го практикува филозофскиот живот, тој само зборува за нештата. Но, кога Аристотел зборува за теоретскиот живот, т.е. за контемплацијата, тој тоа не го подразбира како форма на дискурс, туку како нешто практично, нешто со што се соживува, навистина, како највисока форма на живот. Во својата *Политика* тој дури јасно тврди дека активниот живот е најдобар, но ова не треба да се разбере како нешто што е спротивно на контемплативниот живот. Спротивно, мислите и контемплациите што се целосни и независни по себе претставуваат највисоки форми на активниот живот.²⁰ Контемплацијата или “теоријата “е нешто што се практикува и живее, тоа е еден начин на вежбање, нешто различно од морална активност, но секогаш е согледувано од страна на Аристотел како возвишена форма на живеење и на практика.²¹ Како што ќе видиме, оваа

¹⁸ S. Manison, “Contemplation and Action in Aristotle’s Protrepticus”, *Plato and Aristotle in Mid-Fourth Century*, pp. 68 -69.

¹⁹ Ibid. pp. 90

²⁰ Barnes J. ed. “ The Complete Works of Aristotle” 2 vol. (Princeton : Princeton University Press, 1984. *Politica* , VII, 3, 1325b14-21.

²¹ S. Manison, “Contemplation and Action in Aristotle’s Protrepticus”, pp. 31-32.

концепција е токму таа што е оцртана низ филозофскиот дискурс во *Наведување на филозофијата*. Контемплативниот живот овде е опишан како еден тип на “духовно искуство” што ја сочинува највисоката форма на *eudaimonia*.²²

Опасноста од овој вид на интерпретација е онаа што го забрзува ризикот од залажување на прагматичното поимање на теоријата кај Аристотел и конфузијата при уточнување на теоретските и практичните домени. Изгледа како последица на тоа се третираат сите трудови како суштинско “protreptic”, а од кои повеќето сигурно не се. Аристотел не ја согледува контемплацијата било како средство за акција или по себе, како еден вид на акција во стриктната смисла на зборот. Тоа е спротивно на возвишената активност и исполнување на животот на човекот и во оваа ограничена, но мошне значајна смисла, тоа не е нешто спротивно на практичните настојувања. Во одредена мера, тоа го сочинува возвишеното исполнување на целта при што секоја човекова намера, без оглед на неговиот ангажман на полето на практичката активност, е највисока форма на живеење. Оттука, практиката настојува и тежнее да го исполни и да го стекне конечното човечко добро што е одредена вежба на нашата сопствена функција како луѓе, тоа е конечната контемплација кон која филозофите се стремат и, оттука, се работи за најголемо и најцелосно остварување на нашата функција. Во оваа смисла оправдано можеме да зборуваме за практичната димензија на теоретскиот живот.²³ Во оваа сосема ограничена, но прецизна смисла би можело да се каже дека на врвот на контемплативната активност разликата меѓу теоријата и практиката е трансцендирана затоа што целта на практичната активност се постигнува со контемплацијата. Ова е таа причина која повеќе од која и да е друга причина им ја дава на контемплацијата и на теоретскиот живот, нивната возвишена вредност и значење во очите на Аристотел. Тоа е нејзината конечна карактеристика и нејзината суштина.²⁴

Поради тоа нужно е сега да се осврнеме на Аристотеловиот најјасен и најодржлив поглед за природата на филозофската контемплација во нејзината релација со човечкиот живот и човечката природа.

²²За прегледна дескрипција на мудроста како форма на животот која се живее и практикува, види: Antonio Robaldo, *Diaonia* 3 (1957. pp. 3-29)

²³Marie – Dominique Philippe, *Retracting Reality. A Philosophical Itinerary*, Edinburgh, 1999. pp. 126.

²⁴Ibid. pp. 128.

1.2. Филозофијата и теоријата во делото *Наведување на филозофијата*

Поврзаноста меѓу првите две поглавја на *Метафизиката I* и *Наведување на филозофијата* се препознава на прв поглед. Се чини соодветно дека Аристотел ја започнал својата дискусија за првата филозофија со материјалот изведен од дискусијата за значењето и за вредноста на контемплацијата воопшто. Првата филозофија, како што е веќе нагласено, е “прва” не затоа што се работи само за природата на нејзиниот својствен предмет на расправа туку исто така и поради доказите и примерите за контемплативната природа на филозофијата на еден возвишен начин и до одредена мера ова го сочинува најдобриот и најсовршен живот и активност што човекот може да ги преземе.²⁵

Дека Аристотел всушност го составил *Наведување на филозофијата* е нешто во што не може да се има сомнение. Тоа е посведочено и испитано од голем број на древни авторитети. Оригиналниот извор за фрагментите е Јамблих *Наведување на филозофијата*, пишуван во согласност со платоничките, неоплатоничките и неопитагорејските принципи.²⁶ Иако сигурноста на некои делови од трудот на Јамблих се доведувани во прашање, постои општо прифатено мислење меѓу научниците дека тој извршил само минимални промени врз оригиналниот текст на Аристотел. Но, тоа не значи дека претпазливоста не би можела да биде забележена. Не може да се пренебрегне прецизноста на јазикот на кој се формулирани општите идеи. Конечно не е ни нужно да се прифати дека гледиштата на Аристотел се промениле значително по составувањето на тој труд, доведувајќи го тоа во врска со поранешниот труд, бидејќи гледиштата во *Наведување на филозофијата* суштински се совпаѓаат со размислувањето за контемплацијата во етичките и во политичките трудови. Трудот *Protreptic* е едно настојување да се убедат нефилозофите да го прифатат филозофскиот начин на живеење.²⁷ Тој настојува да поттикне преобразба кај читателот, да го убеди и да го поттикне него или неа да го изменат својот

²⁵ W. G. Robinowitz, *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction*, (Berkeley: University of California Press), 1975.

²⁶ I. Düring, *Aristotle's Protrepticus: an Attempt at Reconstruction*, (Goteborg: Acta Universitatis, 1961), pp. 23-45

²⁷ Во ова што следува јас ќе го следам редот на фрагментите онака како што изгледаат во: *Imbalichus: The Exhortation to Philosophy*, translated by T. M. Johnson, (Grand Rapids: Phanes Press) 1988.

дух, срце и ум прифаќајќи нов начин на живеење.²⁸ Различноста на причините што се понудени за ефектот дека само овој живот е способен да обезбеди целосна човечка среќа и, последично на тоа, сатисфакција на внатрешната желба која сите луѓе ја поседуваат за *eudaimonia*. Трудот на *Јамблих* почнува со резиме на аргументите на Питагора чија намера е да ги поттикнат луѓето да живеат интелектуален и морален живот, проследен со серија на цитати од дијалозите на Платон. Заклучокот на овие два фрагмента е дека оние што посакуваат да се однесуваат спрема себеси добро мораат да филозофираат. Потоа тој ги воведува цитатите на Аристотел, сметајќи дека пристапот што следува доведува до ист резултат. Поголемиот дел од фрагментите се изведени од параграфот што почнува од крајот на петтото поглавје и низ крајот на единаесеттото поглавје. Аргументите во *Наведување на филозофијата* можат да се поделат во две големи групи. Првата група се теоретски или по природа објективни. Тие настојуваат да востановат дека филозофската контемплација е активност најсвојствена на луѓето затоа што се работи за активност што најмногу — одговара на нашата онтолошка конституција. Со други зборови, објективната суштина или природа на луѓето е таква што контемплацијата е наша конечна намера, функција или цел. Втората група е сочинета од прагматичките или утилитарните ставови. Нивната функција е да ги нагласи придобивките и предностите со кои се здобива индивидуата што одлучила да го прифати филозофскиот начин на живеење.³⁰ Овие аргументи, кои не се “субјективни” во стриктната смисла на зборот, настојуваат уште посубјективно да влијаат врз читателот затоа што тие го нагласуваат посакуваното искуство на филозофската активност. Општо земено, првата група на аргументи е позначајна за нашиов сегашен интерес поради тоа што таа ја артикулира онтолошката и структуралната врска меѓу филозофската контемплација и човечката природа. Втората група на аргументи, во најмала рака, до онаа мера која фрла светлина на оваа врска, исто така заслужува одредено внимание.

²⁸ I. Düring, *Aristotle's Protrepticus: an Attempt at Reconstruction*, (Göteborg: Acta Universitatis, 1961), pp. 19-24.

³⁰ *Ibid.* pp. 65-89.

1.2.1. Природата и функцијата на човекот

Првиот аргумент достоин за разгледување се темели на анализите на хиерархиската релација на човековото тело и душа. Овој аргумент се заснова на смисленоста на природата и консеквентната природна супериорност на душата во однос на телото и, конечно, на интелектуалниот дел на душата. Природата, тврди Аристотел, е рационална и хиерархиска и ништо нема залудно, туку се`што е во неа постојано има своја цел. Оттука, човекот како таков има одредена цел во својот живот. Луѓето се сочинети по природа од тело и од душа од кои телото постои поради душата и, оттука, по природа, она што е инфериорно или субординирано постојано егзистира поради супериорноста на другото со кого е во сооднос. Значи, телото мора да постои поради душата. Но самата душа е сочинета од рационален и од ирационален дел и, оттука, ирационалното е постојано поради рационалното. Бидејќи интелектот е рационалниот дел на душата, тогаш следува дека секој дел во човекот егзистира поради интелектот.³¹ Од ова произлегува дека само животот живеен и организиран во согласност со вежбањето на интелектуалната активност е во можност да ја постигне природната цел на човекот.

Овој поглед ќе биде потврден во делот што следува, кој е сочинет од серија на аргументи чија цел е да го потврдат истото стојалиште, т.е. супериорноста на животот на интелектот во однос на секој тип на живеење. Интелектуалниот живот ги разликува луѓето од другите суштества и последично на тоа се издига над степенот на самите животни, не` прави вистински слободни и едноставно подготвени за нешто што е цел сама по себе. Се работи за нешто што е стабилно и стамено и чие поседување е нешто што не може едноставно да биде изгубено.³² Сите овие заклучоци произлегуваат од природната супериорност на интелектуалниот дел на душата. Интелектот е оној поради кого секоја ствар е или поради кого егзистира во човековата природа.

Но, каква е единствената активност на *nous* поради која, би можело да се рече, дека секоја ствар егзистира по природа? Аристотел изјавува дека активноста на интелектот е мислење, а ова може да биде согледано и разбрано само аналогно. Всушност, како што е погледот акт на “гледањето” или на перципирањето на видливите објекти, така е и

³¹ *Protreptique*, B 22-23, Iamblichus, *Protreptique* pp. 65

³² *Ibid.*, B 24-30, *Ibid.*, pp. 65-67

мислењето акт на “гледањето” на интелегибилните објекти.³³ Фактот дека перципирањето и гледањето се дефинираат како активност е исклучително значајно. Тоа сугерира и на разбирањето и на гледањето на интелегибилните објекти; вежбата на интелектот е целосна активност во посматрањето на интелегибилните реалитети, а тоа е, прецизно кажано, токму оваа контемплација или согледба на интелегибилните објекти што го сочинува човековото совршенство. Тоа е најпосакуваната активност за која човекот може да се ангажира и поради која сите други нешта се посакувани и поради која егзистираат. Само во случајот на ангажираноста на планот на овој тип на активност човекот е вистински слободен затоа само тогаш тој настојува да се стекне со активност што е цел сама за себе и која не е поради никоја друга цел.

Оттука, овој вид на интелектуална активност мора да биде јасно разграничен од зафатената потчинетост на интелектот кога она што се осознава не се осознава поради самото тоа туку поради уште нешто, како што е случајот со практичното и уметничкото познание.

Меѓутоа, некој може да праша што претставуваат “интелигибилиите” што го сочинуваат предметот на контемплативниот или теоретскиот акт и дали интелектуалната активност насочена кон кој било интелегибилен предмет е доволно кадарна да им донесе среќа на луѓето, да ја остварат нивната природна цел и исполнување? За смислата на овие две прашања не може да се даде одвоен одговор. Аристотел докажува на следниов начин:

Значи доброто и доблеста се претставени во видови на контемплација и тие се во согласност со мудроста, но веројатно не во секој вид на контемплација; не е секое сфаќање во апсолутна смисла, туку само она што и припаѓа на највозвишената форма на мудрост и кое го контемплира принципот на универзумот. Овој вид на контемплација е својствен на мудроста и може исправно да биде потцртан или дефиниран.³⁴

Бидејќи секоја форма на контемплација е јасно супериорна во однос на секоја друга зафатеност на умот, само мудроста, која е овде дефинирана како контемплација за принципите што управуваат со универзумот, само таа може да се идентификува како добро или доблест во апсолутната смисла на зборот. Според тоа, Аристотел нагласува дека контемплативната активност, општо земено, е најдобра и дека кај неа има една

³³ Ibid. , В 24, Ibid pp. 65.

³⁴ Ibid. , В 27, Ibid. , pp. 66

суперлативна форма кој тој ја нарекува во претставениот текст како “мудрост” и дека таа форма е онаа која токму промислува или “гледа”, т.е. која го контемплира највисокиот принцип на универзумот.

Произлегува дека таа врховна човекова среќа и исполнување може да се поседува низ специфичен вид на контемплација која Аристотел тука ја означува како мудрост. Интелигибилниот објект на овој вид на контемплација е првиот принцип или извор на целокупното подрачје на битието. Токму во овој вид на живот, животот води до контемплацијата својствена на теоретската мудрост, онаа “причина” која фрла светлина на сè. Бидејќи животот што се живее според чистата практична мудрост е рационален, таквиот живот не ја изложува таа мудрост така јасно како што ја изложува теоретскиот живот вистинската разлика меѓу луѓето и животните. Животот на животните ги изложува првичните блесоци на практичниот разум, но тие се целосно лишени од контемплација и од теоретска мудрост.³⁵

Меѓутоа, супериорноста на контемплацијата може да го доведе човекот до страв дека е таа или неостварлива или е единствено остварлива само со голема тешкотија.

Аристотел го согледува овој проблем со краток аргумент кој има намера да покаже дека филозофијата, иако претставува најголемо добро, е и најлесно остварлива. Ова е заедничка тема на протрептичката литература затоа што читателот ќе биде веројатно дисциплиниран да го прифати начинот на живеење кој се чини дека е или неостварлив или исклучиво напорен. Бидејќи има намера да биде прагматичен, главниот аргумент на Аристотел останува цел на онтолошката конституција на човековата природа.

За да ја демонстрира ефикасно нејзината леснотија, Аристотел повикува на задоволството кое човекот може да го најде во самата активност, задоволство што е знак на леснотија, и на неговата слобода од присилување.³⁶ Но, зошто активноста по себе би била удобна? Ова може да биде ако се работи за акт што му е најсвојствен и најприроден на човекот и навистина тој го создава овој аргумент за да го поткрепи својот став. Контемплацијата, докажува Аристотел, е погодна функција на човекот

³⁵ Ibid. , В 29, Ibid. , pp. 67

³⁶ Ibid. , В 55-57, Ibid. , pp. 70.

Телото се наоѓа во врска со душата како управуваниот и управувачот, а самата душа е сочинета од две функции или делови, едниот што управува а другиот што е управуван.³⁷ Делот што управува сред различните делови и активности на човекот се постигнува само тогаш кога секој дел си ја извршува својата функција како што треба, а тоа е особено кога најавторитетниот дел, т.е. разумот, го прави тоа, зашто тој не може да биде приопштен на друг, среден во однос на неговите потчинети делови и активности доколку тој по себе не е исправно среден. Но, во што се состои исправната функција на разумот за да биде конзистентна, достигнувањето што гарантира исправно функционирање на другите делови? Вредноста на овој дел на самите нас би била најпосакувана работа затоа што нејзината моќ да воведи ред во целото човеково битие и точност во постигнувањето на таквиот степен е она што ќе го достигне вистинското наше јас бидејќи ние сме овој дел “или единствен или најособен”.³⁸

Одговорот на ова прашање е мошне храбар и јасно формулиран и покрај тоа што аргументот што го нуди може лесно да биде погрешно разбран, а особено кога ќе се спореди со ставовите изнесени на други места.³⁹ Суштинската композиција поседува мноштво функции што им кореспондираат на нивните различни делови, додека супстанцијата, која е едноставна или проста, поседува само една активност во вистинската смисла. Ако човековото шустество е едноставна интелектуална супстанција, тогаш вежбањето на оваа моќ мора да биде единствената наша вистинска функција. Иако сме ние, како што стојат работите, сочинети од мноштво способности и функции што ги поседуваме, сепак останува дека функцијата и вежбата на интелектот е наша сопствена функција. Без оглед на мноштвото функции што ги извршува некој, онаа што е најдобра постојано е неговата погодна функција. Ако ги земеме предвид сите функции што може да ги извршува човекот, тогаш не можеме да најдеме ни една подобра од можноста да се достигне вистината. Значи, ова мора да биде човекова најсоодветна функција.

Бидејќи луѓето се способни да ги откријат сите видови на вистина, Аристотел иницира на тоа дека тој има на ум не само да се постигне која било вистина индиферентно, туку да

³⁷ Ibid. , В 59, Ibid. , pp. 70

³⁸ Ibid. , В 58-62, Ibid. , pp. 71-72.

³⁹ Barnes J. ed. “ *The Complete Works of Aristotle*” 2 vol. (Princeton : Princeton University Press, 1984. *Ethica Nicomachea*. X, 7, 1177b26-1178a8.

се постигне на еден специфичен начин највисокиот и најзначаен вид на вистина. Тој точно го опишува овој вид на вистина како метафизичка или како онтолошко-теолошка вистина, вистината за егзистентите.⁴⁰

Постигнувањето на вистината поради самата вистина, т.е. постигнувањето на теоретската вистина, е она што ја сочинува нашата сопствена функција, а ова е единствено можно доколку се поседува познание. Меѓутоа, Аристотел повторно нагласува дека тој го има на ум не кој било вид на познание на вистината туку возвишената форма на која најмногу и' одговара контемплацијата. Кога од две работи едната е посакувана поради другата, другата со право може да се рече дека е попосакувана од првата токму како што се посакуваат здравите нешта поради здравјето. Оттука нема ништо што е повеќе посакувано од мудроста што претставува вредност која го преферира највисокиот дел на душата, интелектуалниот дел. Ни вежбањето на посебните морални вредности, т.е. вредностите кои управуваат со практичниот дел на душата, ни доблесната природа не се во состојба да ја конституираат примарната и конечна цел на разумот. Конечно, теоретската контемплација не може да биде продуктивна зашто, доколку е таа нејзин продукт, тогаш би била подобра од самата активност. Оттука нема ништо подобро отколку да биде тоа најпосакуваната човекова активност, поради самата неа, а не поради некоја друга цел освен самата неа.⁴¹

Предноста на теоретското над практичното познание ја наоѓа својата оправданост во љубовта. Ние посакуваме да гледаме и ќе биде избрано за гледање дури и ако ништо не резултира од тоа. Ова покажува дека ние го посакуваме погледот едноставно поради самиот него и ова го сведочи фактот дека сите луѓе конечно го посакуваат филозофското познание затоа што тоа најмногу од се' друго тежнее кон неговата цел сама по себе. Спротивно на *Метафизиката*, каде што Аристотел едноставно тврди дека сите луѓе по природа посакуваат да знаат оти тие посакуваат да гледаат, овде тврдењето е засновано на приоритетниот, полесно верификуван факт дека сите луѓе посакуваат да живеат. Ние го посакуваме животот, тврди тој, затоа што посакуваме да перципираме и нашиот примарен начин на перципирање е погледот. Ако некој ја изгуби сензибилната перцепција, животот веќе не би вредел да се живее. Да се живее, значи, е да се може да се перципира, а меѓу

⁴⁰ *Protreptique*. , В 64 -65, Iamblichus, *Protreptique* pp. 73.

⁴¹ *Ibid.* , В 66-69, *Ibid.*, 73-74.

различните способности, видот е најјасниот и поради оваа причина ние му даваме предност нему над сите други способности. Ова конечно ја испробува нашата љубов кон филозофската мудрост.⁴²

Ако животот станува непожелен без сензибилната перцепција, тогаш ова мора да биде поради сакањето на животот; ние сакаме да знаеме, зашто поединечната радост што ја доживуваме при гледањето произлегува од радоста што ја доживуваме при знаењето. Ако некој мисли дека станува пожелен поради нешто друго, тогаш стварта поради која ние посакуваме да е прва мора да биде по себе пожелна.

Оттука, филозофската контемплација е најпосакувана од сите нешта, зашто ние го сакаме животот бидејќи ја сакаме сензацијата, а ја сакаме сензацијата бидејќи конечно посакуваме да знаеме. Љубовта кон животот во анализите, консеквентно на тоа, е заснована на љубовта кон филозофската контемплација и познание.⁴³

Според тоа, претходниов аргумент настојува да покаже дека филозофијата, која овде јасно се идентификува како активност на човекот како контемплативно суштество и неговите највисоки принципи и причини, претставува исполнување и соодветно функционирање на човековата природа. Евиденцијата за ова тврдење е љубовта што ние ја поседуваме кон животот и кон перцепцијата. Најсоодветна функција на човекот е да ја разбере вистината за природата на егзистентите. Мудроста, разбирањето како контемплација на најтемелните и најфундаментални причини на сета битие е она што нуди сатисфакција на внатрешната желба кај луѓето за да го постигнат своето конечно и соодветно добро.

Сега конечно ќе преминеме можеби на најимпресивниот, најтемелен и најјуверлив аргумент во *Наведување на филозофијата*. Тоа е аргумент што се темели врз анализата на природата и познат е кај Аристотел како “доказ од природата“. Неговите премиси го одразуваат аналитичкиот карактер на Аристотел бидејќи тие се темелат на неговите анализи на природата во делото *Физика*.⁴⁴ Сите ствари кои се, настануваат по природа или

⁴² Ibid. , В 70-74, Ibid. , pp. 74-75.

⁴³ Ibid. , В 74-77, Ibid. , 74-75.

⁴⁴ Ibid. , В 10, Ibid pp. 79. Фразата се употребува во текстот на Јамблих за да го карактеризира аргументот “од интенциите на природата” јасно не е фраза на Аристотел. Таа носи јасно неоплатоничарско обележје. I. During, *Aristotle's Protrepticus*. pp. 159.

по умешност или по промена. Стварите што настануваат по промената не настануваат поради некоја цел, додека стварите што настануваат по природа или поради умеење, тие се. Во последниов случај целта е она што управува со процесот на настанувањето затоа што тоа е “поради тоа” и поради својата цел.⁴⁵ Кога докторот презема серија на активности и кога некој прашува зошто тој или таа го прави тоа, одговорот би бил “да лекува”. Оној што поседува вештина, тој знае зошто е тоа така, која е целта на тоа и поради што се преземени тие активности. Од ова произлегува дека она што управува со процесот на настанувањето, т.е. целта или доброто, е “подобро” отколку стварта или процесот на настанувањето, зашто доброто на поединечните акции кои и’ користат на општата цел го црпи своето добро од тоа повеќе отколку на некој друг спореден начин.⁴⁶ Во случајот на медицината, земањето одредена доза на дрога што го лекува заболувањето, е добро бидејќи тоа води до целта на вештината на медицината, т.е. до здравјето.

Една аналоген вид на размислување е издржан во случај на стварите што настануваат по природа. И двете настануваат поради некоја цел, но во тој случај целта е дури подобра отколку во случај на вештината или умеењето бидејќи умеењето ја имитира природата. Сите животни, вклучувајќи ги и луѓето, настануваат природно, имаат своја цел и нивниот развој мора да биде управуван од страна на оваа цел. Ако прифатиме дека целта е супериорна или е “најдобра” тоа е поради тоа што е таа последна во поредокот на настанувањето, затоа што душата е настаната по телото и што е мудроста последна во душата, а од ова произлегува тоа дека мудроста е нашата цел поради која човекот настанува и постои.⁴⁷ Аристотел го потврдува ова во текстовите што се однесуваат на Питагора и на Анаксагора. Првиот, кога прашува како ние луѓето бидуваме, одговарајќи “со посматрање на небесата” ; вториот имал обичај да рече дека посматрањето на небесата е причината за живеењето.⁴⁸ Тогаш, конечната цел на човечкиот живот, заклучува Аристотел, се мудроста и контемплацијата и покрај тоа што тој не зборува прецизно за објектот на оваа активност, спомнувајќи дека и покрај тоа што Питагора и Анаксагора тврдат дека неговиот објект е универзумот, сепак тоа е, всушност, нешто различно.

⁴⁵ Ibid. , В 11, *Physics, II, 4-9.*

⁴⁶ Ibid. , В 12.

⁴⁷ Ibid. , В 17.

⁴⁸ Ibid. , В 18.

Аристотел го заклучува овој дел нагласувајќи ја бескорисноста на филозофската спекулација спротивно на неговите поранешни тврдења кога се работи за нејзината корисност. Оние што бараат сето познание да биде за некаква употреба, тие ја игнорираат разликата меѓу стварите што се добри и стварите што се нужни, а овие ствари се сосема различни. Многу ствари се нужни за животот, т.е. храната, засолништето, облеката и сл., но тие се посакуваат само како корисни средства за постигнување некоја практична цел. Би можело да се рече дека се овие нужни причини, додека добрата, во вистинското значење, се посакуваат единствено поради нив самите. Претходните се типови на добра што се посакуваат за да се оствари некоја цел, додека другите се посакувани поради самите себеси. Оваа разлика му овозможува на Аристотел да ги постави другите аргументи околу корисноста на филозофијата во нивното вистинско светло. Филозофијата е корисна, но тоа не е поради тоа што е таа средство за постигнување на некоја цел, туку повеќе поради тоа што е таа цел поради која се прави се. Аристотел го заклучува овој дел со забелешката за две претстави што се високо значајни, познатото “острово на благословот”, едно митско место каде што недостасуваат основните животни потреби на човекот и чии жители се слободни да прават што сакаат и легендата за гледачите на игрите во Олимп и гледачите на Дионисиј.⁴⁹ Првиот мит го потврдува фактот дека кога на луѓето конечно им се дозволува слобода, т.е. кога се прифаќаат грижливо нужните потреби на животот, филозофската контемплација е човечка активност која природно се ангажира. Ова ја покажува возвишеноста на контемплативниот живот над практичната активност, а оваа предност е заснована на фактот дека сите други ствари се избираат како средства за одредена цел, додека само контемплацијата се избира поради самата себеси бидејќи таа се избира кога ништо понатаму не резултира од тоа.⁵⁰ Освен тоа, ова објаснува зошто мудроста се покажува бескорисна за многу луѓе, бидејќи таа се избира затоа што е таа добро, а не затоа што е средство за остварување на некое друго добро. Како што патуваме на игрите во Олимп поради спектаклот и покрај тоа што не следува ништо по тоа, т.е. дека ништо друго не добиваме освен чисто задоволство посматрајќи ги настаните,

⁴⁹Barnes J. ed. “*The Complete Works of Aristotle*” 2 vol. Princeton : Princeton University Press, 1984. *Politica* . . . VII, 15, 1334a28-34.

⁵⁰*Protrepticus* . , В 43, *Iambalachus*, pp. 83

на тој начин ние ја избираме контемплацијата поради самата неа, а не поради резултатот што произлегува од неа. Контемплацијата за универзумот, според тоа, треба да биде почитувана над сите други ствари бидејќи ако ние даваме пари за можноста само да се посматраат сите видови на туѓи активности во Дионизиј, тогаш зар не трпиме голема болка да ја посматраме природата и вистината на битијата не очекувајќи дека тоа ќе резултира причини што не се сами по себе?⁵¹ Со ова Аристотел го заокружува својот долг аргумент околу односот меѓу животот на филозофската контемплација и човековата природа. Неговото значење лежи во фактот дека доколку се контемплира природата на универзумот, која за Аристотел конечно значи да се разбере суштината на стварите во настојувањето да се достигнат нивните вистински причини, не е една можна активност меѓу другите, туку повеќе конституирање на суштинското исполнување на човековата природа, дека тоа ја конституира природната функција на човскот. Како што ќе покажеме подолу, оваа тема претставува заднина на воведните книги на *Метафизиката*.

1.2.2. Практичните придобивки од филозофијата

Аристотел, исто така, нуди серија на аргументи што укажуваат на практичните придобивки и предности што ги засегаат оние што живеат филозофски живот. Овие аргументи претставуваат привремени можности да се здобие со значителен пробив во неговата концепција за контемплацијата.

Првата серија на аргументи имаат намера да ја демонстрираат филозофијата и како корисна и како престижна. Овој дел ја осветлува на едно високо ниво архитектонската функција на филозофијата. Додека се настојува да се забележи Аристотеловото величање на практичните придобивки од филозофијата, а особено оние што се дадени во неговите коментари во *Метафизиката*,⁵² значајно е да се повика на тоа дека примарната цел на пропрептичката литература е да се убеди непретпазливоста дека прифаќањето на филозофскиот начин на живеење е достоин, а еден од најефективните начини да се исполни ова е да се покаже неговата практична корист. Оваа линија на аргументација, значи, не може да се смета за контрадикторна на неговите коментари во *Метафизиката*

⁵¹ Ibid. , B 44, ibid. , pp. 83.

⁵² Barnes J. ed. " *The Complete Works of Aristotle*" 2 vol. (Princeton : Princeton University Press, 1984. *Metaphysics* I, 1, 981b14-24.

или пак да се негира неговото разликување меѓу исправните теоретски и практични сфери. Аристотел е најизвесно убеден дека филозофскиот или контемплативниот начин на живеење, доколку тој се прифати на вистински начин, ќе биде доблестен и прецизен во морална смисла затоа што целосниот блесок на контемплативниот живот бара морална вредност. Освен тоа, контемплативниот живот го чува човекот од опасноста по моралот што е инхерентна на политичкиот начин на живеење.

Аргументот настојува да го востанови тврдењето дека ние мораме да филозофираме за да воспоставиме успешно ред во нашиот живот и да управуваме добро со политичката заедница.⁵³ Премисата што ќе ја изнесеме за да го поддржи овој заклучок е онаа работа за која ние живееме, т.е. телото и стварите се поврзани со неа, можат да бидат злоупотребени без соодветно познание.⁵⁴ Овие инструменти на животот мора да бидат раководени од страна на познанието и само филозофијата е таа што може да донесе конечно соодветен вид на познание. Понатамошната поддршка на овој став може да се обезбеди со оцртување на разликата меѓу два вида на познание, она што продуцира добра и оние што ги користат овие науки. Првите се потчинети и ги вклучуваат продуктивните или технолошките форми на познанието, додека другите ги тангираат наредбите повеќе отколку воспоставувањето ред. Вториве се поавторитативни, а самата филозофија е најавторитативна затоа што таа единствено поседува право да суди, да се користи со разумот и го зема предвид доброто во целина. Последично на ова, филозофијата е најкорисна затоа што е таа најавторитативна форма на познание. Нејзиниот авторитет и корисни плодови произлегуваат од нејзината можност да го насочи погледот кон конечните цели и наредбите кои се директна последица на нив.⁵⁵

Аргументот продолжува со разгледувањето на можноста за стекнување филозофско познание и на неговата корист. И покрај големата тешкотија да се постигне овој вид на познание, кориноста што тоа ја обезбедува е поголема отколку она поради што е постигнато. Ние можеме да се стекнеме со науки што се занимаваат со правдината и корисноста исто како и со оние што се занимаваат со природата и вистината, а и двете се заземаат да бидат видови на филозофско познание, првите бидувајќи очигледно референца

⁵³ *Protrepticus*, В 8, *Iamblichus*, pp. 68.

⁵⁴ *Ibid.*, В 8, *Ibid.* 67.

⁵⁵ *Ibid.*, В 9, *Ibid.*, pp. 68

за практичното познание, а другите за теоретското познание. Практичното познание, што се занимава со откривање и учење за вредностите на душата, е многу повредно отколку вештините и науките за телото (т.е. медицинските и гимнастичките), и учењето за вредностите на душата, без никакви средства, е поради најтешкиот вид на познание што може да биде постигнато бидејќи постои наука за стварите што е потешка за запознавање отколку вредностите на душата.⁵⁶ Ако е нужно тоа да се поседува практичното познание за да се живее добро, тогаш мора да биде нужно да се стекне со тоа познание. Ист е случајот и со респектирањето на изучувањето на природата:

Слично е и во врска со природата; поприоритетна е нужноста да се биде мудар околу причините и елементите на стварите отколку она што е отпосле нив; вториве не учествуваат меѓу највисоките ствари и приоритетните ствари не се појавуваат од нив туку од највисоките реалности и низ нив другите ствари очигледно настануваат и се конституираат.⁵⁷

Конечната корисност на филозофското познание е втемелено во неговата моќ да се стекне со универзално познание за сите ствари, и ова нужно бара познание за она што е поприоритетно за која било ствар. Познанието на вистината, кое овде се застапува како филозофско или теоретско познание земено во неговото најшироко значење, бара познание на стварите што имаат предност, бидејќи само познанието на она што е приоритетно му овозможува на оној што го презема чинот на познанието да го познае она што е отпосле. Аристотел не ја опишува прецизно природата на овие “примарни ствари” туку едноставно тврди дека без нивното познание не може да биде вистинитосно познанието на ништо. Токму како што познанието на слоговите бара да се разбере зборот и познанието на буквите, така и познанието на примарните аспекти на реалитетите, принципите на сите ствари, е нужно за познанието на сите други ствари.⁵⁸ Потоа Аристотел се повикува на друг аргумент за да ја востанови таа практична мудрост, а тоа е оној за најголемото добро и за најголемата корист.

Иако се овие особини, доброто и користа различни, тие сепак се поврзани на некој начин. Да се каже дека е филозофијата најголемото добро значи да се подразбере дека е таа најкорисниот избор, па така да се докаже нејзината корисност подразбира да се стекне

⁵⁶ Ibid. , В 34, Ibid. , pp. 69

⁵⁷ Ibid. , В 33, Ibid. , pp. 69.

⁵⁸ Ibid. , В 32-36, Ibid pp. 68-69.

со практични придобивки. Во спротивност со првиот аргумент што имаше намера да ја нагласи корисноста на мудроста за спознавање и за управување со нечиј живот, сегашниот аргумент ја открива корисноста на филозофијата со самиот факт дека стекнувањето со добро бара напор да се здобие со таков живот во кој лежи најголемото добро. Секој што посакува да живее добар живот, тој, значи, мора да има концепција за она што го конституира најголемото добро за луѓето. Аристотел докажува дека најдобар начин да се открие природата на вистинското добро е да се погледне на оние што се сметаат мудри во очите на просечната личност. Ние сите се согласуваме, вели тој, дека најистакнатата личност е најпогодна да управува, дека доброто владеење е израз на мудроста и дека добро поставен закон, е оној што е заснован на мудроста.⁵⁹ Ние тежнееме да го лоцираме атрибутот на добрината во оние кои се најспособни да управуваат добро и веруваме дека оние кои се по природа најдобри дека се тие најспособни да ја извршуваат оваа функција. Бидејќи не може некој да владее добро без да биде мудар, ова имплицира дека според нашиот суд добрината и владеењето природно му припаѓаат секому. Ние исто така имплицитно веруваме дека мудроста не е единствено добро, туку е таа најдоброто добро, бидејќи, прецизно кажано, таа е она што може да го направи мудрата личност. Всушност, ова имплицира дека познанието и мудроста се преземаат од страна на некого за да се биде добар и ли да се биде најдобар, бидејќи само низ поседувањето на нив ние можеме да направиме добар избор. Нормално подеднакво се корисни правењето добар избор и возвишената корист во практичниот живот. Добрината и корисноста во овој поглед се тесно поврзани:

Секој посакува да го живее својот живот добро, кој носи добри одлуки, а ова е можно само ако некој е мудар. Бидејќи мудрата личност избира да живее филозофски живот, а ние сме убедени дека е таквата личност најдобра, ние со самото тоа веруваме дека животот на мудроста е најдобриот.⁶⁰

Во вториот дел, на читателот му се нуди најдолг аргумент за практичната корист на филозофијата, аргумент кој генерира најголема дискусија и кој служи, според одредени интерпретации на тие пасуси, како доказ на Аристотеловиот почетен платонизам. Аргументот сугерира дека филозофијата е нужна за политичкиот управувач бидејќи

⁵⁹ Ibid. , В 38, Ibid. , pp. 69.

⁶⁰ Ibid. , В 39-40, Ibid, pp. 70

познанието на природата е суштинско за исправно владеење. Како што докторите бараат одредено општо знаење за природата исто така законодавецот мора да поседува општо знаење за вистината врз чија основа е тој во можност да одредува што е праведно и што е добро. Законите кои се во согласност со природата се најдобри, па така без таквото познание е невозможно да се управува мудро.

Филозофијата поседува точен пристап бидејќи е таа во можност да ги осознае стандардите врз кои се потпираат добрите закони, т.е. оние што најмногу се согласуваат со природата и во чии рамки можат да бидат формулирани. На овој начин филозофското познание може да управува со нашите животи, а тоа особено може да биде примарно во политичка смисла.⁶¹

Делот што непосредно му претходеше на заклучокот е оформен да покаже дека, прво, внесените во активноста на контемплацијата, т.е. кои го живеат животот на мудроста, се актуално повеќе живи отколку оние кои не се предадени на таа активност, и, второ, дека контемплативниот живот е најголемото задоволство. Првиот аргумент почнува со нагласување на зборот “жив” што се употребува во две значења согласно разликата меѓу актуелноста и потенцијалноста. На пример, животните се раѓаат со способноста да гледаат, дури би можело да се рече, да “гледаат “и кога не се ангажирани во активноста на гледањето и во случај кога велеме дека тие потенцијално гледаат, но тие всушност ја вежбаат моќта која би можело да се рече дека е вистинско гледање. Иста е примената и на познанието и на мислењето. Ние можеме да кажеме дека некој мисли потенцијално или стварно во зависност од тоа дали ние чисто укажуваме на поседувањето можност да мислиме или на неговата стварна употреба.⁶² Ако животот се разликува, како што беше нагласено, од другите активности поради присутноста на перцепцијата и ако перципирањето има две значења, едното кое означува чисто поседување перцепција, а другото негова стварна егзистенција, тогаш и животот ќе има две значења што и` одговараат на разликата меѓу стварниот и потенцијалниот живот. Аристотел прави споредба меѓу состојбите на спиење и на будност. Оние што се актуално, вистински живи, како луѓето кои се во будна состојба, тие вистински ја вежбаат перцепцијата, додека оние кои се потенцијално живи, тоа се оние кои се во заспана состојба. Според тоа, кога нешто

⁶¹ Ibid. , В 46-51, Ibid. , pp. 84-86.

⁶² Ibid. , В 79, Ibid. , pp. 87

може да се разликува според овие две значења, тогаш ќе се забележи дека потенцијалноста и одговара на пасивноста, а актуелноста на активноста и дека значењето што и кореспондира на актуелноста е поприоритетно и повистинско. Значи, би можело да се рече дека живее така оној што ја вежба актуално поединечната способност, како што може да се рече дека човекот што е буден живее повеќе од човекот што спие.⁶³ Во секој случај, таму каде што е актуелноста поприоритетна од потенцијалноста можеме да го прошириме тврдењето дека значењето што и кореспондира на актуелноста е “поголемо” во смисла дека оној што е буден дека тој е повеќе жив од оној што спие. Ако ние исто така повлечеме разлика измеѓу самата употреба на нешто и употребата на тоа добро или коректно, тогаш можеме да речеме дека втората употреба е поголема. Од ова произлегува дека оној што мисли коректно, тој живее повеќе, а оној што ја постигнува вистината најмногу, тој е пожив од сите, и дека е овој оној што мисли и контемплира во согласност со најпрецизното познание. Само таквите луѓе, кои живеат совршено, мора да бидат претставени како оние кои мислат и кои се мудри.

Најмногу живот поседуваат оние што го практикуваат животот на мудроста. Оттука би можело да се каже дека не само што таквите се оние што поседуваат најмногу живот, туку дека тие и најмногу се, најмногу бидуваат. Ако живеењето е еднакво на бидувањето кај секое живо суштество, тогаш она што мисли ќе биде тоа што е најмногу од сите, и тоа во вистинската смисла, а особено тогаш кога ќе ја вежба способноста да размислува најмногу за оние битија што се најспознатливи.⁶⁴

Навраќајќи се на другиот аспект на последниот аргумент, ќе видиме дека тој се јавува во десеттата книга од *Никомаховата етика*. Контемплативната активност е совршена и независна бидејќи контемплативната активност е најголемото задоволство од се. Задоволството што го стекнуваме од филозофската контемплација не е акцидентално во однос на активноста како што е случајот со оние кои го извлекуваат задоволството од активностите каде што активноста не е самата причина на задоволството. На пример, оној кој не е жеден може да се стекне со задоволство пиејќи, не затоа што тој пие, туку затоа што се случува да биде ангажиран во друга активност што е удобна, како што е, на пример, убав предел. Но задоволството изведено од живеењето е непосредно условено од

⁶³Ibid. , B 80; Ibid. , pp. 87.

⁶⁴Ibid B 81-83; Ibid 86-87.

активноста на живеењето, а она што го прави живеењето удобно е вежбањето на душата, нејзината највисока способност, поради кое е ова живеење вистинско. Задоволството од сите најмногу им припаѓа на филозофите затоа што се тие најмногу ангажирани во активноста на мислењето кое по себе е крајна форма на живеењето.⁶⁵ Ако познанието на стварите е ограничено на чисто решавање на проблемите, тогаш контемплирањето за она што е познато изгледа помалку значајно. Која е таа можна причина да се земе предвид кога се работи за она што веќе човекот го знае? Сосема јасно. Ако се земе сериозно предвид споредбата на Аристотел на човековиот ум со очите на лилјакот, тогаш вредниот процес на стекнување познание не ги елиминира сите причини за размислување за она што веќе некој го знае. Навистина, тоа само ја нагласува причината зошто е значајно да се зборува за вежбањето на познанието на човекот, за размислувањето за веќе познатата вистина или стварност. Среќата е мудрост, највисока форма на задоволство од сите други задоволства и не е важно за која од овие би верувале дека би претставувала филозофија која ќе ја востанови среќата.⁶⁶ Очигледно, ако е среќата идентична со мудроста, тогаш само оние што филозофираат ќе ја постигнат, и ако е тоа доблест, тогаш ние мораме да ја вежбаеме мудроста бидејќи размислувањето е нужно за да се постигне некоја доблест; дури и кога се работи за задоволството, ние мораме да прифатиме дека е мислењето активност која нуди најмногу задоволство. Трудот завршува со конечниот поттик да се живее филозофски живот: секој што може да практикува филозофија.⁶⁷

Две значајни точки произлегуваат сосема јасно од двата видови на пасуси. Прво, филозофската контемплација е највисокиот акт за кој човекот може да се ангажира. Освен тоа, возвишеноста на оваа активност е вградена во човековата природа и поради ова разумот ја сочинува нашата вистинска функција. Човековата среќа, која не е ништо друго освен специфична активност на нашата функција, е лоцирана во контемплацијата. Само животот организиран на овој начин, за да ја постигне оваа цел, ќе доведе до вистинско исполнување на човекот. Второ, овој вид на живот, додека е посупериорен од практичниот, не се промислува кај Аристотел како неповрзан со практичните и со утилитарните обсири. Со други зборови, не ги сочинува исклучиво актите на

⁶⁵ Ibid, B 86-91; Ibid 88-89.

⁶⁶ Ibid B 94; Ibid pp. 89.

⁶⁷ Ibid B 95-96, Ibid pp. 90

контемплацијата. Ова е навистина прецизно кога станува збор за теоретскиот или за контемплативниот *начин на живеење*.⁶⁸

Прецизната природа на контемплативниот акт како и на неговиот вистински објект не се исклучени. Тие се само опишани на еден општ начин како разбирање на принципот на целината, “посматрање “на интелигибилните објекти, постигнување на вистината за битијата, промислување на вистината, спознание на примарните принципи и сл. Исто така не е занемарена и релацијата меѓу контемплативните и практичните животи. Дури се сугерира дека со тоа ќе се издигне и човековиот живот. Не е изненадувачки што *Наведување на филозофијата* ги остава овие точки неодредени. Тие се примери (прашања) кои бараат детални филозофски анализи во некоја рака кои не им соодветствуваат на популарните, пропретички трудови. Во следното поглавје ќе го испитаме повеќе Аристотеловиот технички третман на природата на актот на контемплација и неговиот вистински објект како и прецизната релација меѓу контемплативните и практичните начини на живеење. Пред да го направиме тоа, вреди да се нагласи подетално природата на контемплативниот акт што е специфично и значајно нагласена во воведните книги на *Метафизиката*. Првите две поглавја од книгата А посебно ги оцртуваат темите во *Наведување на филозофијата* поради тоа овде ќе ја проследиме накратко таа постапка.

1.2.4. Внатрешниот карактер на мудроста во Метафизиката I, 1-2. II, 1. III, 1.

Во овој последен дел од ова поглавје ќе ги оцртаме, накратко, до одредена мера, претходните рефлексии кои се имплицитно или експлицитно претставени во воведните книги на *Метафизиката*. Додека е јасно дека овие книги се примарно сосредоточени на определбата на предметот на првата филозофија или мудроста,⁶⁹ тие истовремено го објаснуваат она што се нарекува субјективен карактер на филозофијата и на тој начин оцртуваат и претпоставуваат одредени поими за кои се зборува во *Наведување на филозофијата*. Аристотел навистина јасно зборува за природата на теоријата за која зборуваме. Нејзината природа упатува исто така на нејзината внатрешна,

⁶⁸ Chroust, H: ‘Philosophy Starts in Wonder’ *The New Scholasticism* 75(1972): pp. 56-65.

⁶⁹ Barnes J. ed. “ *The Complete Works of Aristotle*” 2 vol. Princeton : Princeton University Press, 1984. *Metaphysics*, I. 2. 983a21-23.

неутилитаристичка, прагматичка, теоретска природа и овој аспект е, токму, оној што е јасно поврзан со неговата дискусија во *Наведување на филозофијата*.⁷⁰

Книгата I започнува со познатиот пасус што и го дава тонот на целата *Метафизика*:

“Сите луѓе по природа тежнеат кон знаењето. Знакот за тоа е љубовта кон сепилата, зашто и без корисноста тие се сакаат самите по себе, а највисоко од сите сепила е видот. Имено, не само како да делуваме туку и како да се откажеме од тоа да не правиме ништо, дури и тогаш го избираме гледањето попрво од се друго. Причината за тоа е што од сите сепила тоа најмногу ни овозможува познание и ни ги покажува разликите”.⁷¹

Оваа идеја што е појасно елаборирана и артикулирана во *Наведување на филозофијата* ја нагласува прагматичната и неуталитаристичка природа на нашата желба за знаење. Ова претставува една од константните теми на почетокот на ова поглавје. Ги нагласува љубовта или видот кои сите луѓе ги земаат како сензација покрај нивната бескорисност. Бидејќи Аристотел јасно го негира тоа дека ние ја доживуваме сензацијата затоа што таа ни овозможува што да чиниме, тој нагласува повеќе дека нашата љубов кон тоа укажува и на повеќе од ова, дека радоста што произлегува од познанието е цел сама за себе. Луѓето посакуваат да знаат не само затоа што знаењето ни овозможува да се востанови во светот неговата инструментална вредност, туку поради знаењето што претставува внатрешна вредност. Ова, како што забележавме во *Наведување на филозофијата*, претставува укажување да се знае или да се контемплира стварноста, човековата вистинска функција. Како што Аристотел забележува на крајот на првото поглавје дека потребите на животот се доволно остварени и дека одредени луѓе се способни да се ослободат, тоа е поради тоа што се природно свртени кон теоретското познание.⁷² Меѓу древните Египќани, оние што ги откриле уметностите насочени кон рекреацијата, се сметале за мудри не затоа што нивното познание не ги земало предвид потребите на животот. Последниов вид на познание, т.е. математиката или астрономијата, не се сметале за корисни. Се додека луѓето се обземени со обезбедување на потребите на животот, тие нема да ја земат предвид која било форма на теоретскиот живот. Оттука, ослободувањето од тоа е нужен услов за стекнување на теоретска наука, а особено мудроста.⁷³ Рефлексијата за оваа неуталитаристичка природа на мудроста го доведува

⁷⁰ Chroust, H: ‘Philosophy Starts in Wonder’ *The New Scholasticism* 75, 1972. стр:70.

⁷¹ Barnes J. ed. “ *The Complete Works of Aristotle*” 2 vol. (Princeton : Princeton University Press, 1984. *Metaphysics*, I, 1, 90a21-27.

⁷² Ibid. I. 1, 981b13-25.

⁷³ Ibid. , I, 1, 981b7-25.

Аристотел до можеби најзначајното и најкарактеристичното чудо. Филозофијата не настанува за да ги задоволи физичките потреби и желби туку повеќе да се избегне игноранцијата, т.е. да се стекне со познание. Таа не е форма на недостиг од физички добра туку повеќе форма на недостиг од познание, луѓето да почнат да филозофираат. Чудењето е, според тоа, повеќе од потребна причина, *ефициентна* причина, на самата филозофска активност.⁷⁴ Но што точно подразбира Аристотел под чудењето?

Човекот што е преплашен и зачуден за самиот себе мисли дека не знае (дури и оној што го сака митот е во смисла на оној што ја сака мудроста, зашто митот е сочинет од чуда); таквите, според тоа, филозофираат за да го избегнат незнаењето и сигурно е дека тие настојуваат да знаат и тоа поради никаква утилитаристичка цел.⁷⁵

Aporia, збунетост или чудење, е состојба во која е човекот свесен за своето сопствено незнаење.⁷⁶ Тоа е нужен компонент на филозофската активност затоа што без тоа никој не посакува и не тежнее кон познание. Во настојувањето да се избегне состојбата на *aporia* или незнаење човекот тежнее кон познание едноставно поради самото познание, а не поради некоја утилитаристичка добивка. Поради тоа Аристотел укажува на филозофијата како единствен “слободен” вид на познание бидејќи само тоа познание тежнее кон целта сама по себе, а тоа е познанието, а не какво било познание поради некоја практичка или утилитаристичка цел. Само филозофијата постои поради самата себеси.⁷⁷ Но, дали состојбата за зачуденост е иста ствар како и состојбата на збунетост или *aporia*, или е незнаењето нерешлив проблем? Во една значајна смисла тоа е така; ние ќе го потиснеме незнаењето и ќе ја избегнеме преплашеноста откривајќи ја причината која објаснува зошто, на пример, дијагоналата на квадратот е неспоредлива со неговите страни:

И уште. Стекнувањето на знаење мора да е во смисла на целта во нешто што е спротивно на нашите изворни распрашувања. Сите луѓе, како што рековме, започнале со чудењето дека

⁷⁴ Ibid., I, 2, 982b11-13.

⁷⁵ Ibid., I, 2, 982b17-21.

⁷⁶ За поточен третман на поимот чудење, види: Howard L. Parsons: *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. 30, No. 1, 1969. pp. 84-101.

⁷⁷ Barnes J. ed. “*The Complete Works of Aristotle*” 2 vol. Princeton : Princeton University Press, 1984. *Metaphysics*, I, 2, 982b24-28.

материјата е таква... Но ние мора да завршине спротивно и, според пословицата, со подобрата состојба, како што е случајот во овие инстанции кога човекот ја учи причината.⁷⁸

Да се биде во состојбата на зачуденост или збунетост е недостиг од познание и во одредена мера стекнувањето на знаењето е подобро. Но Аристотел јасно вели дека е тоа само во смисла кога мудроста завршува во состојба спротивна на зачуденоста. До одредена мера зачуденоста и *aporia* се поклопуваат; да се реши проблемот значи да се скрши или потине зачуденоста. Но зачуденоста и *aporia* се очигледно, на внатрешен план, некоегзистентни бидејќи зачуденоста во понудената смисла се потиснува со знаењето. Во која смисла тогаш зачуденоста не е спротивна на познанието? Како е можно и двете да коегзистираат? Одговорот на ова прашање, во одредена мера, е даден во I, II, 1 и III, 1. Првиот одговор објаснува дека земањето предвид на вистината во една смисла е тешко, а во друга смисла лесно. Знак за ова е фактот што нема ниедна личност која може да ја стекне вистината на начин кој би бил целосно доволен, нити пак има некој кој може целосно да ја изгуби вистината. Само низ колективен напор е можен прогресот кон вистината.⁷⁹ Следниов пасус, меѓутоа, разликува два типови на тешкотии:

“Можеби, бидејќи тешкотните се од два вида, причината за сегашната тешкотија не е во стварите туку во нас. Како што очите на лилјакот блескаат од сонцето, така и интелектот во нашата душа за стварите кои се по природа е најочигледен од се”.⁸⁰

Сегашнава тешкотија, т.е. тешкотијата да се постигне целата вистина, лежи не во фактот дека едноставно ни недостига познание за нешто, туку повеќе во фактот што се очите на стапот ограничени и, според тоа, неспособни да ја примат во целост сончевата светлина. Така и нашиот ум е ограничен во релацијата со интелигибилната реалност и на тој начин не е способен целосно да ја спознае вистината.⁸¹ Освен тоа, она малку што ние можеме да го спознаеме се постигнува само низ голем напор и залагање. Овој вид на тешкотија мора да биде јасно разликуван од оние работи кои лежат “во стварите”. Ова значење е разгледувано во Б и вклучува вид на решение што доведува до нешто спротивно на зачуденоста или збунетоста. За оние што сакаат да ги решат тешкотиите е погодно да заземат добар став кон тешкотиите; леснотија што следува го вклучува решението на

⁷⁸ Ibid., I, 2, 983a11-21.

⁷⁹ Ibid., II, 1, 993a30-993b4.

⁸⁰ Ibid., II, 1, 993b7-11.

⁸¹ C. Mitchman, “A non-Aristotelian Smile in *Metaphysics* 2. 1” *Classical Philology*, 65, 1970. pp. 29-55.

претходните тешкотии и не е можно да го разврзе јазолот човекот што не знае. Но тешкотијата на нашето мислење го нагласува јазолот во објектот; колку што е нашето мислење во тешкотиите, толку е тоа слично на случајот на оние кои плачат; и во двата случаја е невозможно да се оди понатаму.⁸²

Овие видови на тешкотии ја поставуваат рамката за целата *Метафизика*. Тие се вид на *апории* што дозволуваат целосно концептуално решение и зачуденоста што им одговара може да биде скршена или потисната. Мудроста на првата филозофија, во онаа мера во која таа ги открива највисоките причини што ги објаснуваат сите ствари, бара деструкција на збунетоста што иницира истражување. Приоритетниот вид на тешкотија, меѓутоа, не одобрува целосно решение затоа што нејзината причина лежи во човековата природа и таа би можела да биде разрешена единствено со трансцендирање на ограниченоста што му е наметната на нашиот интелект од страна на оваа природа. Бидејќи човековиот интелект е ограничен, тој постојано останува во една смисла во состојба на зачуденост, бидејќи тој никогаш нема да може да ја опфати целата вистина. Ова е последица на двете ограничувања на нашиот интелект и вишокот на интелигибилноста што останува во своите објекти. Во оваа смисла реалноста постојано ќе биде одредена мистериозна состојба за човековиот интелект дури и тогаш кога тој разбира на научен начин. Овој вид на зачуденост е целосно компатибилен со состојбата на познанието, бидејќи човековиот интелект, иако е способен да ги осознае највисоките причини на стварите, не може да ги пробие интелигибилните објекти во целосно издувана форма. Поседувањето на мудроста, и покрај тоа што се чини дека е над нашата моќ да се стекне оти е човековата природа на многу начини во “ропство”, е совршено компатибилно со ограничувањата на човековиот интелект.⁸³ Контемплацијата, според тоа, се храни од овој вишок на интелигибилност која и обезбедува нов материјал за размисла. Ова едноставно ги нагласува потребите да биде истражувана. Контемплацијата мора да биде разбрана повеќе отколку како чисто стекнување или поседување на познание. Исто така најисправно е вежбањето на стекнатото познание. Тоа е да се земе во обзир веќе поседуваната вистина. Оваа активност или вежбање не можат да бидат редуцирани на постојано ширење на познанието низ акумулација на повеќе заклучоци, бидејќи ова по себе би претставувало друга форма на стекнато познание. Тоа е повеќе интелектуал-

⁸² *Metaphysics*, III, 1, 995a27-33.

⁸³ *Ibid.*, I, 2, 982b28-983a4.

лна рефлексивна и интелектуална обсервација на длабочините на вистината и стварноста како што се разбираат и спознаваат од страна на човековиот интелект. Овој вид на активност ја чини смислата само тогаш кога поимот на зачуденоста, кој е делумно резултат на нашата човечка неспособност да ги долови во целост битието или интелигибилноста на стварноста, е инхерентно поврзан со активноста на контемплацијата. Да се контемплира значи да се земе во обсервација она што некој го знае, а оваа активност има значење само ако има добра причина да се размислува за она што е познато. Ако познанието на стварите се редуцира на чисто решавање на проблемите, тогаш контемплирањето за она што е познато изгледа дека е малку значајно. Која причина би била можна за да се расправа за она што веќе некој го знае? Сосема е јасно. Ако Аристотеловата компарација на човековиот ум со очите на лилјакот се земе сериозно, тогаш напорниот или стрмниот процес на стекнување познание не ги елиминира сите причини на рефлексивна за она што веќе некој го знае. Навистина, тоа само ја нагласува причината зошто има смисла да се зборува за вежбањето на нечие знаење, за контемплирањето на веќе познатата вистина или стварност.⁸⁴

Како што можеме да видиме од овој дел, Аристотел поставувајќи го проблемот за првата филозофија (метафизиката), а тоа е битието како битие, смета дека мислењето или контемплацијата не е обична активност. Се работи за возвишена активност, која е во потрага по вистината. Таа настојува да дојде до основите на стварите. Значи, контемплацијата не е само теоретски акт, туку таа е и практичен акт: да се соживее со она што се мисли. Аристотел тоа прегледно го изнесува во *Наведување на филозофијата* и во својата *Метафизика*, каде што јасно зборува за природата на функцијата на филозофијата, која има своја онтолошка поставеност, кон која тежнеат луѓето. Од таквиот однос на човекот кон контемплацијата, произлегуваат не само теоретски, туку и практички придобивки, кои се состојат во востановувањето на ред во нашиот живот. Контемплацијата, како што можеме да видиме, го сочинуваат најдобриот и најсовршениот живот и таа е најблагородна активност, што човекот може да ја преземе. Таа всушност ги наведува оние што не се филозофи да го прифатат филозофскиот начин на живеење, што се однесува на нивниот дух, срце и ум. Битието на контемплацијата е наша конечна намера, цел и функција. Во таа смисла, вели Аристотел, мудроста е онаа форма што го промислува или го „гледа“ највисокиот принцип на

⁸⁴ W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1965. pp. 344.

универзумот. Мудроста го преферира највисокиот дел на душата. Всушност, конечната цел на човекот се мудроста и контемплацијата.

II. ОДНОСОТ ПОМЕЃУ ARCHĒ И NOUS

Концептите на *arche* и на *nous* играат централна улога во филозофијата на Аристотел и имаат свое влијание врз неговата теологија. Во ова поглавје нашата цел е да ја претставиме улогата на првите принципи и на интелигенцијата и на кој начин се тие поврзани. Ќе ја испитуваме *Втората аналитика* III. 9, и до одреден степен I.2, како и начинот на кој се принципите и интелигенцијата интерпретирани во модерното учење. Заклучокот е дека првите принципи нудат издржан аргумент за нив и референца во стварноста што ќе биде соодветна на Божеството.

II.1. Archai-Arche

Во преводот на МаКеон на *Втората аналитика* III.19 стои дека научното познание е невозможно без *protas archas* или “непосредно примарни премиси”(99b20).⁸⁵ Додека ова го штити логичкото значење на Аристотеловите анализи, Тредник им дава на грчките зборови повеќе метафизички квалитет со преведувањето на *protas archas* како “непосредни први принципи”. Последниов превод е значаен бидејќи тој ја навестува во голема мера метафизичката втемеленост на *Физиката* и на *Метафизика* како и на *Никомаховата етика* осветлувајќи го аспектот на “принципите”. Аристотел повторува дека употребата на *epagōgē* упатува на научно познание, но способноста за познание упатува на *nous*, а самата

⁸⁵Употребените преводи на трудовите на Аристотел се далени во секое поглавје. Во второто поглавје Hugh Tredennick (2nd edition revised), *The Metaphysics*, with an English Translation 2 vol. Loeb Classical Library, 1975. Исто така во делото на Richard McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, 1941.

индукција се однесува на *epagōgē*. Во I.2 (72a8) фразата *protas archas* укажува на “изворот на првите принципи“, според преводот на Tredemnik, и на “изворот на оригиналните темели“, според преводот на Макеон. Значајно е овде она што се однесува на *arche* не само како први принцип туку и како “извор”.⁸⁶

II.2. Извор на познанието

Аристотел го развива значењето на првите принципи, споменува дека без таквите принципи научното знаење е невозможно и го реafirмира она што веќе го поставил во II 2: како знаењето се стекнува на демонстративен и на силогистички начин на разбирање. Во *Втората аналитика* – I (2, 71b20) Аристотел го зазема следниов став:

“Премисите на демонстративното познание мора да бидат вистински, примарно, непосредни, подобро познати отколку порано, при заклучокот кој е понатаму во релација со нив како причината со последицата”.

Аристотел потоа го развива силогистизмот и заклучокот го дефинира како резултат на поврзаноста меѓу причината и последицата. Вака е претставен еден од редовите на поврзаноста: премисите пред заклучокот се темелат на вистинско познание и ова познание што е во когнитивниот процес е непосредно. Пристапноста што ја поседува човекот за ова познание и поседувањето на ова познание, му овозможува на човекот да постигне одредени заклучоци што следуваат. Непосредното познание што некој го поседува му претходи на демонстративното познание, бидејќи второво познание произлегува од она што веќе го знае поединецот (I 2, 71b20). За ова гледиште Аристотел нагласува: “Премисите мора да бидат причина на заклучокот” (I 2, 71b30). Доаѓаат до израз два видови на познание: она што е веќе познато на почетокот на демонстративниот заклучок и познанието што е резултат на овој силогизам.⁸⁷

⁸⁶Ross нуди (*Arche*) во II. 2, 72a15 превод за времено читање и тоа претставува „појдовна точка“. W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*.

⁸⁷McKirahan Jr. Richard D. “Aristotle's Metaphysics from the Perspective of the Posterior Analytics”. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 11 pp. 275-297. (1995) нагласува дека според Аристотеловата демонстративна теорија, принципите не се материјални ентитети додека некои негови претходници тврделе дека принципите се материјални. (стр. 293). Нематеријалните идеи кај Платон се адаптирани на Аристотеловата филозофија. Овие форми се над пропадливоста и промената (*ibid*).

Eragoge, според Аристотел, произлегува од премисите, знаењето е зависно од поврзаноста со вистинските ставови за принципите на стварите *ta prota*. Додека е емпириското фундаментално, оттука перцепцијата не е доволна: посматрањето нешто не го објаснува тоа како некој ја дознава вистината на она што, во демонстрацијата, станува причина. Науката е таа што ја знае причината. Како? Од првите принципи оно зошто е демонстрирано на тој начин што заклучокот на демонстрацијата се темели на почетокот на демонстрацијата.

II.3. Познание: првично и сетилно

Аристотел прави разлика измеѓу “приоритетното” и “подобро знаење” во процесот на познанието. Луѓето поседуваат знаење за сетилните објекти; овие објекти се познати пред оние што доаѓаат подоцна од сетилата како што се општите поими. Разликата е востановена измеѓу општото и поединечното во (I 2, 71b33-72a4). Посензбилната и попозната причина на познанието се однесува на партикуларното, во овој случај, на човекот, додека ошатата причина е онаа што доаѓа отпосле перцепцијата како што е битието. Со други зборови, тоа не е она што е подобро, поединечното, кое е причина на демонстративното познание, туку она што доаѓа отпрво, општото. Значи, општото кое е над сензибилно е причина на познанието; тоа резултира заклучок затоа што општото се случува попрво во однос на заклучокот во демонстративното познание. Тешкотијата се јавува со овие општи поими: како тие можат да бидат во познанието како надсензибилни кога познанието на општото го бара искуството на поединечното? Ова ќе го разгледаме во следново потпоглавје.

II.4. Спознание на опитите поими

Аристотел го испитува прашањето што се однесува на промислувањето на премисите (III 19, 99b16, 26-33), востановувајќи дека улогата на примарната премиса не е само силогизмот што има демонстративна улога, туку улогата е, исто така, во нејзиното

обопштување со помош на познанието, а потоа доаѓа прашањето на кој начин се стекнува ова познание по себе. Зошто процесот на стекнување познание кое служи како причинска демонстрација, т.е. познанието на општостите (поимите што имаат општо значење), би имало некакво значење? Бидејќи овде се јавува прашањето за вроденоста, познанието што се поседува од раѓањето, би значело дека познанието на општите поими не е стекнато познание. Ваквото тврдење би значело дека познанието не е процес на здобивање, туку се изведува она што е веќе присутно. Вроденото познание, меѓутоа, нема потреба од причина затоа што е тоа недемонстративно; напротив, вроденото познание значи дека субјектот спознава со помош на вродената способност. За Аристотел, меѓутоа, човекот не може да го докаже вроденото познание затоа што процесот на разбирањето, по пат на силогизам, ја вклучува демонстрацијата: со демонстрацијата човекот ја доловува причината.

II.5. Сетилна перцепција

Аристотел не го отфрла сосема одредено преегзистентно познание бидејќи човекот не би можел да учи и да се стекнува со познание ако не постои веќе некакво одредено познание.⁸⁸ Основите на оваа моќ да го организира познанието е конечно сетилно перцептивна (III 2, 100a5). Сетилната основа на познанието, според Аристотел, е централна бидејќи таа ја формира основата на размислувањето; меѓутоа, сетилното познание доаѓа од некаде и го надминува сетилото. Повторувањето на сензуалната перцепција доведува до меморија и евентуално до искуство (III 2, 100b4). Низ искуството поимот што има општо значење се востановува во душата. Оваа сетилна перцепција е за *arche* умешноста и за вештината *techne* и за знаењето *episteme*.

Изгледа чудно човекот да поседува општо причинско познание што претходи на демонстрацијата, од една страна, и познание втемелено на сетилната перцепција на поединечното што го следи општото. Прашањето што излегува на површина е на кој начин човекот напредува од сетилната перцепција која е познание на “овој човек” кон универзалното познание за “човекот”. Како што беше укажано во делот II.2 погоре,

⁸⁸Овој парадокс е изнесен во Платоновниот *Meno* 89. E.

универзалното познание бара и искуство во врска со единечното. Аристотел напоменува дека “една од бројните логички единечности” се задржува во душата и на тој начин станува меморија (III 19, 100a14). Повторувањето на овие мемории станува искуство. Потоа познанието на експериментално поле го вклучува повторувањето на настаните сортирани во душата или во меморијата. Аристотел не зема предвид еден поединечен настан на сетилната перцепција како адекватно искуство за да се “востанови” универзалното. Зошто? Одговорот е даден со примерот на Калиус: поединечното искуство на перцепцијата е Калиус, но повторувањето на овие искуства значи дека, додека е поединечниот Калиус перципиран, сетилната моќ го поима човекот (III 19, 100b4). При овој степен се јавува дека основата на познанието има свој извор во сетилната перцепција и искуството кои доведуваат до општото, до каузалната премиса која е извор на сите други спознанија.

II.6. *Eragoge*

За Аристотел, значи, човекот поседува научно знаење кога тој ја знае причината за она што го знае; прво принципите се знаат преку *nois*, но низ сетилна перцепција универзалното се стекнува по пат на интуиција.⁸⁹ Аристотел во (I 1, 81b6-9) тврди:

Само сетилната перцепција е онаа која е адекватна да ги осознае партикуларните: тие не можат да бидат објекти на научното знаење затоа што никаква универзалија не може да ни даде знаење за нив без индукција, нити пак ние можеме да дојдеме до индукција без сетилна перцепција.

И двете се потребни, сетилната перцепција и индукцијата, за да се разберат првите принципи; Аристотел ги разгледува сетилната перцепција и индукцијата во нивниот меѓусебно зависен однос.

Во термините на *eragoge*, Хамлин додава едно интересно стојалиште: дури ако и индукцијата го подразбира она со чија помош некој се стекнува со познание за нешто, тој

⁸⁹Barnes J. ed. “ The Complete Works of Aristotle” 2 vol. Princeton : Princeton University Press, 1984. :” *Posterior Analytics*”

треба да го сфати она што Аристотел подразбира под “сетилна перцепција”.⁹⁰ За Хамлин ова е круцијално. Додека сетилната перцепција му пристапува на универзалното низ индукција, според Хамлин, тоа не е сетилната перцепција во обичната употреба и значење. Сетилната перцепција го инволвира (I) актот на восприемањето во гледањето и (II) гледањето во смисла на разбирање; значи универзалното е она што — се претставува на душата.⁹¹

Ова е во спротивност со тврдењето дека “не е сосема вистинито тоа на кој начин сетилната перцепција што го внесува општото е ствар на индукцијата”.⁹² *Adhifora* се оние “ентитети што не се разликуваат “(III 19, 100a15) и во тој поглед општото е присутно во нашата душа.

Согледувањето на Хамлин е значајно, поинаку, сетилната перцепција дури и кога станува искуство не е повеќе од една серија на повторувани единечности. Тоа е во друга смисла “гледање” кое е, како што докажува Хамлин, повеќе од самата перцепција; индукцијата е нужна како интелективен акт на *nois*.

Според Аристотел интуицијата ги опфаќа првите принципи, а индукцијата низ *epagoge*, ги црпи првите ствари. Во *Втора аналитика* III, 19 она што се перципира е “раскажаното” во паметењето на човекот и го генерира *логосот* - на еден универзален начин. Значи, *arche* е принципот или универзалната присутност во оваа повторувана операција. Она што е важно овде е повторуваното искуство и принципите кои се откриваат низ *epagoge*. Хамлин нагласува дека интуицијата треба да биде разбрана не како вежба на интелективната моќ, туку како она што ја одобрува оваа вежба без да ги преоптовари интелектуалните функции на *noise*.⁹³ Проблемот кој е поврзан со овие ставови, меѓутоа, е тој што самиот *nois* би можел да се преведе како интелектуална интуиција и дека секоја интелектуална функција го има својот извор во *nois*. Категоризацијата на овие функции не ја редуцира ноетичката активност.

Обопштувачкиот процес на единечното како што е претставено во (III 19, 100a15) го воведува “востановувањето” што е поставено од “единечностите што не се разликуваат”, а потоа дека е “најнапред општото присутно во душата”. Значи, Аристотел ја разгледува

⁹⁰Hamlyn, D. W. “Aristotelian Epagoge”. *Phronesis* 21, 1976, pp. 167-184.

⁹¹ Ibid. pp. 181.

⁹² Ibid. pp. 182.

⁹³ Ibid. 183.

поврзаноста меѓу познанието, сетилната перцепција и општиот поим; човекот се движи од серија на единечности, како што е “Калиус” до универзалниот “човек”.⁹⁴

Универзалното е причина на познанието во демонстративното резонирање – и ова е она што го потенцира Аристотел. Аристотел во *Метафизика* (XII 5, 1013a5) застапува дека расправијата е почетокот на тепачката, а кобилицата од бродот е почетокот на бродот. Почетокот не значи само “почеток” туку значи “правило” или “контрола”, а значењето на ова е дадено во демонстрацијата на Аристотел (I 2, 71b35-36). Ова го подразбира значењето на разбирањето или на интелигибилитетот. Овој епистемолошки процес за познанието на *arche* го бара познанието на *nous*.

II.7. *Nous* и неговата религиозна димензија

Изучувањето на етимологијата на *nous* е мошне релевантно. Етимологијата покажува дека зборот е изведен од индоевропскиот корен *nes* што значи враќање од смртта и од темнината.⁹⁵ Зборот *nous* се јавува од религиозната концепција за враќање во свесниот живот.⁹⁶ Меѓутоа, Хомеровата поезија што се чувствува во грчката филозофија покажува дека зборот доаѓа да ги означи едноставно “свеста” или “умот”. Кај Платон и Парменид *nous* се чини е ограничен на интелектуалните улоги.⁹⁷ Илустрирајќи ги различните задачи на *nous* како што се свеста и интелектуалната активност, Лешер покажува дека Аристотеловата употреба не може да има стриктна интерпретација.

Поинаку од Платоновите митски и поетички трудови, Аристотел развива повеќе емпирииска и научна методологија. Присутноста на *nous* всушност се чувствува во јазикот на Хомер каде што Хомеровиот јунак покажува дека умот е посупериорен од волјата и дека умот зависи од степенот на човековото познание.⁹⁸ Според Целер, во грчката митологија е присутен дуализмот, волјата и умот, кој одново се јавува кај Платон и Аристотел. Ако е

⁹⁴Аристотел тврди: „ перцепцијата како процес што се случува и перцепцијата како комплетиран акт се разликува кај Аристотел: и двете се претставени посебно со единечното и општото” . (II 19, 100a15-16).

⁹⁵Leshner, J.: “The Meaning of *nous* in the Posterior Analytics” . *Phronesis* 18, 1973, pp. 47.

⁹⁶ Ibid. 48.

⁹⁷ Ibid. 51.

⁹⁸Zeller, Eduard. :” *Outlines of the History of Greek Philosophy*” . 1931. London, Kegan Paul Tranch, Co. Ltd.

таков случајот со Аристотел, тогаш овој дуализам би требало да се разјасни бидејќи не зборува Аристотел за него јасно. Телесниот елемент е жестоко присутен додека е божествениот елемент придружен со Дионизиј.⁹⁹

Телото се смета како гробница, затвор на душата, а казнувањето е поради некоја девијантна постапка за време на нејзиното божествено егзистирање. Во оваа иста митологија се јавува реинкарнацијата на духот: духот претрпува чистилиште во милениумите што следуваат, една серија на раѓања и чистење со влегувањето во планетите, животните и човековите тела. Придржувајќи се на низ правила поставени од учителот и спроведувајќи живот на чистотија и одрекување, душата може да се врати во првобитната состојба на божествената среќа.¹⁰⁰

Иако Орфичката теологија што се јавува во овој хеленистички контекст граничи со пантеизмот, таа не е сосема пантеистичка. Овој пантеизам реално никогаш не го надминува дуализмот на мислата и на материјата, *Бог* и светот, душата и телото, додека Орфеј верува дека го доловил светот како едно во кој што владее еден непроменлив закон. Ова е сосема поинакво од грчката верзија за животот што е втемелена во стварноста на телесниот аспект на ентитетот.¹⁰¹ Дионизиевиот *Бог* е конечно источен по својот извор во *Thrace*, поврзан со Орфичките митови. Отфрлајќи ја чулноста и практикувајќи аскетизам, Орфичките верувања се проследени со мистична филозофија. Овој *Бог*, сличен на духот, во Орфичката митологија, бара ослободување и спасение.¹⁰² *Thrace*, потоа, го премостува ориенталниот мистицизам со грчкиот рационализам. Во шестиот век пред нашата ера се појавиле два филозофски правци кои ги отстраниле илузиите на Хелените за политеизмот на Боговите на Олимп: рационалната мисла и истражување на Јон и патот на Орфеј за религискиот мистицизам. Значи, рационалната хеленистичка монистичка мисла се јавувала паралелно со ориенталната дуалистичка мисла.¹⁰³

⁹⁹Dionysius тврди дека е *Бог* креативна природа, гоподар на животот и на смртта. (*ibid.*).

¹⁰⁰ (*ibid.*).

¹⁰¹Zeller, Eduard. :” *Outlines of the History of Greek Philosophy*” . 1931. London, Kegan Paul Tranch, Co. Ltd. pp. , 15.

¹⁰²Овој мит својот извор го има во Индија во Упанишадите, во коментарите на Веда од 800-600 В. С. (*ibid.* , 16).

¹⁰³Zeller, Eduard. :” *Outlines of the History of Greek Philosophy*” . 1931. London, Kegan Paul Tranch, Co. Ltd. pp. 31.

Мари нуди одреден поглед за митологијата за пресократовскиот хеленистички свет.¹⁰⁴ Овие митови се јавуваат во Јонската поетска традиција на Хомер, а оттука конечно и во грчката филозофија. Клучниот поим на интерес овде не е толку дуализмот на телото и душата во ориенталниот мистицизам или конкретниот монизам на старите Хелени, туку самата присутност на умот или духот и на кој начин конечно умот претставува одреден извор на познанието. Се работи за изворот, принципот што е поврзан со умот, кој повторно ќе се јави со божествените елементи: умот и познанието, каузалитетот и божеството кои не се разделени во хеленската мисла.

II.8. *Nous* кај Аристотел

Вистинското познание, според Аристотел, е научното познание или *episteme* и претставува, како што покажавме, дел на демонстративното размислување. Меѓутоа, “интуицијата” се јавува во текстот (III 19, 100a8-12). Аристотел тврди дека “нема друг вид на мислење од она што е попрецизно од научното познание”, поставувајќи ги интуицијата и научното знаење едно покрај друго, и каде што прецизноста на интуицијата ја следи онаа на разумот: *nous* е моќ што ги осознава првите принципи. Резултат на тоа е што интуицијата ги спознава примарните премиси. Човекот може да ги види и двете, интуицијата и премисите, кои функционираат како претходници во односот со демонстративното резонирање. Премисата е универзална а интуицијата е моќ која го осознава универзалното: овде постои примарноста на интуицијата при осознавањето на универзалното. Значи, интуицијата не е само осознавање на премисите на демонстрацијата туку е таа и оригинален извор на научното знаење (III 19, 100b14). Аристотел ја опишува централната улога на интуицијата како извор на познание, но исто така и како осознавање на “првиот принцип”.

¹⁰⁴ Gilbert Murray, : “ *The Five Stages of Greek Religion* ” . 1955, Garden City: Doubleday.

II.9. Интерпретации на *Nous*

Во *Втора аналитика* Аристотел ја осветлува врската меѓу *arche* и *nous*. Но може да се постави прашањето дали Аристотел воведува нови концепти или ги реинтерпретира старите? Ние веќе укажавме на елементите на Орфеј и на Хомер кои биле присутни во пресократовската Грција и кои биле истакнати во филозофијата на Платон. Рандал нагласува дека аристотеловско-платоничката мисла е посебно присутна во *Втората аналитика*: доктрината за *Theatetus* е елаборирана каде што *logos* се додава за да го означи вистинското мислење или познание на фактите за да се дојде до вистински *episteme*.¹⁰⁵ Вистинското познание во *Втора аналитика* е претставено како *episteme* (III 19, 100a14-16). Според Рандал, теоријата за знаењето како што е презентирана во овој труд е целосно формализирана; ако во оваа рана фаза од Аристотеловата филозофија се присутни таквите платонистички елементи, подоцна Аристотел ќе востанови дека се овие повеќе религиозни отколку научни елементи: „идеите“ на Платон не се епистемолошки, научни објекти, туку религиозни систем на симболи и идеи.¹⁰⁶ Аристотеловиот поглед за Платоновата филозофија како суштински религиозна претставуваше “рационализација” на платоничките концепти што Платон ги направил поинтелигибилни и повеќе пристапни. Додека Платон тврди дека науката е едноставно тело на познанието, Аристотел е на мислење дека науките се разликуваат меѓу себе по тоа што поседуваат свој сопствен *arche*.¹⁰⁷ Читањето на Рандал на Аристотел, меѓутоа, го претставува Аристотел како оној што го рационализира и формализира на Платон за да произведе нешто понаучно. Не веруваме дека таквата реинтерпретација на Аристотел е соодветна. Како што ќе покажеме во поглавјата што следуваат, Аристотеловиот труд е толку научен колку што е и теолошки.

Предизвиците на Аидеде што се означени како “дословна” интерпретација на III 19, потврдуваат дека научното познание не може да биде оправдано врз основа на *nous* затоа што е оваа интелектуална способност надмината.¹⁰⁸ Додека индуктивниот процес го

¹⁰⁵ Randall, John Herman. :” *Aristotle* “. New York, 1960. Columbia University Press. pp. 16

¹⁰⁶ Ibid. pp. 18

¹⁰⁷ Ibid. pp. 27-33.

¹⁰⁸ Aydede, Murat. :” Aristotle on Episteme and *Nous*: The Posterior Analytics” , *Southern Journal of Philosophy* 1998. pp. 18.

вклучува емпирискиот, за Аидеде самата интуиција како прв принцип и причина не е консистентна со емпиризмот на Аристотел кој е научно ригорозен. Наместо, “суштината на битието да е прв принцип, изворно истражуван феномен за кој во исто време нема потреба од понатамошно истражување, тука е во прашање пред се *arche*.¹⁰⁹ Поради овој случај *nous* кај Аристотел се појавува како познание. Проблемот со интерпретацијата на Аидеде е во тоа што тој се потпира на емпириско читање и тоа што Аидеде дозволува Аристотел да не биде земен предвид емпиристички во смисла на емпиризмот на Хјум или на Лок и не дозволува во една значителна смисла дека *nous* има удел во дофатот на првите принципи. Првите принципи, веруваме, повеќе се од една истражувачка моќ; за Аристотел овие принципи имаат метафизичка вредност за постоењето на причина, за постоењето на еден имагинативен извор. Првите принципи едноставно се анализирани како објаснувача моќ што ја сугерира Аидеде, поставајќи ги на рамниште на познание кое е всушност и самата улога на *nous*.

Сериозната тешкотија што самата се јавува е таа на кој начин се стекнува познание за првите принципи, а особено тогаш кога *episteme* зависи од нив. Ако е некој несигурен во овие принципи, како тогаш може да биде сигурен за вистинското познание. Овие принципи се основа на Аристотеловиот *episteme* и конечно на теологијата што е заснована на епистемолошка структура. Некој има потреба да испитува, меѓутоа, дали востановениот *nous* или интуиција за некој вид на вистинско познание е адекватен? Овде се согласуваме со Хамлин околу улогата на сетилната перцепција како што ја нагласивме погоре и нејзините две функции.

Дали Аристотел нуди задоволителна интерпретација за осознавање на темелните принципи, познати како *nous*? Ако познанието бара оправданост, како што се застапуваат Лешер и Аидеде, *nous* како интуитивна моќ е повеќе од проблематична. Бидејќи филозофијата на Аристотел виси на *arche*, а *nous* е она што го дофаќа, подоцнежната теологија што тој ја развива се покажува повеќе како кршлива доколку епистемологијата на која тој ја гради останува неубедувачка. Етимолошки, *nous* се оттргнува од религиската традиција, а Лешер се повлекува од религиската традиција на сметка на употребата на Аристотел на *nous* и спомнува дека Аристотел го користи зборот не во строга смисла, кој, потоа, го отфрла тврдењето на Аидеде дека *nous* извршува многу задачи. Рос докажува

¹⁰⁹ Ibid. pp. 26

нашироко дека *nous* треба да се разбере како “интелектуална интуиција”.¹¹⁰ Заклучокот на Лешер е дека “земањето предвид на *nous* меѓу првите принципи со кои завршува *Втора аналитика* не е ни *ad hoc* ни инконсистентно со емпиризмот на Аристотел; спротивно, се работи за последица на тоа”.¹¹¹ Ова е поради “прониڪливоста или доловувањето на универзалните принципи стекнати со интуиција од поединечни случаи и како конституирачки извор на специфично познание” – ова е значењето што Аристотел му го даба на *nous* во *Втората аналитика*.¹¹²

II.10. Интеракцијата меѓу *Arche* и *Nous*

Врската меѓу *arche* и *nous* претставува метафизичка и епистемолошка основа на теологијата на Аристотел. Иако ова експлицитно не е застапено во *Втора аналитика*, Аристотел го поставува патот на кој поединецот доаѓа до *Бога* и индиректно демонстрира на кој начин човекот може да се стекне со познание за *Бог*. Како што покажавме во ова поглавје, пристапот кон “првите принципи” се потпира на моќта на “интелектуалната интуиција”.¹¹³ Овој активен интелект, како што покажуваат анализите, ги препознава првите принципи како битие не поради самата причина на демонстрацијата, туку како стварност до која тие демонстрации завршуваат.

Врз основа на анализата на *arche* и *nous*, што ја дава Аристотел, може да се заклучи дека во раниот период од својот живот тој бил под влијание на мистичните аспекти на филозофијата. Тоа особено доаѓа до израз при спознанието на општите поими што се остваруваат со интелектуалната интуиција, а не со сетилната перцепција. Во анализата на *nous* некои препознаваат религиозна или мистична димензија. Всушност се работи за еден вид на рационализација на Платоновото учење за идеите како симболи кои имаат религиозно значење. До тие симболи, смета Аристотел, се доаѓа преку сензибилната

¹¹⁰Leshner, J.: “The Meaning of *Nous* in the Posterior Analytics”. *Phronesis* 18, 1973, pp. 51

¹¹¹ Ibid. 65.

¹¹² Ibid pp. 68.

¹¹³Во паралелната дискусија во Никомахова етика *V 6*, Аристотел едноставно спомнува дека *nous* “интуитивно резонирање” ги дофаќа првите принципи (*V6, 1141a47*).

перцепција и интелектуалната интуиција, односно до општите принципи доаѓаме со интуицијата преку поедини случаи. Се работи за доаѓање до првите принципи кои се и цел на филозофијата.

III. NOUS И КОНТЕМПЛАЦИЈА

Во ова поглавје ќе ја испитуваме интелигенцијата во врска со надворешниот свет и како таа ги спознава сетилните објекти. Ќе се земе предвид односот на нематеријалното и материјалното, вклучувајќи ги рецепцијата, свеста и, конечно, контемплацијата.

III.1. Интелигенцијата и перцепцијата

Аристотел споменува во делото *За душата* (IV3, 427a18) дека меѓу карактеристиките на душата *psyche*, е мислењето *noia*, судењето *kinon* и восприемањето *esaneithe*.¹¹⁴ Меѓутоа, дистинкцијата меѓу овие три функции останува проблематична поради нераздвојната природа на нивната операција. Аристотел повлекува круцијална разлика измеѓу нивните функции и нагласува дека мислењето и восприемањето не се разликувале кај неговите претходници како што се Емпедокле и Хомер (IV3, 427a22, 25). Правејќи разлика меѓу духовното и материјалното, Аристотел негира дека е мислењето телесна активност за разлика од восприемањето (IV 3, 427ab26).¹¹⁵ Делот од душата кој знае и мисли се третира врз основа на тоа на кој начин мислењето се остварува: Аристотел вели:

¹¹⁴Зборот за душата е различен од зборот за умот. Во третото поглавје од овој труд укажавме дека Хомер употребил ист збор за двете: Хомеровата референца на “душа” не е (*psyche*) туку (*nous*) (cf. Zeller 1931, 16ff.). *За душата* е од преводот на W. S. Hett, Loeb Classical library, 1964.

¹¹⁵Верувам дека е најсоодветен збор за *nous* при што „ум“ е употребен за да ја означи „интелигенцијата“. Интелигенцијата е земена во нејзиното оригинално латинско значење *einter + legere*, “да се чита, “значи, да се распознава, спознание, или разбирање го сочинуваат истото значење како (*poesis*). Интелигенцијата како способност го одразува духовното единство со телесното, избегнувајќи го дуализмот на телото и душата што

Мислечкиот дел на душата, иако непреоден, според тоа, мора да ја осознае формата на објектот, т.е. мора да биде потенцијално идентичен по карактерот со својот објект без да биде тој објект. Умот мора да биде поврзан со мисливото како што сетилото е поврзано со сетилното.¹¹⁶

Аристотел го востановува паралелниот однос меѓу мисливото и сензибилното, меѓу умот е сетилото. Со други зборови, и умот и сетилото имаат свој објект: умот го има објектот на мислата, а сетилата го имаат објектот на перцепцијата. Иматеријалниот, т.е. мислечкиот дел на духовната душа, ги асимилира интелегибилните карактеристики на објектот, а сензорниот или материјалниот дел на душата ги употребува материјалните органи на телото за да ги асимилира сетилните карактеристики на објектот. Обраќањето на *Втора аналитика*, кога се работи за тоа дека некој ја има “на ум” интуицијата како изворот на познанието, е индикативно. И во делото *За душата* разбирањето би било можно, но на објектот, а не на првиот принцип. Објектот се осознава низ интелегибилна форма. Мислечкиот дел на душата во *Втора аналитика*, меѓутоа, ја користи интуицијата за да осознае нешто од над сетилното кое е причина на силогистичката вистина. Тогаш, прашањето би гласело, како интелигенцијата осознава нешто сензибилно, кое е материјално, додека самиот ум е нематеријален?

III.2. Интелигенцијата го спознава објектот

Во делото *За душата IV 4* со одредена почит се зборува за спојувањето на духовното и сетилното, за врската меѓу нематеријалното и материјалното. Интелигенцијата го сочинува изворот со чија помош човекот го осознава сетилниот објект. Присутноста на објектот е недоволна за познанието, меѓутоа, овие сензибилни особини се асимилирани од интелигенцијата, која може да ја “спознае формата”. Аристотел ја назначува интелигенцијата како мислечки дел на душата, но додава: “Пред тоа мисли дека таа не може да биде која било ствар”(IV 4, 29a29). Што ни зборува овој пасус за епистемологијата на Аристотел? Душата ја осознава формата на објектот и станува објект, но не смета дека е

се застапува од Декарт.

¹¹⁶Цитирано според: Barnes J. ed. “*The Complete Works of Aristotle*” 2 vol. Princeton : Princeton University Press, 1984. : *За душата*.

тоа во неговата материјална туку во неговата интенционална форма, станувајќи “по карактерот потенцијално идентична”.¹¹⁷ Аристотел напомува дека интелектуалната душа не е затворена во телото, таа е нематеријална. Недостатокот од телесноста во душата како нематеријална форма овозможува таа да стане потенцијално идентична на објектот.

Интелигенцијата, спомната во текстот, не се однесува на универзалното како што беше претставено во II 19 од *Втората аналитика*. Прашањето што се јавува во делото *За душата IV 4* се однесува на мислечката способност во присутноста на сетилниот “објект”. Нагласивме дека за Аристотел мислата по својот карактер мора да биде идентична со објектот без да биде објект, т.е. да биде потенцијално една со објектот. Интелигенцијата мора да го разбере објектот за да биде идентична со тој објект, додека објектот претставува повеќе отколку присутноста на сериите на “сетилни податоци”. Врската досегнува нешто повеќе отколку нешто “феноменално”. Искуството на интелигибилната форма се споредува со универзалното во *Втора аналитика*, т.е. формата на поединечниот објект се осознава како интелигибилна. Или додека се јавува единечното кое “не се зема предвид”.

Иако не е јасно кажано во овој текст, интелигенцијата што го сочинува мислечкиот дел на душата, функционира како интуиција, според *Втората аналитика*, III 19 бидејќи формата е суштина на објектот што е достапен до интелигенцијата, оној дел што е интелигибилен. Ќе го илустрираме ова со нешто конкретно. На пример, четири плочи од дрво на мов (25 cm. .1. X 10 cm. w.) кои, кога ќе се здружат, изгледаат како полица за книги, но функцијата на плочите како полица за книги и како клупа, е нешто на што се ставаат книги и нешто на кое се седи. Некој има сетилно искуство на четири плочи од мов чија конфигурација открива нешто околу нивната функција; но функцијата на оној што открива е иновативна, клупа. Некој ја прима формата, но само искуството може да каже кога е “универзалното востановено”, како што споменува во *Втората аналитика*. Воделото *За душата IV 3*, 429b10ff. Аристотел го упатува човекот до суштината на стварите.

¹¹⁷Треба да се спомне дека начинот на кој Аристотел го демонстрира постоењето на душата е низ индукцијата; „интуицијата“ е таа која го доловува овој нематеријален ентитет, како што открива Аристотел во овој текст: самата душа е „прв принцип“.

III.3. Интелигенцијата како рецептивна способност

Споменавме дека Аристотел во делото *За душата* IV 3 прави разлика меѓу мислењето и судењето. Направената разлика е меѓу судот за објектот и мислењето на неговата суштина. Ова е изразено со примерот “ние донесуваме суд за местото” и за “суштината на месото” (IV4, 429b14). Овој пасус сугерира дека пред да се даде суд за суштината најнапред мора да се има донесено суд. Аристотел зема предвид две прашања: разликата на “местото “служи да покаже на кој начин некој донесува суд заснован на форма и на кој начин тој мисли дека тој суд е заснован на суштината. Проблемот што се разгледува на ова ниво е (I) како може интелигенцијата да мисли ако мислењето не може да биде спроведено врз нешто и (II) како може интелигенцијата сама по себе да биде објект на мислењето? Дали интелигенцијата мисли по себе? Аристотел одговара на прашањето на афирмативен начин: интелигенцијата по себе е мислива како и другите објекти на мислењето. Овој став игра централна улога во епистемологијата на Аристотел, како што ќе покажеме во следното поглавје: интелигенцијата која се мисли себеси има импликации врз Аристотеловиот *Бог* и во *Метафизиката* и во *Никомаховата етика*. Во IV4, 429b9 Аристотел тврди дека “умот е во можност да се мисли самиот себеси”.¹¹⁸ Контрастот е изведен во термините на интелективната душа; формите присутни во душата се потенцијални а не актуелни. Врската на потенцијалитетот постои меѓу актуелниот објект во светот и потенцијалниот објект претставен во интелигибилна форма во индивидуалното. Со стекнувањето на оваа интелигибилна форма, интелигенцијата се мисли самата себеси. Оваа себе мислена мисла Аристотел ја развива во *Метафизиката* каде што тврди:

“Значи, мора да биде по себе тоа што божествената мисла го мисли бидејќи е тоа најубавата ствар и неговото мислење е мислење на мислењето”.¹¹⁹

Што е тоа што го мисли интелигенцијата? Што знае таа? Она што таа го прима е низ нејзините сетила. Интелигенцијата се мисли себеси и “може ли да го мисли познанието што таа го стекнала”, како што Аристотел тврди дека “може” сугерирајќи само по

¹¹⁸ Joseph Owens, “A Note on Aristotle,” *Phoenix* (1976): 30, 107-118.

¹¹⁹ Aristotle, *Metaphysics*. XII 9, 1074b33-34.

контактот што е направен со сетилниот свет и без тоа мислата нема способност да се мисли самата себеси.

Интерпретациите варираат за она што се чини дека е контрадикторен пасус и ова треба да биде земено предвид. “Освен тоа, умот е значи способен да се мисли самиот себеси”. Леир ја разгледува повеќе контемплативната интерпретација на мислата што ќе се земе предвид во другиот дел од ова поглавје.¹²⁰ Длабоките анализи на Лове (*За душата* IV 4) разликуваат два вида на мислење, “промислено мислење” и “автономно мислење”: првото мислење се разгледува во врска со неговата поврзаност со умот.¹²¹ Оваа разлика, меѓутоа, не е направена од Аристотел, и мислиме дека е ова поради тоа што Аристотел сака да ја покаже нематеријалната природа на интелигенцијата и мислењето во кое е таа впуштена. Меѓутоа, она што Аристотел го разликува е сетилната активност што ја бара органот поврзан со сетилото, т.е. перцепцијата. Аристотел ја елаборира својата позиција за мислата без материјата и спротивно на стварите. Поннаку, мислењето на стварите со материјата, мислењето на стварите без материјата и мислењето се исто; мислењето на стварите без материјата е спекулативно познание. Аристотел подолго не мисли околу вежбањето на познанието како мислење, т.е. *noein* туку за познанието како *episteme theoretike* – теоретско знаење (IV4, 430a5).¹²²

Потенцијалноста за познанието бара материјален објект, додека спекулативното познание и нематеријалниот објект се идентични. Интелигенцијата има моќ да биде мислење кога е претставено познанието на материјалниот објект бидејќи овие објекти се потенцијално претставени во интелигенцијата (IV4, 430a8). Ова разликување го предвидува разбирањето на Аристотеловиот *Бог* бидејќи импликациите во делото *За душата* се протегаат од мислата до контемплацијата, од индивидуалното до *Бога*.

Козман со право го преведува *nous poethikos* како “чинител на мислата”.¹²³ Кај Аристотел оваа фраза се темели на делото *За душата* IV,430a15 и како што истакнува Козман, традиционално е преведувана како “во тој ум се сочинети сите ствари”. Ова се појавува од разликата што ја прави Аристотел за интелигенцијата како актуалитет и

¹²⁰ Lear, J. :” *Aristotle: The Desire to Understand*” . Cambridge, Cambridge University Press, 1988. pp. 124.

¹²¹ Lowe, M, :” Aristotle On Kinds of Thinking. “ *Phronesis*, 1983, 28, pp. 17.

¹²² Owens, Joseph:” *A History of Ancient Western philosophy*” . 1959, New York: Appleton-Century- Crofts. pp. 307.

¹²³ Kosman, A ;” What Does the Maker Mind make?” In Nussbaum and Rorty, 1992 pp. 343-358.

потенцијалитет на почетокот од (IV 4, 429b30-430a1). Интелигенцијата станува можност за сите ствари и го прави познанието за сите ствари актуално, посебно *dunamys* и *energia*. Ако интелигенцијата прави нешто, тогаш што е тоа што го прави? Проблемот што Козман го осветлува по ова прашање се однесува на потенцијалноста и на стварноста: дали е можноста актуално мислива, т.е. претставениот конкретен објект или пак дали таа го прави можниот *poies* стварен, имено, *poies* способноста да биде остварена.¹²⁴

Прашањето што Козман го покрива се однесува на актуализацијата: дали е мислењето или мислата што бидува мисла е она актуализираното. Ако се земе предвид Аристотеловото објаснување на врската меѓу познанието и перцепцијата, тогаш тоа е објектот што ја актуализира интелигенцијата. Аристотел ова го тврди сосема јасно. Ако јас размислувам за клупата, интелигенцијата мора да има сетилно искуство за клупите што се актуализирани. Сега јас можам да ја мислам “клубата”.

Во делото *За душата* IV 4 Аристотел спомнува дека мислечкиот субјект и објективната мисла се иста актуализација. Аналогијата со празната табла или видливоста на бојата низ светлината (III 6, 418a06, 28) ја илустрира транзицијата од можноста до стварноста и сличноста и зошто активниот интелект треба да ја прими формата од објектите. Умот како активен интелект е сличен на светлината што ги прави објектите присутни со илуминацијата за нив. Козман потенцира дека ова го објаснува тоа зошто Аристотел ја атрибуира активноста на интелигенцијата како причина на познанието.¹²⁵ Веќе покажавме дека е формата различна страна во *Втората аналитика*. Козман, меѓутоа, мисли дека интуицијата, Аристотеловиот *poies*, е емпириски втемелена способност што не доаѓа над експерименталното. Оваа емпириска позиција е во спротивност со Аристотеловите тврдења. Оттука, некој не може да има безграничен регрес како некој осознава дека само интуицијата може да ги разбере првите принципи.

¹²⁴ Ibid. pp. 344- 346.

¹²⁵ Ibid pp. . 148

III.4. Интелигенција и контемплација

Кога интелигенцијата е инволвирана во актуалното мислење, тогаш човекот поседува *theoria* и, според Козман, втора активност на интелигенцијата. Оваа контемплација е најпримерна на божествената интелигенција.¹¹²⁶ Ако е контемплацијата врховна активност на божествената интелигенција, тогаш би можело да се заклучи дека за божествената интелигенција ова е изразено како “себе мислена мисла“, а дадените елементи прво се претставени во делото *За душата* во првиот дел од ова поглавје. Козман оди понатаму и тврди дека ако некој го испитува ова во светлината на *Втората аналитика*, тогаш интелигенцијата е извор на свеста и извор на познанието.¹²⁷ Козман докажува дека интелигенцијата е извор на супстанцијата и на психата. Сметаме дека Козман тука греши: Аристотел јасно потенцира дека изворот на интелигенцијата е душата и не постои некој друг начин. Воведните реченици од делото *За душата IV* се сосема јасни. Анаксагора тврди дека интелигенцијата мора да биде незаразена бидејќи интелигенцијата ги мисли сите ствари доколку е интелигенцијата таа што управува. Интелигенцијата, тогаш, останувајќи непоштета и како таа што управува, му соодветствува на чистиот извор на познанието затоа што, според Аристотел, да се знае значи да се управува, како што беше укажано во претходното поглавје; ова ја сочинува истата интелигенција која поседува моќ на интуиција, која ги осознава првите принципи. Интелигенцијата како *nous* ги претставува и изворот на познанието и способноста да ги осознава стварите бидејќи интелигенцијата исто така функционира како интуиција.¹²⁸

¹²⁶ Ibid pp. 355

¹²⁷ Randall споменува дека во грчкиот *nous* значи „интелектуална визија“ и е поврзан е со глаголот како што е *theorein*, додавајќи дека „според преводот на Oxford translation често се однесува на (*nous*) на интуиција.“ Идејата дека интелигенцијата мора да биде неафективна во поредокот на знаењето на објектот е позајмена од Анаксагора и низ грчката филозофија стигнала до Аристотел. (*ibid*).

¹²⁸ Randall, John Herman :“ *Aristotle*” , New York: Columbia University Press. 1960. pp. 90.

III.5. Религиозна *Theoria*

Рандал докажува дека Тома Аквински и средновековната аристотеловска религиозност ја дефинирале интелигенцијата не само како нематеријална и различна туку исто така и бесмртна.¹²⁹ Меѓутоа, бесмртноста на интелигенцијата доаѓа директно од Аристотел кој тврди:

“Кога таа ќе се издвои, тогаш таа претставува вистинското човеково себе и ништо повеќе и единствено е ова она што е бесмртно и постојано“.¹³⁰

Аристотел го употребува грчкиот збор *athantos* за да укаже на бесмртноста. Можно е таа да се воздигне до небесата или до пеколот и ова има одредена религиозна карактеристика. Меѓутоа, проблемот тука е тој што тврдењето на Рандал го редуцира Аристотел на емпириско рамниште оставајќи малку простор да напредува над емпириското. Позицијата што ја презема Рандал го развива материјалистичкиот или позитивистичкиот пристап кон интелигенцијата игнорирајќи го фактот дека Аристотел, а не Средниот век, — дава на интелигенцијата нематеријални или духовни атрибути вклучувајќи ја и нејзината бесмртност. Во првото поглавје покажавме дека Аристотел не останува на подрачјето на конкретниот објект, емпириското подрачје; дека целиот поглед за првите принципи е изнесен во *Втората аналитика*. Рандал тврди дека контемплацијата, според Аристотел, треба да биде разбрана на следниов начин:

Тој (Аристотел) е заинтересиран да покаже дека *nous*, интелектот, е човекова функција способна да ја осознае вистината што се јавува над ограничувањата на партикуларниот животински организам за да се стекне со директна интелектуална визија, *theoria*, за стварите такви какви што се.¹³¹

Theoria се претставува како вежбање на *nous* или во најмала рака ја согледува поврзана со *nous*, меѓутоа, некој може да праша на кој начин е оваа поврзана со *gnosis* како еден тип на познание. *nous* служи како способност од која се јавуваат или контемплацијата или познанието. Рандал, меѓутоа, не го зема предвид она што Аристотел го мисли за интелигенцијата дури и ако не е на овој степен; Аристотел, конечно, упатува на

¹²⁹Ibid . pp. 94.

¹³⁰Aristotel:" *За душата*" . "(IV 4, 430a23).

¹³¹Randall, John Herman : " *Aristotle* " , New York: Columbia University Press. 1960. pp. 94

божествената контемплација.¹³² Во делото *За душата* Аристотел е заинтересиран за тоа како некој стекнува универзално познание, за поврзаноста меѓу сетилната перцепција, интелигенцијата и за објективниот свет. Оваа врска може да се развие во нешто контемплативно. Аристотеловото значење на контемплативната активност го достигнува врвот во *Никомаховата етика*. Некој може да се согласи со Рандал дека се зема предвид улогата на искуството, дека Аристотел се потпира на искуството како темел за стекнување со познание.¹³³ Дали свеста за нематеријалниот објект во човековата интелигенција е акт на контемплација? Леир изгледа дека мисли така. Леир прави скок од перцептивната форма на објектот до контемплацијата за нејзината нематеријална форма, суштината:

Суштините или интелигибилните се тие за кои умот држи дека се суштини. Кога некој ќе види магла, перцептивната моќ ја прима перцептивната форма; кога некој ја студира замаглената природа и е во можност да размислува за она што би било магла, тогаш неговиот ум прифаќа интелигибилна форма.¹³⁴

Примерот што се обезбедува е оној на маглата: “магловитата “природа се испитува, човековата интелигенција ја асимилира формата што е интелигибилна, нејзината суштина. Но поимот на Леир за Аристотеловото “изучување “и “прифаќање “има малку врска со Аристотеловото поимање на контемплацијата, кое може да има религиски призив кој не може да се занемари. Контемплацијата, според Аристотел, која содржи одреден религиска димензија, не соодветствува со тврдењето дека *Theoria*– контемплацијата е единствено “спекулативната интелигенција “во овој поединечен контекст.¹³⁵ Контемплативниот живот што го претставува Аристотел во *Никомахова етика* е конечниот акт придружен со совршената побожност и тој еднакво е пожелен за луѓето да го имитираат.

¹³²Препознаваме одредена тешкотија во терминологијата, а посебно она што го означува „контемплацијата“. Некој би помислил дека во англискиот етимолошката еволуција на контемплацијата не може да биде разделена од религиозното значење: зборот “temple” од латинскиот збор *templum*. Терминот е прифатен во англискиот религиски контекст во тринаесеттиот век иако неговите конотации денес се употребуваат во религиска смисла.

¹³³Рандал потенцира дека улогата на опсервацијата во познанието е различна од интелигенцијата според Платон и Аристотел. Во Платоновата филозофија интелектот би можел да го осознае сензибилниот аспект на материјалното, но не и нематеријалното. Според Аристотел интелигибилната форма или универзалија егзистира во она што е најнапред емпириски искушено. стр. 90.

¹³⁴Lear, J. :” *Aristotle: The Desire to Understand*” , , Cambridge, Cambridge University Press, 1988. pp. 120.

¹³⁵Аристотел зборува за интелигенцијата како битие својствена на божеството.

Контемплацијата, по својата природа, може да се рече дека е аналогна на религиското искуство. Да се контемплира, според религиските традиции, се смета за религиозен чин. Во овој поглед, контемплацијата кај Аристотел го исклучува трудот поинаку таа едноставно не би била благословена. Да се стекне суштината на некоја ствар и да се контемплира суштината не е исто, или: некој може да биде свесен без контемплација.¹³⁶ Во *Втората аналитика* Аристотел укажува на универзалното што се востановува во душата, додека во делото *За душата* покажува на кој начин човековото познание е поврзано со сетилниот свет и покрај тоа што Аристотел не останува на ова сетилно рамниште. Интелигенцијата ја дофаќа суштината на стварите низ формата; да се постигне формата, меѓутоа, не значи дека тоа не ја подразбира контемплацијата и покрај тоа што контемплацијата може да ја вклучи суштината што се стекнува. Леир ја употребува “контемплацијата” за да укаже на “замаглената” форма која е идентична со битието. Да се преведе *theoria* едноставно како “практична спекулација” е едно подрачје на контемплација; другото подрачје се јавува со различен религиски елемент во *Никомахова етика*. Леир одговара на следниов начин: “Оваа тешкотија се јавува со прашањето дали умот се мисли себеси”.¹³⁷ Текстот на Аристотел во преводот на Нетт гласи “самиот ум може да биде објект на мислењето”. Во делото *За душата* Аристотел не ја расправа контемплацијата во оној интензитет во кој тоа го прави во *Никомахова етика* (XI 7, 1177a19). Наместо тоа, Аристотел во делото *За душата* ја претставува *Theoria* како “активна свест”.¹³⁸ Хет го нуди следниов превод: “... додека самиот ум може да биде предмет на мислење”. “Мислењето” во последниов превод служи како “контемплација” во интерпретацијата на Аристотеловиот текст што ја дава Леир. проблемот се јавува со *noetos* “интелигибилното” или “мислата” за која Леир тврди дека, всушност, претставува таа *theoria*. Во меѓувреме следниов збор “мисла” е ист збор што се употребува приемчиво за активноста на умот, *noetos* и *noeton*, спознание и спознаено. Во преводот на Нетт на IV 4,

¹³⁶ Lear, J. :“ *Aristotle: The Desire to Understand*” , , Cambridge, Cambridge University Press, 1988. pp. 121.

¹³⁷ Аристотел зборува за интелигенцијата како својство на божественото битие. И ние тоа ќе го имаме предвид во ова поглавје, апосебно кога се работи за *Метафизиката* на Аристотел.

¹³⁸ Ова подетално ќе го расправаме во поглавјето за *Никомаховата етика*.

429b28 е понудено следново: “Ако, значи, умот е објект, самото себе мислење, и не е тоа благодарение на нешто друго, во тој случај мислата е постојано идентична со формата”.¹³⁹

Леир доаѓа до заклучок што се темели на делото *За душата IV 4*, дека “контемплацијата која е составен дел на мислењето станува објект на мислењето“. Ова би можело да се чита повеќе како “мислење”.¹⁴⁰ Од ова произлегува дека интелигенцијата е конечно мислива, дека е токму она што Аристотел го означува како: интелигенцијата може да се мисли себеси.

Дека интелигенцијата суди *krinei* повеќе отколку дека лицето суди е една интерпретација на Лове која ја прифаќа контрастноста на интелигенцијата и на сензацијата. И покрај тоа што, за да суди, интелигенцијата вклучува сензација, тоа воведува дуализам кај Аристотел, споменувајќи дека интелигенцијата суди повеќе отколку личноста оттука што се сетилата вклучени во интелигенцијата што е инволвирана во судењето. Меѓутоа, вистина е дека субјектот на глаголот во грчкиот јазик е *noús*: *noús* суди.¹⁴¹ Ова е значајно бидејќи разликата што ја прави Аристотел меѓу чулното судење и судењето што треба да биде чулно со идентификацијата на физичкиот (сетилниот) и формалниот (интелигибилниот) процес на интелигенцијата. Интелигенцијата е конечно, како интуицијата во пар со сетилата, таа која ќе го доведе некого до “есенциите”. Судот станува когнитивна моќ само во придружба на интелигенцијата.

III.6. Мислата и претставите

Лове презема интересно размислување кое се темели на IV 8, 432a3-10: “Објектите на мислата вклучени во математичките и природните науки се учат со посредство на средствата на сензацијата кои се материјални, додека стварите кои се контемплираат со помош на средствата на претставите (сликите) без материја”.¹⁴² За Аристотел контемплацијата е поврзана со нематеријалното, а претставите (сликите) го вклучуваат

¹³⁹ Lear, J. :” *Aristotle: The Desire to Understand*” , , Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

¹⁴⁰ Hett, W. S. :” *On the Soul*” . 1964, Cambridge University Press. 1964, pp. 123.

¹⁴¹ Ibid. pp. 125.

¹⁴² Lear, J. :” *Aristotle: The Desire to Understand*” Cambridge, Cambridge University Press, 1988. pp. 124.

контактот со материјалниот објект. Меѓутоа, ако сликата е онаа форма што некој ја мисли, тогаш ова би можело да се спореди со Аристотеловото размислување кое покажува дека интелигенцијата е активно ангажирана во согледувањето на формите на објектот, суштината. Всушност, во IV 3, 427b15ff Аристотел ја разликува мислата од *fantasia* т.е. имагинацијата. Како што потврдивме, контемплацијата, за да содржи во себе религиозен елемент, треба да ги надмине суштините или формите и да се стекне со познание на првата форма суштина во ланецот на форми. Текстот кој е во прашање е следниов: “Оттука (1) некој може да научи или да разбере нешто во отсуство на сетилото и (2) кога е умот активно свесен за нешто тој е нужно свесен за тоа со сликата; сликите се како сетилните содржини освен по тоа што тие не содржат материја“.¹⁴³

Аристотел — дава на сликата секундарна улога додавајќи “единствено со “интелигенцијата и на тој начин на вторава — дава предимство. Преводот на Максон користи “активно свесна” наместо “контемплација” и тој превод му дава помалку мистична конотација. Дали се активната свесност или едноставно мислењето исто што и контемплацијата? Иако разликата на Лове е добра, сепак сме на мислење дека употребата на контемплацијата е неприкладна во овој контекст во делото *За душата* бидејќи некој може да биде свесен без контемплација.

За целите на нашава дисертација *За душата* (IV 3- 4) ја поделив на два дела: за интелигенција и перцепција и за интелигенција и контемплација. Аристотел ја покажува врската меѓу интелигенцијата и импликациите на сетилната перцепција. Сетилната перцепција ги бара и мислечкиот сетилен субјект и објектот кој е мислен и сетилен. Токму оваа врска на субјектот и објектот на интелигенцијата и на сетилната перцепција е она што предизвикува тешкотија: некој може да биде фокусиран на мислечкиот сетилен субјект или на објектот кој е мислен и сетилен. Освен тоа, кога ова ќе поприми религиозна димензија, т.е. контемплацијата, тогаш човекот е над спекулацијата за есенциите. Значењето на *За душата* и разликата што Аристотел ја прави е тоа дека не само изворот на контемплативните искуства како што е во *Втора аналитика*, туку и објектот на контемплативното искуство не можат да се најдат во нематеријалното.

¹⁴³ Lowe, M. ;” Aristotle On Kinds of Thinking. “ *Phronesis*. 1983, 28, pp. 20.

IV. НЕПОДВИЖНИОТ ДВИГАТЕЛ ВО ФИЗИКАТА

Во четвртово поглавје ќе се фокусираме на Аристотеловиот неподвижен двигател и на противречноста околу примарниот извор на движењето. Најнапред ќе го претставиме начинот на кој го развива Аристотел проблемот за неподвижниот двигател и начинот на кој ова нуди елементи за теологијата на Аристотел и покрај тоа што Аристотел не споменува експлицитно *Бог*. Тешкотиите се околу теистичката интерпретација на *Физиката* кои примарно произлегуваат од интерпретацијата на Рандал и на Орган. За да ја откриеме теистичката интерпретација за неподвижниот двигател примарно, ќе се обратиме на Овенс и на Целер и на одреден материјал за грчката митологија за која расправа Мари.

IV.1. Од интелигенцијата до неподвижниот двигател

И во *Втората аналитика* и во *За душата* интелигенцијата игра централна улога. Во првото дело, интелигенцијата се разгледува во врска со првите принципи; интелигенцијата ги дофаќа вистините додека по себе е извор на вистината. Во *За душата* Аристотел оди понатаму: интелигенцијата не само што воспоставува контакт со сетилниот свет, туку овие објекти се сега присутни во индивидуалното во интелигибилна форма. Улогата и континуитетот на интелигенцијата за кои се расправа во овие две дела го покреваат прашањето на кој начин е интелигенцијата поврзана со *Физиката* на Аристотел?¹⁴⁴

¹⁴⁴ Ibid. pp. 26.

При првото читање на *Физиката* може да се добие впечаток дека се напушта интерпретацијата на интелигенцијата за која се расправа нашироко.¹⁴⁵ Во *Физиката* интересот е свртен кон движењето, вечното движење и кон неподвижниот двигател. Ова не е далеку ни од *Втората аналитика* и од *За душата*: процесот на достигнувањето на ова вечно движење, нужноста на неподвижниот прв двигател, се остварува преку дедукција, а интелигенцијата ја дофаќа оваа вистина. Освен тоа, се работи за истата интелигенција што го спекулира и теоретизира светот. Прашањето, меѓутоа, не е само да се дедуцира процесот на дофатот на неподвижниот двигател, туку на кој начин да се окарактеризира неподвижниот двигател. Дали е тој *Бог*? Како што ќе покажеме подолу, филозофите спореле по прашањето за божествената природа на неподвижниот двигател.

IV.2. Можно и актуално движење

Овен споменува дека постојат три гранки на Аристотеловите теоретски науки: аритметичка, метафизичка и теолошка.¹⁴⁶ Дали *Физиката* и припаѓа на Аристотеловата теологија? Дали е тоа неподвижниот двигател? Овие две прашања се поврзани и донесуваме потврден одговор и за двете прашања. Одговорот би можел да биде задоволен со следниов пасус со кој започнува гледиштето на Аристотел за неподвижниот двигател,¹⁴⁷ т.е. ставот на Аристотел кој најнапред го зема предвид движењето, дека движењето не може да биде извор на своето движење (VIII 1, 241b24-25):

“Се што е во движење мора да биде ставено во движење од нешто друго. Ако тоа нема извор на своето движење по себе, тогаш е очигледно дека е тоа ставено во движење со нешто друго надвор од себе, бидејќи мора да има уште нешто што ќе го стави во движење”.¹⁴⁸

¹⁴⁵ McKeon, Richard (ed.). “*За душата*” New York, Random House. 1941.

¹⁴⁶ Овен Ј. верува дека улогата на *nous* во *Втора аналитика* и во *За душата* претставува континуитет за тоа на кој начин се стекнува познанието, а посебно епистемолошкото и концептуалното познание.

¹⁴⁷ Овде се користени два превода на трудовите на Аристотел и тоа оној на Philip H. Wicksteed и Francis M. Cornford, *The Physics*, English Translation 2 vol. Loeb Classical Library, 1957.

¹⁴⁸ Owens, Joseph: “*A History of Ancient Western philosophy*” . 1959, New York: Appleton-Century- Crofts. pp. 301.

Потцртувајќи ги четирите причини, материјалната, формалната, ефициентната и целната во III 3, 194b19ff., Аристотел покажува дека ефицијентната причина му припаѓа на движењето: промената е окарактеризирана со ефицијентноста, а таков е и процесот на движењето:

“Разликата е овде голема, дека причините што се актуелни, на дело, и поединечното егзистираат и случајот да егзистираат едновремено со својот ефект”(III 3, 195b17-18).¹⁴⁹

Аристотел го дава примерот со градител на куќа што резултира во активноста на изградбата на куќата; додека е оваа актуализирана, тогаш нема присутна ефицијентна причина. Аристотел тврди: “Но ова секогаш не е вистина за потенцијалните причини” (III 3, 195b19)¹⁵⁰ за стварите кои можат да бидат, а се уште не се актуализирани. Овие други причини, тогаш, ја бараат ефицијентна причина за да бидат актуализирани, поинаку тие оставаат потенцијални. За ефицијентната причина понатаму се зборува во VIII 2, 243a2-4:

“Она што е прво движење на стварите – во смисла дека применува такво нешто поради некоја цел туку изворот на движењето – е постојано заедно со она што е ставено во движење (под ‘заедно’ мислам на тоа дека нема ништо меѓу нив што посредува)”.¹⁵¹

Во овој цитат Аристотел изразува нешто што е покренато не како конечна причина туку како ефицијентна причина: движењето на болниот е условено со посредството на допирот. Lawrence Dewan верува дека доктрината на неподвижниот двигател служи за да ја востанови ефицијентната каузалност, а целта на Аристотел во *Метафизиката* е да укаже на целната причина; резултатот е дека се целната и ефицијентната причина поврзани.¹⁵²

Аристотел спомнува дека пред актуалитетот на движењето предметот поседува потенцијалитет на движење: предметот и подвижноста. Карактеристиките на движењето, според тоа, се потенцијални и актуелни: потенцијални во состојбата што може да се менува, а актуелни кога предметот се наоѓа во состојба што се менува. Ако Аристотел нагласува нешто, тогаш тој ја нагласува ограниченоста на движењето: движењето не може да биде извор на самото свое движење. Значи, движењето има надворешна причина која е

¹⁴⁹ Освен *Втората аналитика* и *наша душата*, делумно ќе се користам и со дел од *Физиката* кој е важен за мојава дисертација.

¹⁵⁰ Ibid. pp. 303.

¹⁵¹ Ibid pp. 303.

¹⁵² Ibid. pp. 303.

причина на промената од нешто што е можно движење кон нешто што е актуално движење.

Зборот “извор” кој излегува на површина, го повторува првиот принцип во *Втората аналитика, arche*. Движењето бара извор, нешто што го става во движење на она што е подвижно. Аналогно, Аристотел тврди дека постои извирачки извор како што е познанието кое го споредува со извирачкиот извор на движењето. *arche*, според тоа, претставува и познајна и физичка функција.

Анализите за движењето произведуваат неколку тешкотии; на пример, стварта која е потенцијална и стварна, сугерира дека таа би можела да биде, подеднако, ствар што може да биде движната и двигател.¹⁵³ Фактот дека предметот може да биде во ваква позиција произлегува директно од Аристотел (IV 3,202a21-31). Двигателот ќе биде во движење, *kenon* ако е тој потенцијален, а ако двигателот е претходно во мирување, тогаш тој е *iremia* (IV 3,202a3-5). Предметот, значи, кој е извор на движењето, ги поседува овие два принципи. Ако движењето е актуализација на можното, вели Естерлинг, тогаш има две актуализации: една на потенцијалниот посредник и една на потенцијалниот трпник. Дали е трпникот или посредникот оној што е актуализиран? Напомена дека објектот може да биде потенцијален или актуелен, но објектот може да биде можно активен и можно пасивен. Оваа поврзаност не е иста. Градителот на куќата гради куќа, поврзаноста е еднакво и со оној кој гради и со она што е градено, и двете можат да бидат актуализирани кога ќе се претпостави дека и двете нешта егзистираат потенцијално. Значи, прашањето за тоа што е актуализираното сугерира дека во процесот во кој градителот на куќата и куќата се актуализирани, тогаш трпникот посредникот или трпникот има некој вид на првичност во оваа активност. Аристотеловиот одговор се наоѓа во (IV 3,202a13-14), дека и можното и стварното се во трпна состојба. Според Естерлинг ова ја оправдува серијата на двигатели и конечно на неподвижниот двигател и ни изгледа прифатливо објаснување за востановувањето на неподвижниот двигател.¹⁵⁴

¹⁵³ Ibid. pp. 305.

¹⁵⁴ Dewan, Lawrence :” St. Thomas, Aristotle and Creation” *Dionysius*, 1991, 15:81-90.

IV. 3. Импликациите на „настанувањето“

Во претходново поглавје покажавме дека улогата на ефициентноста е во врска со движењето кое се доведува во врска со можноста и стварноста. Со поврзувањето на можното и стварното, Аристотел развива друг принцип, оној за перфекцијата, “дека она што е процес на настанување изгледа универзално како нешто што е несовршено и претставува постапка на првиот принцип; така, она што е постериорно по редот на настанувањето е априорно по редот на природата (III 1, 261a10).¹⁵⁵ Ова е круцијално гледиште бидејќи тоа ја оцртува не само перфекцијата, туку конечно: настанувањето кое имплицира промена, прогресија кон првиот принцип, и да овој прв принцип го усовршува она што не е совршено. Аристотел ја покажува во Книга III 3, 194b25-195a2 и III 8, 199a10-30 целната (финалната) причина како нешто што е несовршено и бара нешто што не е совршено. Во Книга (III) Аристотел тврди дека природата (*physis*) е принцип на движењето или на промената. Движењето е процес на премин од можно до актуално; според тоа, Аристотел тврди: “Исполнувањето на она што постои можно на тој начин е движењето” (IV1,201a10-11) или со други зборови актуализацијата.¹⁵⁶ Книга III открива дека природа поседува телеолошки импликации: природата е движење од можно со одредена цел, да стане актуализирана е подобро отколку да остане потенцијална.¹⁵⁹ Ова, секако, ја инкорпорира една од Аристотеловите причини, целната причина, која ја развива Аристотел на почетокот на *Физиката*. Двете претставени причини се ефициентната (дејствената) причина и финалната (целната) причина.

IV.3.1. Атрибутите на неподвижниот двигател

Постојаноста на движењето ја вклучува бесконечноста. Оттука Аристотел тврди: “Првата подвижност го проузрокува движењето кое е вечно и е причина тоа да биде такво низ безграничното време”(IX 10,267b25).¹⁶⁰ Во деветтата книга од *Метафизиката*

¹⁵⁵Easterling, H. J. “The Unmoved Mover in Early Aristotle” *Phronesis*, 1976, 21:253

¹⁵⁶ Ibid. pp. 254

¹⁵⁹ Природно, ова сочинува една од четирите причини на Аристотел, конечната причина, што ја развива на почетокот на *Физиката*.

Аристотел повторува дека првиот двигател мора да биде неподвижен и оттука повторно се зборува за неподвижниот двигател (IX 6,258b30). Аристотел нагласува дека процесот на движењето е “вечен”; значи, второто својство што се јавува со неподвижниот двигател е својството на вечноста (VIII 6, 259a6).¹⁶¹ Ефицијентноста, каузалитетот, совршенството, безграничноста и вечноста кај неподвижниот двигател претставуваат својства кои сугерираат на Божественото битие иако Аристотел експлицитно не зборува за божеството. Сепак, овие се елементи со кои Аристотел ја развива својата теологија.¹⁶² Ова е она подрачје каде се јавува несогласувањето меѓу историчарите на филозофијата.

IV.3.2. Небесното и земското

Верувањето дека светот поседува извор, и дека е тоа веќе спомнато во Платоновниот *Timaeus*, дека е “вечно живо битие, тој настојува да го направи универзумот вечен како што би можел да биде”.¹⁶³ Според Овенс седмата книга од *Физиката* VIII, е од подоцнежните книги на Аристотел и се разликува од другите книги кои настанале од порано.¹⁶⁴ Едноставно, четиринаесеттата книга од *Метафизика* исто така се разликува од другите книги.¹⁶⁵ Во овој случај се и дискусиите на Аристотел околу вечната природа на неподвижниот двигател во *Физиката*, VIII каде што се открива Божественото својство. Во случајот на *Метафизиката* (XII) Аристотел јасно го развива теолошкиот третман и *Бог* е тука во фокусот на интерес. Како што беше нагласено порано, теоретските науки на Аристотел го вклучуваат физичкиот, математичкиот и теолошкиот материјал. Разликата меѓу променливото и непроменливото го има својот извор кај Парменид: нешто што е променливо е прифатливо за сетилата внатре во космосот, додека непроменливите ентитети се над сетилни, над физичкиот свет и тие егзистираат по себе.¹⁶⁶

¹⁶¹ Ibid. (VIII 6, 259a6).

¹⁶² Аристотел ги избира овие стојалишта и нив посебно ги елаборира во *Метафизиката* и на нив ќе се осврнеме во следното поглавје.

¹⁶³ Edith Hamilton, and Cairns Huntington (eds.). “Timaeus.” *The Dialogues of Plato*. Princeton, Princeton University Press.

¹⁶⁴ Книгите се организирани според предметот на расправа Owens, Joseph:” *A History of Ancient Western philosophy*”. 1959, New York: Appleton-Century- Crofts. pp. 301.

¹⁶⁵ Ibid . pp. . 290.

¹⁶⁶ Ibid. pp. 308

Ова значи дека поделбата на земското и небесното, надсублунарното и сублунарното, се во сооднос со безграничното движење на неисчезнувачките ѕвезди во споредба со материјата на стварите што исчезнуваат.¹⁶⁷ Аристотел напомува дека секоја сфера мора да го прими своето движење од истиот извор, како што се првите небеса, од вечната неподвижна и нетелесна супстанција, од “духот” што му припаѓа; мора да има еден вид на интелигенција или духовно битие како извор на движењето за секоја сфера.¹⁶⁸

Филозофијата на Аристотел за движењето е одговор на поранешните гледишта во хеленската филозофија каде што се движењето и промената бескрајни и го прави тоа познанието невозможно.¹⁶⁹ Според Аристотел нема универзално постојано менување, туку се работи за серија на менувања; познанието со концептите што се постојани ги пробива самите ствари кои се подложни на промена.¹⁷⁰ Брехиер споменува дека Аристотел “прифатил затворена поврзаност на астрономијата и на теологијата и *Физиката* претставува заскитана теологија што тој ја востановува; но, наместо себе движечко движење, наместо душата, тој ја заменува неподвижноста на двигателот со природата на интелигенцијата”.¹⁷¹

IV.3.3. Раскин или континуитет

Понудената дескрипција што ја дава Аристотел за небесните сфери и нивното движење би била плаусибилно стојалиште за да се се спомне дека Аристотел е физичар, кој ја внесува астрономијата без каква било врска со Божеството или Божествениот Двигател. Овој неподвижен двигател поседува многу својства кои асоцираат на *Бога*, но дали е ова *Бог*? Ова е прашање за кое филозофите како што се Јегер, Аотес, Орган, Овенс, и Рандал не се согласуваат. Спротивставените аргументи во голема мера се доведуваат во врска со планотинистичките аргументи на Аристотеловите книги во однос на неподвижниот двигател. Овие интерпретации се спротивставуваат на тоа зошто неподвижниот двигател се доведува или не се доведува во врска со божественото битие.

¹⁶⁷Easterling, H. J. "The Unmoved Mover in Early Aristotle" *Phronesis*, 1976, 21:181

¹⁶⁸Ibid pp. . 182-183.

¹⁶⁹Brehier, Emile: " *The Hellenic Age* " , Chicago, Chicago University Press, 1963 pp. 188.

¹⁷⁰ Ibid pp. 189.

¹⁷¹ Ibid pp. 198.

На мислење сме дека неподвижниот двигател не може да биде адекватно разбран во контекстот на развојната филозофија на Аристотел, една филозофија не само што го открива развојот на мислата на Аристотел, туку исто така на кој начин последниве принципи ги претпоставуваат поранешните трудови. Секако, ова би можело исто така да биде согледано како поранешна верзија на Аристотел наспроти подоцнежната верзија при што има одредена дихотомија, а филозофските принципи изгледаат повеќе неповрзани како резултат на несовпадноста на раниот и на доцниот Аристотел.

Не наведува прецизно да ја прифатиме првата позиција за да ја избегнеме дихотомијата на раниот и доцниот Аристотел и покрај тоа што Аристотел го тврдел подоцна она што го отфрлаат неговите подоцнежни гледишта. Веруваме дека неговите подоцни гледишта се базираат на неговите поранешни гледишта. Голем дел од недоразбирањето на интерпретацијата на неподвижниот двигател се разбира погрешно, дека ова претставува развојна филозофија и не се раскинува меѓу поранешните и подоцнежните трудови. Освен тоа, да се спомне дека Аристотел ги отфрлил своите поранешни гледишта значи да се дојде до сознание дека се работи за поранешните гледишта; би можело да се тврди, во зависност од ставот што го зазема некој, дека нема некоја поголема разлика на поранешните и подоцнежните ставови на Аристотел. Одговорот на Орган, Рандал и Аотес го претставува ова сценарио, на кој начин да се одреди она што Аристотел повеќе не го поддржува и и она што го поддржува.

IV.3.4. Оспорувани религиски елементи

Орган презентира интересен случај наспроти Рандал и Аотес. Орган не настојува да ја дефинира теистичката интерпретација на неподвижниот двигател, но ги има за цел теистичките тврдења на Аотес наспроти Рандал поддржувајќи дека другите аргументи би можеле да ги изменат гледиштата на Рандал без да се западне во теизам.¹⁷² Прво, кое е централното гледиште на Рандал што ја одбива теистичката интерпретација на неподвижниот двигател? Едноставно се работи за тоа дека неподвижниот двигател како *Бог* ја отсликува рационалната природна теологија од Средниот век, било да е онаа на Мејмонидес, Тома Аквински или на Авицена. Според Рандал неподвижниот двигател не е

¹⁷² Whitney J. Oates, "A Thinker's Three Themes ". *New York Times Book Review* October 9, 1960): Section 9, pp. 42.

Бог на еврејството, христијанството и на исламот, но принципот на интелигибилноста, *arche* на движењето може да се спореди со Нјутоновите или Ајнштајновите закони на движењето,¹⁷³ и Рандал докажува дека “не се работи за ‘создател’ на нешто бидејќи светот е вечен; движењето и времето се вечни”.¹⁷⁴ Позицијата на Рандал ја спротивставува драматично појавата на теизмот кај Аристотел. Кога самиот Аристотел дава некое религиско значење на неподвижниот двигател, Рандал реагира:

Изгледа дека раниот платонички Аристотел, кој веројатно ја напишал книгата (XII) го постигнува религиозното чувство за конечниот темел на неговата космолошка теорија... ни треба тешко чудо дека тој постапил така бидејќи ние забележавме многу неодамнешни физичари кои се надминуваат себеси па ги прават истите неразбирливи нешта.¹⁷⁵

Со други зборови, ако Аристотел го открива религиозното чувство, таквите верувања не можат да се разберат бидејќи религијата едноставно не создава чувство. Некој може едноставно да се стекне со импресија со таков пасус кој импонира позитивистичка теорија за Аристотел. Некој едноставно не може да ги игнорира импликациите на хеленистичката култура на кои Аристотел им припаѓал и покрај тоа што религиозните митови и припаѓаат на популарната култура: грчкиот светоглед бил неразделен од *Боговите* кои ја определуваат човековата активност. Светот на Аристотел радикално се противставува на секуларизмот кој е специфичен за општеството на дваесеттиот век. Тврдењето на Рандал може да се спротивстави на тврдењето на Целер само триесет години пред Рандал:

Кога Аристотел настојува да донесе филозофски доказ за нужноста на егзистенцијата за *Бого* како прв двигател, тој го свртува вниманието на религиското искуство. Не бара само неговиот космос конечна причина, туку и неговата душа е интуитивно свесна за егзистенцијата на *Бого*.¹⁷⁶

Целер ја разбира смислата на религиозноста на Аристотел. Целер одговара на Аристотеловото спознавање на континуитетот на специфичните филозофски принципи во врска со *Бого*: првиот двигател, конечната причина, душата и интуицијата. Рандал, наместо тоа, го реafirмира научниот пристап кон неподвижниот двигател тврдејќи дека ова не е домен на теологијата или метафизиката, туку на физиката и на астрономијата. Рандал не ги отфрла сите религиозни елементи, туку тој ги зема предвид, се чини,

¹⁷³ Randall, John Herman :” *Aristotle* ”, New York: Columbia University Press. 1960 pp. 134.

¹⁷⁴ Ibid. pp. 136

¹⁷⁵ Ibid. 137.

¹⁷⁶ Zeller Eduard, “*Outlines of the History of Greek Philosophy*”, London: Kegan Paul Co, Ltd. 1931 pp. 198

елементите кај раниот Аристотел кој се уште бил под влијание на филозофијата на Платон и поради тоа Рандал ги зема предвид овие религиски елементи за време на Аристотеловиот платонистички период; овие рани трудови не го претставуваат зрелиот Аристотел чија филозофија поприма повеќе научна ориентација заснована на емпиризам. Според Рандал, овој платонички период е евентуално исфрлен како Аристотеловата филозофија која станува повеќе одредена со искуството и сетилниот свет.

Контроверзноста околу теистичката интерпретација се јавува од два изворни трудови на Аристотел, *Физиката* и *Метафизика*. Проблемите се јавуваат не само од она што изгледа дека е инконсистентно внатре во филозофијата на Аристотел, туку дури и во поглед на можните текстуални додатоци кои не се Аристотелови.¹⁷⁷ Како овие две книги се интерпретирани, какви импликации имале за Аристотеловата религиозна филозофија, дали ја кристализирале или ја замаглувале? На пример, Рандал спомнува дека делот од *Метафизиката* е најраниот текст на Аристотел или му претходи на трудот *Физиката* врз основа на тоа дека се платоничките елементи претставени во него.¹⁷⁸ Рандал верува дека платоничките карактеристики стануваат прогресивно повеќе научни со физички објаснувања кај зрелиот Аристотел.

IV. 3.5. Мит за неподвижниот двигател

Рандал и Јиегер настојуваат да ги решат различни научни и религиски интерпретации, односно, текстови кои не го земаат предвид делот на раниот Аристотел платоничар. Јиегер докажува дека деловите од *Метафизиката* ги претпоставуваат и ги развиваат оние во *Физиката*. Јиегер нагласува дека првата книга од *Метафизиката* зависи од познанието на четири принципи. Ова е исто така вистина и за првите делови на *Метафизика* кои се пишувани кратко по смртта на Платон кога Аристотел се уште бил платонист. Телеолошкиот карактер на *Физиката* е евидентен и дека се работи за раниот труд според Јиегер.¹⁷⁹

Рандал спомнува дека Аристотеловиот платонички период употребува митови и дека неподвижниот двигател во *Метафизика* е во голема мера мит како што е Активниот

¹⁷⁷ Easterling, H. J. "The Unmoved Mover in Early Aristotle" *Phronesis*, 1976,

¹⁷⁸ Ibid pp. 105.

¹⁷⁹ Jaeger Warner, W. : "Aristotle", Oxford: Calderon Press. 1948.

интелект во делото *За душата* и дека се разбираат како митови кои ја претставуваат платоничката традиција.¹⁸⁰ Критицизмот на Орган е дека Рандал не го дефинира она што е означено како мит околу односот со Активниот интелект или неподвижниот двигател.¹⁸¹

Самиот поим мит во грчкиот јазик значи приказна, кажување или говор; меѓутоа, во англискиот јазик го развива различното значење за да ја изрази приказната која не е вистинска и се разгледува како синоним на зборот “легенда”. Мари објаснува дека “теолошките митови ги обојуваат филозофите, физичките и психичките поетите; помешани ги обојуваат религиските иницијации, така што секоја иницијација има намера да не обедини со Светот и со Боговите”.¹⁸² Митот, сепак, може да биде симболичен за да востанови врска со одредени вистини. Ова последно разбирање на митот најдобро го изрази употребата на Рандал каде што митовите кои Аристотел ги користи имаат симболичко значење. Ова го споредува Аристотел со Платон и таквата позиција ја спомнува Рандал, дека Аристотел бил под влијание на Платоновата употреба на митовите. На ова подрачје Рандал паѓа во одредена тешкотија што ќе ја дискутираме подолу.

Орган исто така го критикува Аотес тврдејќи дека “Аотес се чини ја заборавил високата улога што митовите ја играат во сите напори да го слават објектот на религиозното искуство. Митот е можеби најефикасното средство за комуникација со природата на божествата”.¹⁸³ Ако овие се разгледуваат како дел на платоничките влијанија, Платон го употребува митот како педагошко средство, симболичка приказна која поседува скриено значење или значење кое може да биде откриено. Проблемот е дека Аотес го напаѓа тврдењето на Рандал дека неподвижниот двигател е мит кога, всушност, книгата (XII) на *Метафизика* за која тврди Рандал му припаѓала на раното платоничкото влијание. Дали Аристотел е платониста кога се работи за *Бог*? Проблемот не се чини дека е голем, било да се работи за теологијата или за науката, туку тоа е кажување или сторија. Ако е неподвижниот двигател мит, тогаш приказната го симболизира интелегивилниот извор како што би потврдил Рандал. Платоничките кажувања му служат на разбирањето на природата на божеството.

¹⁸⁰ Randall, John Herman :” *Aristotle*”, New York: Columbia University Press. 1960 pp. 141

¹⁸¹ Organ Troy, :” Randall’s Interpretation of Aristotle’s Unmoved Mover”. *Philosophical Quarterly*, 1962 12 : 300.

¹⁸² Marry, Gilbert :” *Five Stages of Greek Religion*” Garden City: Doubleday, 1955 pp. 154

¹⁸³ Organ Troy, :” Randall’s Interpretation of Aristotle’s Unmoved Mover”. *Philosophical Quarterly*, 1962 pp. 300.

Ова се уште претпоставува дека некој би можел да настојува да ја долови егзистенцијата на *Бога*, но во случајов на Аристотел, е помалку антропоморфистички отколку што е тоа грчкиот олимски пантеон.

Ако се претпостави дека е тоа божеството, тогаш останува дека се работи за расправа на почетокот на интелектуалната активност која подоцна ќе се развива во *Метафизика*. До одредена мера се работи за Аристотел платоничар кој се потпира на идеите или на педагогијата на Платон за да им служат на неговите цели. Но на кој начин Аристотел бил под влијание за време на платоничкиот период останува комплексно прашање.

Веруваме дека аргументот што го донесува Рандал за митот е повеќе неаристотеловски и нему му недостасува аристоловска основа. Аристотел употребува и емпириски и рационални аргументи за да постигне одредени заклучоци. Ако Аристотел се потпира повеќе на искуство отколку Платон, тогаш тој би нашол решение за менувачката реалност на материјалниот свет кој е во постојано менување. Промената или менувањето му избегнува на познанието: се мисли дека еден објект би можел да биде осознаен, но промената во материјалниот ентитет значи дека објектот не е целосно осознаен. Не сме на мислење дека Аристотел едноставно ги повторува идеите на Платон, но нивното модифицирање во неговиот филозофски систем е нагласено и очигледно. Дали се работи за Платонов влијанија врз Аристотел или пак се работи за Аристотелови адаптации за Платон? Не можеме да заземеме идеолошка позиција во одговорот на ова прашање со тоа што ќе го ставиме Аристотел во филозофскиот систем како “Аристотел научник” наспроти “Аристотел теолог”. Филозофијата на Аристотел се развила во нешто подистинктивно аристотеловско, но треба да се има предвид и фактот дека тој бил студент на Платон дваесет години (367-347) и тоа морало да остави одредено платоничко обележје. За да се опише *Бог* или Божјата природа, заедниците ги развивале своите религиски верувања со тоа што се насочувале кон антропоморфизмот и разните видови на митови. Најдобар пример за такво нешто се *Боговите* на Олимп во времето на Аристотеловата Грција. На Аристотел му се приговарало за тоа што тој се користел со митот за да го опише *Бога*, но, како што тврди Мари, тоа било мошне кратко:

Аристотеловото целосно отфрлање на митологијата и на антропоморфизмот, неговото одлучно настојување да направи една комбинација меѓу науката и религијата, не е на начин на кој би се

жртвувала едната во однос на другата, туку тоа го прави со највисоки духовни аспирации при осознавањето на вистината и можните врвни заклучоци.¹⁸⁴

Токму во средновековната филозофија позицијата на Аристотел е одржана и нема никакво значење што би ја намалило таа позиција. Ставот на Мари е радикално спротивен на ставот на Рандал кој нуди повеќе позитивистичка интерпретација на неподвижниот двигател на Аристотел. Разделеноста меѓу науката и религијата е мошне добро претставена во реакцијата на Орган на Аотес, каде што Орган тврди дека Рандал не можел да ги има предвид и двата начина.¹⁸⁵ Но, зошто не? Не тврдиме дека учењето за неподвижниот двигател е под влијание на Платоновата религија и теологија, некој вид на митска религија, туку дека се овие религиски елементи присутни не поради влијанието на Платон; едноставно се работи за постапка при која Аристотел применува дедукција во својот интелектуален развој. Ова не е мит туку она што се открива е резултат на самиот принцип што го изнесува Аристотел во Втора *аналитика* и во делото *За душата*: низ *poiesis* се достигнува *arche*. Орган го отфрла ставот на Рандал дека овој неподвижен двигател е закон на природата аргументирајќи дека Аристотел вели дека е тоа “ствар” во *Физиката* и во *Метафизиката*.¹⁸⁶ Но ако неподвижниот двигател е принцип, причина, извор, тогаш се е ова поврзано со *arche* како што укажува Аристотел во *Втората аналитика*, и нема причина зошто *arche* не би можел да биде ствар. Тука не забележуваме противречност што ја наоѓа Орган, туку повеќе се работи за противречност кај него, а не кај Аристотел.

Од досегашната анализа за неподвижниот двигател видовме дека се работи за сосема сложено прашање кога се зема предвид доведувањето во врска на неподвижниот двигател и *Бог*. Учењето за вечното битие е она што може да се доведе во врска со *Бог*, бидејќи во грчката филозофија се расправа за она што еечно, она што е основа на стварите.

Проблемот што се јавува се однесува на тоа дали Аристотел под неподвижен двигател мисли на *Бога* или пак се работи за нешто што тој го тврдел во своите рани години. Докажавме дека филозофијата на Аристотел тргнува од интерпретацијата за неподвижниот двигател, зборувајќи за божествените атрибути, дека Аристотел се воздржува од јасно понудена религиска референца, од физички контекст, во кој се разбира неподвижниот

¹⁸⁴Marry, Gilbert :” *Five Stages of Greek Religion*” Garden City: Doubleday, 1955 pp. 109.

¹⁸⁵Organ Troy, :” *Randall’s Interpretation of Aristotle’s Unmoved Mover*” . *Philosophical Quarterly*, 1962 pp. 301.

¹⁸⁶ *Ibid* pp. 302.

двигател. Понатамошната тешкотија е дали неподвижниот двигател е компатибилен со концептот за *Бог*. Филозофските принципи во *Метафизиката* ќе откријат на кој начин неподвижниот двигател може да се разбере како *Бог*.

Аргументот на Аристотел што го докажува постоењето на Бог е космолошки. Тој се изведува врз основа на посматрањето на движењето на стварите или појавите во искусвениот свет. Движењето или синцирот на причини и последици не може да биде бесконечен, туку тој мора да заврши со првата причина или со првиот двигател. Меѓутоа, дали Неподвижниот двигател е Бог, тоа е прашање кое предизвикува различни интерпретации во најновите истражувања. Заклучокот би бил следниот: доколку се примени аналогија, би можело да се претпостави дека Неподвижниот двигател е Бог.

V. МЕТАФИЗИКА НА БОЖЕСТВОТО

Во ова поглавје ќе ја испитуваме *Метафизиката* и начинот на кој Аристотел доаѓа до божествената супстанција, имено, *Бог*. Овој дел, освен тоа, ќе го третира познанието во врска со Божеството, потоа ќе ги земе предвид својствата на супстанцијата, импликациите на формата, Примарниот Неподвижен Двигател и, конечно, *Бог*.

V.1. Познанието и Божеството

Метафизиката вклучува познание на принципите; таквото познание ја сочинува божествената наука како што тврди Аристотел:

Најбожествената наука исто така е и најчесната наука; и оваа наука мора да биде само на два начини најбожествена. Имено, еднаш е божествена наука оти *Бог* најмногу ја има неа, а вторпат е поради тоа што таа се занимава со божествените работи. И само оваа наука ги поседува овие два квалитети.¹⁸⁷

Аристотел нагласува дека човекот ги осознава стварите тогаш кога е осознаена нивната прва причина. На почетокот на *Метафизиката* се наоѓа размислувањето за “вечното” и “неподвижното”(III 4, 999a26-29, 999b1-5). Тешкотијата на која укажува Аристотел е претставена на крајот на III, 3 каде што се расправа за односот меѓу партикуларното, универзалното и принципите. Аристотел го развива овој проблем во поглавјето 4 кое започнува со тоа дека “има одредена тешкотија поврзана со овие (индивидуалии), најтешка од сите, и која е најнужна за испитување”.¹⁸⁸ За што се работи? Се работи за познанието,

¹⁸⁷Tredennick, Hugh :” *The Metaphysics*”, 2nd ed. Cambridge, Harvard University Press, 1975.

¹⁸⁸ Ibid. (III 4, 999a25).

т.е. за тоа на кој начин човекот ги осознава стварите? Во поглед на поединечните објекти, индивидуалните, познанието се стекнува кога универзалните својства го прават познанието можно, согледувајќи го објектот како единствен и идентичен. Познанието во оваа смисла се јавува како *episteme*.

Воведот во поглавје 4 од *Метафизиката* (XII) има свој одглас во *Втора аналитика* III, 19 и *За душата* (IV 4). Веќе покажавме на кој начин Аристотел му пристапува на познанието во овие две книги. Аристотел настојува да разбере и да објасни на кој начин се стекнува познанието, основата на познанието доколку стварите можат да се осознаат. Тука се појавуваат три меѓусебно поврзани нешта: бесконечноста, вечноста и неподвижноста кои, се чини, на прв поглед, се над познанието бидејќи тие го трансцендираат човековото искуство. Дури изгледа малку чудно за Аристотел, кој постојано се навраќа на реалноста, да го зема предвид познанието во контекст на бесконечноста, неподвижноста и вечноста. И двата елементи се слични на универзалното, така што тие претставуваат некој вид на прв принцип или *arche*.¹⁸⁹ Аристотел, потоа, ги става едно наспроти друго: сетилното како познание и не сетилното како познание што се стекнува и интуицијата што ги дофаќа принципите; поединецот знае многу повеќе отколку што го знае сетилниот предмет. Аристотел го користи терминот *episteme*¹⁹⁰ кој кореспондира со научното познание претставено во *Втора аналитика*, спротивно на терминот *Nous* кој се употребува за моќта на познанието во делото *За душата*.

Неподвижното и вечното кои се поставени како средства на познанието не се подложни на пропаѓање. Ова потсеќава на идеите на Платон бидејќи и двата извори нудат решение за светот на постојаното менување и движење со тоа што се востановува објектот што е стабилен и фиксиран и оттука се спротивставува на кој било вид на пропаѓање. Во светлината на хераклитовската пречка, Аристотел настојува да понуди решение за тешкотијата. Вечното се нафрлува како решение за оваа епистемолошка дилема: одговорот на Аристотел е вечното движење што ги одобрува и двете, непроменливоста и настанувањето.¹⁹¹ Во Книга (XII) Аристотел ги развива овие различни стојалишта

¹⁸⁹ Ние нема да го расправаме за бесконечното бидејќи Аристотел тој проблем го поврзува со конечното. И двата проблема не влегуваат во контекстот на мојава расправа.

¹⁹⁰ Tredennick, Hugh : " *The Metaphysics* ", 2nd ed. Cambridge, Harvard University Press, 1975

¹⁹¹ Hugh Tredennick (2nd ed. Revised), *The Metaphysics* English Translation 2vol. Loeb Classical Library, 1975, London.

навраќајќи се на принципот *arche* кој прогресивно доведува до Божеството, вечното и неподвижното.

Во VI 1, 1026a18-20 Аристотел токму зборува за вечното, а посебно за божественото:

“Мора да постојат, значи, три теоретски филозофии, математичка, физичка и она што ние можеме да го наречеме теологија, бидејќи е очигледно тоа дека ако е божественото присутно насекаде, тогаш тоа е присутно во стварите од тој вид”.¹⁹²

Грчкиот текст под *theos* подразбира “божествено“. Оттука, јасно упатува на нешто што е божествено. Самата *Физика* сугерира дека небесните тела и неподвижниот двигател се нешто божествено; во *Метафизиката* теолошкото истражување на еден јасен начин ги опфаќа и божествените нешта. На почетокот од Книгата (VI 1, 1025b1) Аристотел тврди: “Ние ги истражуваме принципите и причините на стварите кои се”¹⁹³(во превод на Макеон), додека во преводот на Тредник читаме: “Тоа се принципите и причините на стварите кои се, кои ние ги истражуваме”.¹⁹⁴ Конструкцијата на Тредник, фокусирајќи се на објектот, ги опфаќа принципите и причините што се бараат. Аристотел сугерира дека Божеството е присутно во вечните причини. Сите три филозофии го разгледуваат овој проблем аналогно: божеството е присутно, но во стварите од овој “вид”, посебно упатувајќи на теоретски науки. Математиката се чини е надвор од овој контекст, но божествениот елемент се јавува во сетилното, несетилното и меѓу овие две, во она што го претпоставува математиката. Како теоретска филозофија, достигнувајќи го божественото, филозофијата напредува кон контемплацијата.

¹⁹²Овенс ја сместува математиката меѓу сензибилното и надсензибилното, удоволувајќи му на овој теоретски домен на филозофијата. Ќе го испитуваме проблемот (*theoria*) во следното поглавје и ќе ја имаме предвид неговата теолошка импликација во *Никомаховата етика*.

¹⁹³ Mckeon Richard, ed :” *Metaphysics*” , *The Basic Works of Aritotle*, New York, Random House, 1941.

¹⁹⁴Tredennick, Hugh :” *The Metaphysics*” , 2nd ed. Cambridge, Harvard University Press, 1975

V.2. Вечна супстанција

На супстанцијата или *Ousia* во *Метафизиката* ¹⁹⁵ се даваат три значења: (I) сетилно и невидливо; (II) сетилно и вечно; и (III) несетилно и нематеријално (XII 1, 1069a30-40).¹⁹⁵ Во *Физиката* нужноста на неподвижниот двигател е прикажана како разлог зошто таа може да биде нешто вечно (XI 7, 1072b10). Аристотел ја дефинира примарната супстанција во (VI 10, 1037b2-5) како “она што не ја вклучува присутноста на нештото во уште нешто”,¹⁹⁶ а во (VI 17, 1041a10) вели дека “супстанцијата е принцип и причина”.¹⁹⁷

Аристотел исто така во *Физиката* ја востановува дефиницијата на супстанцијата како својство на неподвижниот двигател.

Останува прашањето дали Аристотел зборува за различните ентитети или за мноштвото ентитети. Аристотел се навраќа во (VI 17, 104a20) на тоа дека супстанциите без материјата мора да бидат вечни. Но, ова тврдење е поставено во однос со суштината која укажува на актуелноста. Всушност, Аристотел се потпира на неколку метафизички принципи кои не доведуваат до разделени ентитети туку до дистинктивни принципи, кои доведуваат до еден ентитет. Во (XII, 1072a25) Аристотел тврди:

“И оттука она што е двигнато и она што става во движење се во непосреден однос, и мора да има нешто што става во движење без да биде двигнато, вечно битие, супстанција и актуалитет”.¹⁹⁸

Во понатамошните цитати Аристотел ги споредува објектот на мислењето и објектот на желбата. Интелигибилното и посакуваното покренуваат без да бидат покренати: реалното и доброто се објекти на интелигенцијата, а посебно на апетитивноста.

Меѓутоа, овој пасус (XII 7, 1072a25) е одреден трик бидејќи она што следува не се чини дека и припаѓа на истата дискусија (XII 7, 1072b1ff.). Аристотел го препознава ова добро како конечна причина бидејќи активностите се насочени кон ова добро. Во оваа смисла, објектите не се покренати, туку тие се движат, бидувајќи мисливо или бидувајќи посакувано. Конечната причина претставува нешто добро; значи, првата причина ги движи

¹⁹⁵ Ibid. (XII 1, 1069a30-40).

¹⁹⁶ Ibid. (VI 10, 1037b2-5).

¹⁹⁷ Ibid. (VI 17, 1041a10).

¹⁹⁸ Mckeon Richard, ed :” Metaphysics” , *The Basic Works of Aritotle*, New York, Random House, 1941.

објектите без самата да биде движната. Во (XII 7, 1027b12) Аристотел понатаму нагласува дека “нејзиниот начин на постоење е доброто”.¹⁹⁹

Тешкотијата на овој степен го вклучува доброто на вечната супстанција што се наоѓа меѓу небесата и небесните сфери; како начин на егзистенција, да се биде добар, подразбира да се покрене поединецот, како што Аристотел тврди: “Од тој принцип зависат небесата и светот на природата” (XII 7,1072b12).²⁰⁰ Јасно е дека Аристотел не цели на аналогната или на симболичната интерпретација на првиот принцип како добро. Ова не му кореспондира на неподвижниот двигател како нешто мистично наспроти она што го тврди Рандал, како што видовме во претходното поглавје.

V.3. Бројот на неподвижните двигатели

Проблемот кој излегува на површина, според тоа, е бројот на неподвижните двигатели: супстанцијата со монотеистичка интерпретација е тешка бидејќи Аристотел отсечно тврди дека мора да има супстанции кои се принципи на движењата на ѕвездите, кои се, по својата природа, вечни, а по себе неподвижни и непривлечни (XII 8, 1073a36-40)²⁰¹: овој принцип се темели на *Бога*, но не се чини дека е ограничен на еден *Бог*, туку на мноштво на *Богови*, како што тврди Аристотел: “Значи, бројот на сите сфери - и оние што ги покренуваат планетите и оние кои дејствуваат – е педесет и пет (XII 8,1074a12)”.²⁰² За секое движење на небесната сфера може да има еден божествен двигател. Со тоа што дава број на неподвижни двигатели, Аристотел ги остава природната филозофија и теологија отворени кон политеизмот.

Наспроти сферите поврзани со разделените супстанции или да ја употребиме фразата на Овен “духовни сфери”,²⁰³ за кои се зборува во *Физиката* на Аристотел, педесет и петте вечни движења со кои се поврзани вечните супстанции, Аристотел јасно не ја развива

¹⁹⁹ Mckeon Richard, ed :” Metaphysics” , *The Basic Works of Aritotle*, New York, Random House, 1941.

²⁰⁰ Ibid. (XII 7, 1072b12).

²⁰¹ Ibid. (XII 8, 1073a36-40).

²⁰² Ibid. (XII 8, 1074a12).

²⁰³ Owens, Joseph:” *A History of Ancient Western philosophy*” . 1959, New York: Appleton-Century- Crofts. pp. 250.

политеистичката теологија. Мноштвото на *Богови* може единствено да се заклучи од Аристотеловата метафизика, но овој политеистички космос не е она што го застапува и тврди Аристотел. И во *Метафизиката* (XII 7,1072b24ff) и во *Никомаховата Етика* (XI 8, 1178b20-23), каде што се развива јасно идејата за *Бога*, *Бог* е претставен повеќе во сингуларна отколку во плурална форма. Најзначајниот текст кој јасно ја открива и соодветствува на монотеистичката теологија е оној што се наоѓа во (XII, 1074a33-40):

Очигледно е дека постои само едно небо. Бидејќи ако има повеќе небеса како и многу луѓе, тогаш движечкиот принцип ќе биде еден, ќе биде еден по формата, но по бројот многу. Но, сите ствари кои се по бројот многу поседуваат материја; бидејќи една и иста дефиниција, т.е. онаа на човекот, се применува на многу, додека е Сократ еден. Но, првата суштина нема материја; таа е довршена реалност. На тој начин неподвижниот прв двигател е еден и по бројот и по дефиницијата, а исто така и она што е покренато е постојано и непрекидно. И оттука има само едно небо.²⁰⁴

Неподвижниот двигател, според Аристотел, е поврзан со небесата низ движењето на својот извор: ако егзистира само еден неподвижниот двигател, тогаш егзистира само едно небо кое управува. Прашањето што се јавува од текстот е дали е единствен неподвижниот двигател поради егзистенцијата на едно небо или дали е единствено небото поради егзистенцијата на еден неподвижниот двигател? Изгледа и двете одат заедно: едно небо и еден неподвижниот двигател. Фактот дека има само едно небо, вели Аристотел, е “очигледен”; бидејќи само едно небо егзистира, тогаш има само еден неподвижниот двигател.

V.4. Прв неподвижен двигател

А сега одблиску ќе го погледнеме начинот на кој се поврзани овие различни елементи, неподвижниот двигател во *Физиката*, принципите на супстанцијата и актот во *Метафизиката*. Кеслер зазема мошне добро стојалиште за да покаже дека неподвижниот двигател во *Физиката* се идентификува со божеството (*arche*) во книга (XII) од

²⁰⁴Tredennick, Hugh :” *The Metaphysics* ”, 2nd ed. Cambridge, Harvard University Press, 1975

Метафизиката.²⁰⁵ Кеслер исто така спомнува дека супстанцијата кај Аристотел може да се подели на три типови: (I) сетилна и минлива; (II) сетилна и вечна; и (III) сетилна и неминлива. неподвижниот двигател му припаѓа на третото значење на (*ousia*) што се препознава во (XII 5, 1071b15), бидејќи две од карактеристиките на неподвижниот двигател се природата која е вечна и непропадлива. Кеслер нагласува дека крајната точка не е друг двигател, туку првично неподвижниот двигател и докажува дека неподвижниот двигател е прв во два погледа: "Тој е прв во смисла на егзистент... тој е исто така прв и во бројна смисла".²⁰⁶ Значењето на примарноста како ентитет се јавува од третото значење на супстанцијата, вечната и непропадливата; но овој ентитет е ограничен на едното и единственото како што беше укажано во делот погоре со фактот дека егзистира само едно небо. Аристотел донесува три докази поврзани со Првиот неподвижниот двигател: (I) дека божеството се јавува во *Метафизиката* (XII 7, 1072b10-12), (II) дека е неподвижниот двигател еден се споменува во *Метафизиката* (XII 7, 1074a33-39) и (III) дека Првиот неподвижен двигател аналогно е споредлив со лидерот на една армија според видот на хиерархискиот ред (XII 10, 1075a10ff).

Кеслер, на еден зачудувачки начин, го оптужува христијанството дека е виновно за теистичката интерпретација на мислата на Аристотел. Обраќајќи се на,²⁰⁷ Кеслер докажува дека таквите текстови што ги користат теистите се поради одбраната на Аристотеловото учење за *Бога*, бидејќи Кеслер открива дека "логиката на ситуацијата го бара тоа" - (*Бога*). Каква е, тогаш, разликата меѓу логиката на ситуацијата и теистичката интерпретација? Одговорот е дека таа не е никаква. Всушност, еден трансцендентен атрибут е еднаков на *Бога*, било да се работи за вечен или за најдобар и нема ништо што може да им се додаде ним. Овие атрибути се во целост внатре во Аристотеловата рамка.²⁰⁸

²⁰⁵ Kessler Gary E. : "Aristotle's Theology", *Sophia*, 1978 pp. 2-4.

²⁰⁶ Ibid pp. 4

²⁰⁷ Ibid. pp. 6

²⁰⁸ Всушноста Абрахамовите религиозни доктрини не се повеќе криви од Аристотеловите за генерирањето на божеството од единството на овие атрибути и принципи.

V.5. Битие

Филипе спомнува дека целта на неподвижниот двигател во Книга (XII) не е иста како што е онаа во *Физиката*: ориентацијата на неподвижниот двигател во *Метафизиката* е конечно да ја докаже посебната супстанција и атрибутите на оваа супстанција што се заснова на Книга (XII 6-10). Ако не постои одвоена супстанција, тогаш ни движењето не би било можно бидејќи супстанцијата е причина на битието и на движењето.²⁰⁹

Козман укажува на супстанцијата кај Аристотел како на “супстанција-битие”: “Божествената супстанција што ја воведува Аристотел примарно не е објаснување на егзистенцијата на светот, туку на неговото битие”.²¹⁰ Според Козман, божествената супстанција служи како објаснување на (*arche*) супстанцијата-битие и, според тоа, за битието воопшто. Тврдењето на Козман, би можело да се аргументира, претставува повеќе метафизички отколку теолошки обсервација на Аристотеловиот поим на супстанцијата: наместо божествената супстанција да функционира како креативна причина, божествената супстанција се зема предвид како битие. Во овој случај некој би можел да одговори дека светот го претпоставува своето битие и она што бидува. Аристотел го поврзува божественото битие со “изворот чија супстанција е актот” (XII 6, 1071b20-23). Трите битија за кои Аристотел дискутира се (I) акцидентално битие, човековата супстанција да се биде бел; (II) битие по себе како што се оние што се наоѓаат во категориите (а не и супстанцијата) како што е да се биде бел; (III) супстанција-битие, како што е да се биде човек (VII 1, 1028a1-20).²¹¹ Козман објаснува дека “критичкото објаснување на (*arche*) е начинот на битието според кој е нешто тоа што е, начин на битие кое е најпарадигматички претставено со (*ousia*)”.²¹² Со други зборови, супстанцијата како принцип на битието го прави нештото *тоа што е* (*ousia*). Козман понатаму споменува дека книга (XII) се фокусира на каузалното објаснување на сетилното, но не со една “каузална егзистенција на

²⁰⁹ Maie-Dominique Philippe: "Introduction to Aristotle's *Metaphysics*". Chicago, University of Chicago Press, 1991.

²¹⁰ Kosman A. : "Divine Being and Divine Thinking in *Metaphysics Lambda*", *Proceedings of the Boston Colloquium in Ancient Philosophy* 1987 pp. 175.

²¹¹ Ibid стр 176-179.

²¹² Ibid. стр 180

сетилните ствари". Наместо тоа, Козман верува дека во книга (XII) Аристотел го зема предвид тоа дека "видот на каузалното објаснување на сетилното битие се достигнува со откривањето на формалниот принцип на сетилната супстанција-битие".²¹³ Овој формален принцип, како што беше покажано погоре, претставува извор на кого сетилното битие му се става како атрибут. Козман не го гледа тука "Бог" како несоодветен на формалниот принцип, а причина за ова е тоа што во книга (IX 8, 1050b1,20-27) Аристотел ги поврзува супстанцијата-битие и формата со (*energia - act*). Козман го осветлува значењето на разликата што треба да биде разгледана: разликата измеѓу егзистенцијата и битието. Импликацијата на анализите на Козман е таа што Аристотел во книга (XII) "примарно "не започнува со Бог кој создава, туку со Бог кој е извор на битието. Меѓутоа, ваквото тврдење не ја исклучува креативноста на Бог, но ваквиот став на Козман не нуди одговор на прашањето на кој начин таквата "битие" бидува."²¹⁴

Во *Физиката* Аристотел нагласува дека материјалното е поврзано со промената, можното и со пропадливото додека неподвижниот двигател е над оваа промена бидејќи вечното битие и причината на движењето се надсетилни. Аристотел ја испитува супстанцијата како разделена, како што е причината на битието, бидејќи таа е над промената и пропаѓањето, таа е непотенцијална, таа претставува чист акт. Супстанцијата која е чист акт не ја содржи можноста на материјалното. Оваа непотенцијална разделена супстанција е (*arche*) и извор на движењето. Во (XIV 2, 1089-a15-b8) се испитува процесот од небитие до битие, од можно до актуално.

Само битието претставена во предикативните категории открива дека нештото може да биде истовремено различно и иста битие.²¹⁵ Наспроти променливоста на акцидентите, супстанцијата останува. Значи, битието како битие, тврди Овен, се наоѓа во постојаната природа на супстанцијата и во форма на акт.²¹⁶

²¹³ Ibid. стр 181.

²¹⁴ Ibid. стр 183.

²¹⁵ Owens, Joseph: "A History of Ancient Western philosophy". 1959, New York: Appleton-Century- Crofts. pp. 325. Во светлината на учењето на Парменид за битието се нагласува дека е тоа неподвижно, постојано и позитивно. Аристотел во голема мера се користи со ставовите за битието на Парменид. Меѓутоа, Аристотел не се приклучува кон решението дека е тоа разделено од сензибилниот свет.

²¹⁶ Ibid . pp. 325-330.

V.6. Форма

Во *Метафизиката* (VII 3, 1029a5-7), Аристотел покажува дека во сетилната супстанција каде што се присутни материјата и формата, формата доаѓа пред материјата бидејќи формата ги вклучува актуелноста и определбата, додека материјата ја претставува можноста и неопределбата (XII 6, 1071b21-22). Аристотел објаснува дека промената е кон нешто, дека таа вклучува некој вид на конечност. Како да се поврзе ова со неподвижниот двигател? Намерата на Аристотел е да покаже дека оваа неподвижна супстанција е нужна и вечна егзистенција (XII 6, 1071b 4-20) овозможувајќи му да напредува кон својата теологија.²¹⁷ Ова доведува до книга (IX) од *Метафизиката* и до врските меѓу актуалното и можното битие. Додека се согласуваме со значењето на каузалното објаснување, веруваме дека Аристотел отишол подалеку од тврдењата на Козман. Во книга (XII), Аристотел зборува за каузалниот принцип не само како субјект-битие, туку уште поважно од тоа, зборува за актуалитетот на супстанцијата. Формалниот принцип што го споменува Козман претставува почетна точка кај Аристотел што напредува кон она што конечно ја трансцендира формата.

Бренан го покрева прашањето дали апсолутот или нематеријалната форма е атрибут на *Бога* што ги објаснува импликациите на формата во *Метафизиката* на Аристотел? Аристотел радикално ја реинтерпретира природата на формата; значи, формата како нешто одвоено од материјата не е целосно отфрлена. Оваа реинтерпретација на формата ја подржува тезата за тоа дека формата има пред-егзистенција во агенсот, во вештачките објекти. Архитектот служи како еден таков пример: за архитектот, агенсот е она што ја конституира куќата, формата која преегзистира пред да се појави куќата како материјална конструкција. Бренан докажува дека Аристотел прави “дистинкција меѓу актуелната и артифициелната форма “која “не се разликува по нивниот степен или начин на разделеност, туку по својот начин на егзистенција”.”²¹⁸ Овие паралели стојалиштето на

²¹⁷ Ова всушност претпоставува дека *Метафизиката* ја следи *Физиката*. Во третото поглавје понудивме различни докази што ја фаворизираат книга (XI) следејќи ја *Физиката*. Аристотел овде зборува токму за својата теологија.

²¹⁸ Beman Sheilah :” Is Aristotle’s Prime Mover Pure Form ?” *Apeiron*, 1981, 15 : 80-95.

Козман ги зема предвид како начини на егзистенција во однос на супстанцијата, каде што трите начини на постоење, акциденталниот, по себе и супстанцијалниот начин на постоење (потцртани погоре) претставуваат различни модалитети на истото битие.

Во (XII 3, 1070a9-21) Аристотел прави разлика меѓу три типови на супстанции, и тоа „првата е материја, која претставува нешто „ова“ поради појавноста; второ е природата која е како нешто „ова“ и состојба во која се движи; додека третото е она што е сочинето од нив, кон поединечното, како Сократ или Калија“ (XII 3, 1070a14). Бренан го споменува уметникот каде што формата пре-егзистира во агенсот, како што е случајот со градителот. Платон не грешел целосно кога расправал за тоа што е она што егзистира одвоено.

Сметајќи го наматеријален неподвижниот двигател кој е форма или чист акт, а во исто време неподвижен и вечен, овој првичен двигател, сугерира Бренан, мора да биде исто така чиста форма. Аристотел јасно се оддалечува од Платон кога се доаѓа до автономната природа на формата.²¹⁹ Ова Аристотел го отфрла. За разлика од Платон, Аристотел ја гледа формата како суштина на стварите во светот. Меѓутоа, Првиот Двигател како чиста форма е индиферентен врз основа на дескрипцијата на Аристотел што ја дава за *arche* во книга (XII). Но, чистата или апсолутна форма не е дел од листата на атрибути. Иако се развива процесот од материјалното до нематеријалното, природата на чистата форма на неподвижниот двигател би била подредена бидејќи Аристотел не зборува експлицитно за чистата форма. Бренан потврдува дека “врвот е актуелната супстанција а не чистата форма”.²²⁰ Бренан зазема исправно стојалиште: формата е поврзана со материјата додека во книга (XII) се зборува за степенување од сетилното до надсетилното, а не до формата, и формата е претставена како принцип на сетилната супстанција.²²¹ Значи, Аристотел во книга (XII) зборува за степенувањето од пропадливата до непропадливата супстанција, така што сетилните форми на вечната супстанција остануваат на небесните сфери.

²¹⁹ Ibid. стр 84.

²²⁰ Ibid pp. 86.

²²¹ Ibid pp. 87

V.7. Бог

Аристотел повторно се навраќа на принципот на причината во *Метафизиката* за кој исто така зборува и во *Втората аналитика*. Во *Метафизиката* (I 2, 982b985a10) се спомнува дека познанието на *arche* е дел од поседувањето на божествено познание, но истиот *Бог* е исто така принцип и причина. Аристотел го претставува ова на еден нагорен ред, т.е. од познанието на причината до *Бога*. Спротивното е вистина за Аристотел, но ова не е начинот на кој Аристотел го потцртува проблемот, бидејќи тоа не е проблем околу *Бога*, туку проблемот е како да се стигне до *Бога*; конечно, извишувањето кон *Бога* служи како педагошко средство и има паралели со Платон, а посебно со *Симпозиум* на Платон. Да се поседува такво божествено познание не значи да се биде сличен на *Бога*, туку едноставно тоа подразбира дека се работи за божеството, дека оној што единствено го поседува ова познание е *Бог*. Ваквото мислење го споделува и Макрахан кој покажува дека овие причини, според Аристотел, претставуваат претходни ентитети. Пристапот на Макрахан кон кон овој проблем ја редуцира причината на пропозиционална вредност, генерирајќи еден неподвижниот двигател слично на она што го застапува Рандал: неподвижниот двигател кој е прифатлив природно и научно, но изразено во религиски термини, достигнува нешто што не е повеќе од мит.²²²

Аристотел зборува за божествениот елемент кој се наоѓа во мислењето, а понатаму ги испитува импликациите на божественото мислење. Божествената мисла се мисли себеси поради тоа што нема полноважност мислењето на ништо, и мислењето на нешто зависи од нештото; значи, мислењето е мислење за мислењето (XII 9, 1074b15), божествената мисла ќе биде иста како што е и нејзиниот мислен објект е ист со вечниот акт.²²³ Ова е јасно претставено во *За душата*. *Бог* е мисла на мислечката мисла која се преведува како себеконтемплација: *Бог* е себемислечки *Бог*, т.е. единството меѓу мислителот и мислата во случај на *Бога* е совршено и конечно.

Аристотел внесува паралелни елементи во *За душата* каде што се расправа и за мислењето кое е по себе мислење бидејќи мислата ја формира природата на мислениот

²²²McKrihan, Jr, Richard: "Aristotle's Metaphysics from the Perspective of the Posterior Analytics" *Proceedings of the Boston Colloquium in Ancient Philosophy* 1995 11, 275-280.

²²³ Ibid. pp. . 286

објект (XII 9,1074b19,22). Аристотел ја користи по себе мислечката мисла (*noesis*) за да ја покаже релацијата на божеството:

“Уживањето повеќе отколку восприемањето е божествен елемент што го содржи мислата, а контемплацијата е она што е најудобно и најубаво”.²²⁴

Аристотел го развива ова до крајна точка во (XII 9,1072b18-24). Познатите зборови на Аристотел соодветствуваат со божеството што ги обединува атрибутите и принципите за кои зборува во *Физиката* и *Метафизиката*:

„Освен тоа, животот му припаѓа на *Бог*. Актуалитетот на мислата е животот, а *Бог* е тој актуалитет; суштиналниот актуалитет на *Бог* е животот, најдобар и вечен. Ние сметаме, според тоа, дека е *Бог* живо битие, вечно, најдобро; значи, животот и постојаната и вечна егзистенција му припаѓаат на *Бог*, дека *Бог* е”.²²⁵

Според Филипе преодот е направен во книга XII од филозофска до теолошка мудрост и ова му соодветствува на она што го застапува Аристотел на почетокот на книгата (XII), да се поседува познание за првите принципи е да се поседува божествено познание кое води до *Бог*.²²⁶

Основните категории на Аристотеловата метафизика како што се познанието на божеството, до кое се доаѓа преку познанието на принципите, потоа потрагата по вечната супстанција, која се разликува од атрибутите на таа супстанција, за Неподвижниот двигател, за формата како акт кој и претходи на материјата... сето тоа го наведува на Аристотел да смета дека основата на сè што постои е неподвижна, вечна и бесконечна во што интерпретаторите на неговото учење ја препознаваат во неговата метафизика на божеството.

²²⁴ Ibid. pp. 291.

²²⁵ Tredennick, Hugh :” *The Metaphysics* ” , 2nd ed. Cambridge, Harvard University Press, 1975. XII 7, 1072:27-31.

²²⁶ Maie-Dominique Philippe:” *Introduction to Aristotle’s Metaphysics*” . Chicago, University of Chicago Press, 1991. pp. 210.

VI. ТЕОРИЈА ИЛИ КОНТЕМПЛАЦИЈА НА БОГА

VI.1. Никомахова етика

Во ова поглавје ќе се фокусираме на односот меѓу *Бог*, контемплацијата и поединечното. Оваа поврзаност ќе ги испита некои контексти во кои Аристотел користи “контемплација” во *Никомаховата етика*. Ќе го земеме предвид доброто и конечната причина како дел на контемплативната активност.

VI.2. Типови на контемплирање

Референците за (*theoria - theorin*) се јавуваат во поголем број на другите трудови на Аристотел како што е *За душата* (IV 4, 430a5), а тие се дури уште појасно изложени во *Никомаховата етика*.²²⁷ Дали Аристотел разликува повеќе типови на контемплација? Во (VII 3, 1139b15-18) се диференцираат различни типови на интелектуални вредности, а меѓу нив Аристотел ги поредува уметноста, научното познание, практичната мудрост, филозофската мудрост, интуитивниот разлог. *Episteme* и *Nousce* истражуваат во *Втората аналитика* и во *За душата*. Каде се појавува контемплацијата во контекстот на овие “ставови за вредностите од кои душата ја поседува вистината”?²²⁸ Во дефинирањето на мудроста, Аристотел тврди дека “мудроста мора да биде интуитивен разлог сочинет од

²²⁷ H. Rackham, “*The Nicomachean Ethics*” Loeb Classical Library, Cambridge (Harvard University Press). 1962

²²⁸ *ibid.*

научно познание – научно познание на највисоките објекти што се примаат како да се нивно сопствено довршување (V 7, 1141a18-19).²²⁹ Интуитивниот разлог и научното познание се однесуваат на *nous* и на *episteme* подеднакво. Меѓутоа, во (VII 12, 1143b21-34) Аристотел почнува со дискусијата за “квалитетите на умот “во врска со спекулативната и практичната мудрост. Контемплацијата се јавува и како филозофска и како практична мудрост: (*fronesis*) претставува “квалитет на умот кои ги зема предвид стварите како што се доблеста и умот кои го формираат човекот”, но ова ја претпоставува (*sofia*). Оттука познанието претходи на акцијата и тоа, според Аристотел, се смета за поголемо (VII 12, 1143b33).

Во *За душата* (IV 4, 432a8) Аристотел дискутира за учењето во врска со “смыслата” и двете (контемплацијата и контемплираното) се користат за да укажат на “активната свест”, и подеднакво на “свеста”. Во *Физиката* (IX 4,255b1) расправа за актуелноста и за можноста, а (науката и контемплираното) подеднакво се наменети за “знаењето “и “актуалното вежбање“. Во *Метафизика* (IX 9,1048a34) ова е изразено со три поврзани зборови (теоретско, контемплација и контемплирано). Аристотел го испитува односот меѓу актуелноста и можноста, така што во тој контекст “знаењето “и “учењето “соодветствуваат со контемплирањето. Поради тоа ќе ги разгледаме различните значења на контемплацијата во поглавјево што следува, но тука предмет на нашево истражување ќе биде *Никомаховата етика*.²³¹

VI.3. Среќата и доброто

Аристотел ја развива контемплативната активност во *Никомахова етика* поинаку од разгледувањето на контемплацијата во неговите други трудови; на пример во (XI7, 1177a19) Аристотел тврди “дека оваа активност е контемплативна како што веќе го кажавме тоа”. Таа активност е среќата, а онде каде што тврди дека “било да се работи дека е таа по себе божествена или единствено најбожествен елемент во нас, активноста на ова

²²⁹ Ibid

²³¹ H. Rackham, “*The Nicomachean Ethics*” Loeb Classical Library, Cambridge (Harvard University Press). 1962. pp. 32.

во согласност со нејзината сопствена вредност ќе претставува совршена среќа”,²³² Аристотел ја поврзува контемплативната активност со среќата. Ова е поради тоа што активната е неразделна од индивидуалните, бидејќи Аристотел тврди во *Никомахова етика* дека сите луѓе се стремат кон среќата. Целта на интелигенцијата, меѓу другите цели, е да служи за мислењето на благородните и за божествените работи; било да се зема предвид објектот на контемплативната активност како битие или божествен или најбожествен елемент во личноста. Прашањето е како да се разбере контемплацијата во однос со плуралноста и Богатството на значењата на зборот и како сето ова да се доведе во врска со *Бога* и со поединците? Аристотел смета дека се контемплацијата, *Бог* и поединецот поврзани.

Во *Никомахова етика* (XI 7, 1177a12ff.) Аристотел смета дека е исправно да се смета контемплативната активност како највисока вредност за вежбање. Расправата ги разоткрива три централни точки: (I) интелигенцијата или сличната способност ќе го доведе поединецот до божествените мисли (XI 7, 1177a14-125); (II) оваа моќ може да биде божествена или онаа што е најбожествена; (III) совршената среќа е контемплативната активност (XI 7, 1177a16); (IV) Аристотел смета дека *nous* е најубава ствар што ја поседуваат луѓето, а објектот на интелигенцијата мора да биде најпознатлив објект.²³³

Друг фактор што го доведува Аристотел да ја промислува контемплативната активност како најдобра активност во човекот е тоа што оваа контемплација претставува непрекинат акт, контемплацијата нема граница, нити пак е издувлива како што се сетилните задоволства. Аристотел исто така го нагласува значењето на самодоволноста; нема потреба за стварите од светот нити потреба од други луѓе бидејќи човекот ја контемплира само вистината (XI 7, 1177a35).

Освен тоа, контемплативната активност, како и среќата, се бара поради самата себеси. Аристотел зборува во (XI 6, 1177a19) за “активноста на разумот која е контемплација” со тоа што споменува дека е контемплативниот акт е акт на *nous*. Покрај интелигенцијата која е извор на оваа активност, Аристотел понатаму објаснува зошто е совршена среќата во контемплативната активност: контемплацијата е активност на *Бога*. Аристотел доаѓа до овој заклучок врз основа на *Боговите* кои се активни; но ова не е човечка активност како

²³² Ibid.

²³³ H. Rackham, “*The Nicomachean Ethics*” Loeb Classical Library, Cambridge (Harvard University Press). 1962

таква, се работи повеќе за активност наменета за *Бога*, контемплација, (*theoria*) (XI 8, 1178b22). Човечката активност која најблиску наликува на онаа на *Бог* може да се нарече божествена.

VI.4. Антропоморфизација на *Бога*

Прашањето што се јавува е двосмерно: (I) да ли е *Бог* како контемплативно битие резултат на некој вид на антропоморфизам каде што е човечката активност проектирана во божеството и (II) што може *Бог* да контемплира? Одговарајќи на првото прашање, Натали го испитува прашањето за антропоморфизмот кај Аристотеловиот *Бог*. Цитирајќи го Гуттиер и англиските филозофи од деветнаесеттиот век, Натали тврди: “Гуттиер и критиките на англиски од деветнаесеттиот век споменуваат дека позицијата на Аристотел е неодржлива: или концептот на божеството мора да биде одвоен од сите антропоморфизми, па така дури ни “*theoria*” не може да се примени на тоа или, пак, ако тој се спомене, тогаш е можно “*theoria*” да им се припише и на *Бога* и на човекот низ различни модели на аналогија, значи, нема причина зошто не би имале други вредности што би се примениле и на двата со други различни аналогни модели”.²³⁵

Во забелешката на Гуттиер, Натали го зема предвид прашањето ако *Бог* може да ја вежба вредноста на контемплативната активност, тогаш зошто тука не се вклучени другите човечки вредности?²³⁶ Натали потенцира дека во *Метафизика* (X 8, 1178b7-32) каде што Аристотел се осврнува на контемплативната активност на *Бога*, јазикот што се употребува е технички повеќе отколку чист народен митски речник. Глаголите како што се *pratin*, да се достигне, *poin*, да се направи, *theorin*, да се контемплира се разликуваат, додека на *Бога* исто така му се припишува *energia* – акт. Аристотел кој — припаѓал на грчката култура која била под влијание на активностите на Боговите на Олимп, како што нагласивме во претходното поглавје, бил запознаен со многу антропоморфизми; Аристотел се чини е повеќе зафатен со тоа да обезбеди пообјективен приказ на *Бога*, што би бил метафизички

²³⁵ Natali, Carlo :” *Aristotle : Nichomachian Ethics, Book VII, Symposium Aristotelicum*” Oxford University Press, 2009. pp. 110.

²³⁶ *Ibid.* 115.

издржан. Според тоа, дискурсот не може да се земе предвид антропоморфистички бидејќи јазикот се оддалечува од традиционалната грчка митолошка терминологија.

Натали продолжува да ја разгледува тешкотијата: ако е контемплацијата најдоблесната вредност, тогаш зошто другите вредности не се применуваат на *Бога*? Следната е причина: вредноста ги вклучува (*pathos* – наклонетоста, желбата, состојбата) и Аристотел потенцира дека *Боговите* немаат искуство за нешто што е материјално (XI 8, 1178b17). Тој исто така споменува дека Аристотел зборува за *Бога* во *Метафизиката* иако не директно, дека Он не може да исполни каква било акција освен онаа на контемплацијата. Аристотел не дозволува никаква вредност поврзана со *Бога* освен контемплацијата бидејќи контемплативната активност не го вклучува чувството: *Боговите* немаат желби. Натали се фокусира на концептот на актот, *energeia*, и потенцира дека човечкиот акт и божествениот акт не се иста ствар, и оттука само кај *Бога* актот е совршен.²³⁷ Божествениот акт, според Аристотел, ја илустрира целосната самодоволност. Ова е поради тоа што во *Бога* не егзистира можноста. Иста е и причината поради која што наклонетоста што е идентична со *Бога* не може да биде можна во телесна смисла.

VI.5. Конечна причина

Аристотел тврди во *Никомахова етика* (X 8, 1178b23) дека Божјата активност е контемплативна. Ако контемплацијата за стварите е доблесна и божествена, тогаш интелигенцијата ја контемплира конечната причина. Што е конечната причина? Објектот на Божјата контемплација не може да му припаѓа на сетилниот свет бидејќи таквите ствари се безначајни за *Бога*, како што Аристотел тврди во *Метафизика*: “Таа го мисли она што е најбожествено и најпрецизно и таа не е нешто што е променливо; промената би била промена на лошо”(XII 9,1074b26).²³⁸ Контемплирањето на нешто материјално ја вклучува промената што е спротивна на Божјата природа што е непроменлива.

²³⁷ Ibid pp. 115- 130.

²³⁸ George, Ralph: "An Argument for Divine Omniscience in Aristotle", *Apeiron*, 1989, 22; 61-74. За листата на филозофи и за нивните ставови околу овој аргумент расправа Peter Ramus (1515-1572) француски филозоф и водечка личност која енергично се спротивставува на традиционалните доктрини на Аристотели го

Во истото поглавје од *Метафизика* Аристотел го објаснува објектот на Божјата контемплација: “Според тоа мора да биде по себе тоа што божествената мисла мисли бидејќи е таа најубава од сите ствари, мислата која е по себе мисла “(XII 9, 1047b35). *Бог* е извор на сите движења и оттука самата природа на *Бога* мора да биде добра.

Џорџ ја испитува валидноста на овој аргумент на Рамист што се јавува во послаби верзии или без анти-аристотеловски сентимент. Овој аргумент гласи: ако е *Бог* најсовршено битие за кого *Бог* контемплира, тогаш *Бог* не знае ништо освен за самиот себеси и ништо вон самиот себеси, не дури ни за егзистенцијата на светот. Норман верува дека ова не е толку себе-контемплација отколку апстрактна мисла во која е *Бог* ангажиран. Ваквиот став, меѓутоа, подвлекува разлика меѓу мислењето и контемплацијата. Аристотеловите текстови се обраќаат на контемплацијата не само како доблесна активност туку како нешто што е поврзано со среќата. Среќата е она кон што се тежнее и таа може да се најде во доброто. Оттука, божествениот живот е целосна актуализација и конечно добро, тоа е предмет на барањето на среќата. *Бог* како вистинско добро ја наоѓа среќата во контемплирањето за самиот себеси: среќата овде може да се разбере во телеолошка смисла која е неразделна од доброто.²³⁹

VI.6. Мислењето и контемплирањето

Контемплацијата кај Аристотел е повеќе од *poesis* во делото *За душата* (IV 4, 429b27); Аристотел ја развива активноста поврзана со божеството, употребувајќи различни изрази, како на пример, (*theoria* да контемплира). Аристотел укажува на активноста како нешто што го вежба *Бог*. Ако оваа себе-контемплација е антропоморфизам, да ги употребиме зборовите на Норман, тогаш *Бог* е “небесно нарцисоиден”. *Бог* како *arche* на сите ствари ги знае нив, знаејќи се себеси.²⁴⁰ Традицијата на Рамист ја рефлектира до одреден степен Рос кој нуди и едно и друго читање и решение: или *Бог* се знае себеси или *Бог* ги знае

позиционира овој проблем.

²³⁹ Ibid. pp. . 70-74.

²⁴⁰ De Konick, T. :“ Aristotle on God as Thought Thinking Itself” *Review of Metaphysics*, 1994 pp. 473.

другите ствари. Едното читање нужно го исклучува другото.²⁴¹ Меѓутоа, ова решение непосредно го исфрла прашањето за Божјата независност. Бидејќи супстанцијата доаѓа најнапред од поредокот на интелигибилноста, Де Коник смета дека можноста се разбира како акт, “првиот објект на мислата мора да биде едноставната супстанција која актуално егзистира“.²⁴² Овој објект на мислата, како што беше укажано во последното поглавје, претставува исто така прв објект на желбата, конечна причина како примарно добро. Де Коник потенцира дека *Никомахова етика* (XI 8, 1178b22) укажува на актуалното познание кое е идентично со својот објект; вакви паралели среќаваме и во *За душата* (IV 5, 430a19-20) и во *За душата* (IV 9, 431a1-2). Додека на *За душата* и парира *Никомахова етика* и двете дела мора да се разликуваат: во *Никомахова етика* Аристотел ја третира *theoria* како врв на *poiesis* која ја развива во делото *За душата*.

Како што покажавме погоре во *Никомахова етика* (XI 7) Аристотел ја отфрла можноста на Божјото битие да се ангажира во која било активност освен во контемплацијата и споменува дека најдоблесната активност ги имитира *Боговите* најнепосредно. Мацитија застапува дека мислењето себеси би требало да се разбере во контекст на *Бога* кој е совршена актуелност која “не трпи поимливомислење и нема ништо за што би мислел, неговото мислење е автономно или како што Аристотел вели мислење по себе”.²⁴³ Значењето овде е тоа на кој начин *Бог* се мисли себеси и би се согласиле со Мацитија и покрај тоа што му дава на тоа поконтемплативно читање, дека *Бог* не се мисли самиот себеси поради Неговата добрина, совршенство и фактот што тој е (*arche* - причина) на сите (*archai* - принципи). *Бог*, како небесно нарцисозен, одразува друг божествен антропоморфизам. Човековата перцепција на божеството ја конструира човековата слика за божествената личност.²⁴⁴

Мацитија исправно забележува дека Аристотел застапува дека умот, мислејќи го интелигибилниот објект, мисли без материјата (IV 4, 430a6-9) и потенцира дека, поради

²⁴¹Ramos, Alice :” A Metaphysics of the truth of Creation: Foundation of the Desire for God” . *In Proceedings of the American Catholic Philosophical Associations*, Catholic University of America Press, Washington DC, 1996, 69:237-248.

²⁴²De Konick, T :” Aristotle on God as Thought Thinking Itself” *Review of Metaphysics*, 1994 pp. 480 -481

²⁴³Majithia Roopen:” The Relation of Divine Thinking to Human Thought in Aristotle” , *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1999, 73:377 – 406.

²⁴⁴Ibid 393

тоа што се Божјата супстанција и суштина идентични, *Бог* го мисли она што е најдоблесно, Божјото мислечко битие не може да бидат формите на светот.

Мацитија не се согласува значително со Рамос со чија позиција не сме наклонети да се согласиме. Според интерпретацијата на Рамос на Аристотел, оној кој го разбира светот тој станува сличен на *Бога*: “Ако формите го достигнуваат своето највисоко ниво на стварноста, тогаш кога тие се разбираат, човекот во разбирањето е во ефект на одново активирање на самата Божја активност”.²⁴⁵ Мислиме дека “разбирањето” е сиромашен збор бидејќи *Бог* не настојува да ги земе во обсервација надворешните ствари; освен тоа, ако *Бог* ги контемплира формите, тогаш овој акт во присутноста на интелегибилниот објект би бил контемплативен, како што го претставува тоа Аристотел, а не разбирањето. Божјата контемплација е директно насочена кон совршеното добро кое може да биде по себе. Ова не значи дека *Бог* не поседува познание за светот, разбирајќи го контемплирањето едноставно како нееднаков акт. Меѓутоа, Аристотел зборува за *Бог* чие познание за светот не е експлицитно, за *Бог* чија сама природа како извор на сè (*archai*) поседува божествено познание кое го имплицира познанието на светот; ова познание е вклучено во Божјиот акт на контемплација. Ова сугерира дека анализите на Мацитија за контемплирањето на *Бога* само за својата супстанција и суштина не би можело да биде случај. Интелегибилните форми на светот се земаат предвид како објекти на контемплацијата, според Аристотел, а во случај на *Бога*, ова би можело да биде “мислата што ја мисли мислата”.

VI.7. Лична среќа

Во Аристотеловата рамка, Божјата егзистенција може да биде разгледана од три перспективи: (I) Божјата егзистенција која е врв на *Метафизика*; (II) Божјата активност како што е прикажана во *Никомахова етика*; и (III) *Бог* и индивидуалното. Улогата на (*nous*) е централна во сите овие перспективи. Истите овие елементи, како што беше покажано во претходниот дел, повторно се јавуваат во делото *За душата*. Божјото

²⁴⁵Ramos, Alice :” A Metaphysics of the truth of Creation: Foundation of the Desire for God” . In *Proceedings of the American Catholic Philosophical Associations*, Catholic University of America Press, Washington DC, 1996, 69: pp. 243.

познание е (*archai*). Познанието на овие принципи е подвлечено во книга II,19 од *Втората аналитика*. Другата перспектива е на кој начин е *Бог* перципиран во однос на поединецот. Нема сомнение дека личноста што настојува да ја докаже Божјата егзистенција паѓа во стапицата на антропоморфизацијата на *Бога* (за ова расправаме во ова поглавје), а тоа Аристотел го расправа во *Никомахова етика* (XI 8, 1178b8ff.). Но овој антропоморфизам оеднаш се отстранува кога се јавува помалку човечкиот *Бог*, чии атрибути, точно кажано, се Божји и ова се уште дозволува релација меѓу *Бог* и поединецот или индивидуална врска со *Бога*, и двете конечно не се исти.

За да се даде одговор на ова прашање, Аристотеловиот *Бог* ќе го доведеме во врска со она што го зборува во *Никомахова етика*, за индивидуата и контемплацијата. Спомнавме дека трите перспективи се поврзани меѓусебно.

Имајќи ги предвид *Бога* и контемплацијата, сега ќе преминеме на истражување на индивидуата. Предмет на *Никомахова етика*, како што е претставено во Книга I, е доброто:

Секој акт и секое истражување, едноставно секоја акција и настојување е мисла која има намера да постигне некакво добро; и поради оваа причина доброто е точно нагласено како она кон што тежнеат сите ствари“(I 1, 1094a1-3).²⁴⁶

Аристотел, меѓутоа, прави разлика меѓу доброто и целите кои се користат за да се постигне тоа добро. Едноставно, најголемото од сите овие добра е среќата (I 4, 1095a12-20), но можат да се најдат уште три типови на живот: задоволството, политичкиот и контемплативниот живот (I 5, 1095b18-19): Аристотел повторно тврди дека е среќата добро кое се стекнува поради самото добро, а не поради нешто друго.²⁴⁷ Со други зборови, има нешто конечно околу доброто и поради оваа причина ова прво добро мора да биде самодоволно. Аристотел ја дефинира оваа самодоволност како “она кога ќе се изолира го прави животот пожелен и нема потреба за ништо” (I 7, 1097b14). Овие гледишта се резимирани во (I 7, 1097b22-23): “Среќата, тогаш, е нешто конечно и себе доволно и таа е цел на акцијата”.²⁴⁸ Аристотел потцртува на почетокот на *Никомахова етика* што претставува всушност среќата и дава одговор на тоа прашање (I 9, 1099b27). Прашањето се

²⁴⁶ H. Rackham, “*The Nicomachean Ethics*” Loeb Classical Library, Cambridge (Harvard University Press). 1962

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Ibid.

јавува на почетокот на (I 9) каде се тврди дека среќата се постигнува со учење, навикнување и со тренирање, низ божествената определба или со промена: “Одговорот на ова прашање кој го бараме е јасен исто така од дефиницијата на среќата; може да се каже дека е таа доблесна активност на душата од одреден вид”.²⁴⁹ Среќата е сместена во душата, но активоста е она што е доблесно. Во книга I 5 од *Никомахова етика*, Аристотел веќе ги критикува робовските апетити на оние што се ангажирани во настојувањето да се стекнат само со задоволството како цел на среќата, па така стекнувањето на такво задоволство се темели целосно на инстинктите кои не се поблагородни од доброто на животните. И политичкиот живот не го избегнува Аристотеловиот критицизам и оттука тој повеќепати ја поврзува политичката амбиција со честа и, според Аристотел, овој вид на среќа не е површен или плиток, туку тој исто така бара другите да подарат чест, значи, никој не може да биде вистински среќен каде што таквата потреба за популарна поддршка ги одредува целите на поединецот.

Аристотел повторува дека среќата може да се најде во доблесните активности на душата; со други зборови, вистинската среќа не може да биде остварена ако актот и недостасува на доблеста и ако актот бара зависност од други ствари. Како резултат, концептот за неподвижниот двигател што го развива Аристотел во *Физиката*, кој го развива како добро и како прва причина во *Метафизика*, е *Бог* кој се мисли себеси поради врховното добро кое е *Бог* во *Никомахова етика*. Меѓутоа, ова е и причина поединецот да го контемплира *Бога*: не дека таквата среќа е конечна точка на неговиот живот во телеолошката природа на доброто, туку поради оваа среќа да се биде реален. Аристотел нагласува дека тоа зависи од условите кои се среќаваат кај истиот *Бог* кој се мисли самиот себеси. Ова е поради тоа што е поединецот привлечен од страна на конечното добро и реагира низ актот и нацрт битието на божеството.

Добрината на *Бога* доаѓа до израз на два плана: (I) таа ја привлекува индивидуата како индивидуа влечејќи ја кон *Бога* како извор (*arche*) на сите ствари; (II) оваа привлечност на првата причина доведува до контемплација затоа што доблесниот акт внесува задоволство во душата и индивидуата зависи само од *Бога*, конечната причина.²⁵⁰ Дефорни споменува дека, додека ова не е случај со другите активности, активоста на контемплацијата,

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Deformy, Pierre: "Contemplation in Aristotle's Ethics" *Barnes et. al.* 1977 pp. 104

студирањето за *Бог* и за објектот на контемплацијата се слеваат во објектот. Конечната порака е сосема специфичен вид на контемплација: студирањето за *Бог*. Дефорни ја доловува смислата на Аристотеловата контемплација. Аристотел прави разлика меѓу (*theoria* - да контемплира) и (*praxis* - практична мудрост) каде што (*theoria*- да контемплира) претставува дел од теоретската активност поврзана со божеството, додека (*praxis*- практична мудрост) ја сочинува практичната ориентација кон божествената активност.²⁵¹ Контемплацијата, според Аристотел, е релативен поим: актот на контемплацијата е најцелосно актуализиран во присуството на конечната причина, доброто во кое секоја ствар го има својот извор – првиот (*arche*).

Бидејќи Аристотел вели дека Бог е форма или супстанција, тоа бара да се зборува за активноста на Бог. Активноста на Бог, според Аристотел, е контемплацијата. Контемплацијата, освен тоа, е и својство на човекот. Човекот постигнува среќа кога е најблиску до активноста што ја има Бог, а тоа е контемплацијата. Разликата меѓу контемплацијата на Бог и на човекот е во самиот акт на контемплацијата. Бог не ги контемплира променливите и пропадливите нешта оти тоа е спротивно на божјата природа, која е непроменлива. И затоа тој се контемплира самиот себеси како негова единствена активност. Поради тоа, заклучува Аристотел, првиот објект на мислата мора да биде единствената супстанција, вечната причина како примарно добро.

²⁵¹ Ibid pp. 107.

VII. ПРВАТА ФИЛОЗОФИЈА И ТЕОЛОГИЈАТА ВО МЕТАФИЗИКА

Во ова поглавје ќе настојуваме да дадеме одговор на традиционалниот проблем околу видливата контрадикција што ја подвлековме во уводот меѓу двете концепции на првата филозофија. Понуденото решение овде ќе ги изложи некои сличности во вид на образложение кое се смета за новитет од трудовите на Овенс, Патциг и Овен кои се појавиле педесеттите и шеесеттите години од минатиот век.²⁵² Трудот на овие три научници сосема строго ја истражува улогата што ја одиграла еквивокалноста што ќе ја нарече Овен “фокално значење” во настојувањето на Аристотел да ја аргументира науката за битието.²⁵³ Општо е докажано во следниот труд дека фокалното значење, всушност, е логичко средство што ја востановува легитимноста на поединечната обединувачка наука што го истражува битието како битие. Меѓутоа нема општа согласност на кој начин фокалното значење би се применило на *Бога* во релација со супстанцијата воопшто.²⁵⁴

Овој недостиг од аргумент е вознемирувачки, а најчесто понуденото решение се однесува на тоа на кој начин теологијата може да ги изучува првиот вид на битие, *Бог*, и битието воопшто, потпирајќи се на тоа дека Аристотел ја опишува на два начини примената на фокалното значење, најнапред битието во врска со супстанцијата, а потоа супстанцијата во врска со *Бога*.

²⁵² Owen, G. E. L. ed. :” Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle” in” Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century, Goteborg 1960.

²⁵³ Patzig G “ Theology and Ontology in Aristotle’s Metaphysics” , “Articles on Aristotle” 1979, vol. III. Patzig calls it” paranomy” pp. 49.

²⁵⁴ Owens, J. :” The Doctrine of Being In the Aristotelian Metaphysics” . (2ne ed), Toronto, 1963.

Во ова поглавје ќе потцртаме дека овој пристап го вклучува погрешното градење на зборот “прва” во фразата “прва филозофија”. Најнапред ќе ги испитаме текстовите во кои Аристотел го употребува фокалното значење за да го востанови легитимното постоење на науката за битието како битие во *Метафизика* IV.2. Тоа ќе се види од студирањето на *Метафизиката* во која што фокалното значење ја игра својата улога само во востановувањето на логичката и на онтолошката зависност на акциденталните својства од супстанцијалните својства.

VII.1. *Метафизика* IV. 2 и фокалното значење

За да се земе предвид разбирањето на начинот на кој теологијата може да се сфати како наука за битието како битие, најнапред нужно е да објасниме што подразбира Аристотел под таква наука за битието како битие. Неговиот доказ за постоењето на таа наука се наоѓа во *Метафизика* IV.2. Доказот почнува со следниов став: “За битието се зборува на многу начини, но се укажува на едно нешто и на едноставна природа, а не хомонимно”.²⁵⁵

“Се укажува на едно нешто и на едноставна природа” е нејасна фраза. Меѓутоа, значењето може да се долови само доколку се земе предвид јасноста на она што следува потоа: “а не хомонимно”. Кога зборот се става како предикат хомонимно на различни нешта, од *Категории* I дознаваме дека ова значи дека, и покрај тоа што зборот е ист во секој поединечен случај, сепак *logos*, кој кореспондира на тоа е различен, т.е. не е истоимен. Примерот кој Аристотел го користи, за да ја прикаже хомонимноста во *Категориите*, е грчкиот збор *zoon* кој може да значи и “животно” и “бојадисување”. Значи кога *zoon* се употребува како предикат на човекот, тогаш тој збор актуално има различно значење од она кога тој се употребува како предикат, на пример, на претставувањето на човекот.²⁵⁶

Аристотел вели дека во случај на овој вид има специфично значење (*idios logos*) што е карактеристично за секоја ствар за да биде *zoon*. Неговото стојалиште е дека постојат две различни есенции од кои на секоја може да се однесува ист збор и кои поседуваат

²⁵⁵ W. D. Ross, :” *Aristotle's Metaphysics*” II . Vols. , Oxford. 1924.

²⁵⁶ Hintikka, J. , :” *Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity*” , *Inquiry* 2, 1959, pp. 137 -50.

заеднички збор.²⁵⁷ Ако концепцијата на хомонимноста со која тој оперира во *Метафизика IV* е иста како што е дефинирана во *Категории*, тогаш ние можеме да ја разбереме јасноста на фразата “а не хомонимно” во смисла дека есенциите се означуваат со различни примени на зборот “битие” која нема “специфични изрази”, т.е. изрази кои целосно му припаѓаат на поединечен вид на битие а не на друго битие. Меѓутоа, ова не ја објаснува секоја ствар која би сакал некој да ја дознае бидејќи да се каже дека респективниот обсерватор на две различни есенции не е строго специфичен за тие есенции ја остава различноста на можностите за начинот за кој тие не се специфични. За среќа, Аристотел продолжува за да ја објасни можноста што ја имал на ум.

Аристотел го прави ова споредувајќи ги “здрово” и “медицинско” од една страна и “битието” од друга страна (1003a34-b5). Прво, се објаснува дека секое здраво “е она што се однесува на здравјето” (*pros hygieian*). Ова објаснување е најдобро илустрирано со следниве примери:

- една ствар (се нарекува здрава) со штитење на здравјето;
- друга ствар со продуцирање на здравје;
- трета ствар укажувајќи на здравје;
- четврта ствар со примање на здравје.

Сличните примери што се дадени го илустрираат *pros hen* (фокалното значење), предикацијата на “медицинско” за да се укаже на умешноста на медицината:

- човекот (се нарекува доктор со тоа што ја поседува умешноста на медицината);
- друга работа да се биде добро подготвен за умешноста на медицината;
- трета работа да има функција на умешноста на медицината.

Значајно е да се разбере исправната смисла на овие примери за да не се загуби соодветната употреба на *pros hen* (фокално значење) кога се означува предикатот во случајот на битието. Стварите исправно се нарекуваат “здрави” или “медицински” врз основа на поставеноста во една од релациите со здравјето или со умешноста на медицината. Значи, вистинскиот критериум на примената на овие термини – “здрово “или “медицинско” - е неуспех или успех на стварта на која тие се означуваат како предикати за да се задоволи најмалку една од овие релации.²⁵⁸ Примерите се лесно разбирливи на овој

²⁵⁷ Irwin, T. H. : "Homonymy in Aristotle", *Review of Metaphysics* 1981, 34: 523-544.

²⁵⁸ Loux, M, J. : "Aristotle on the Transcendentals", *Phronesis*, 1973, 18 : 225-239.

начин. “Здравјето” е означено како предикат од јаболкото затоа што јаболката ја задоволува релацијата на заштитата на здравјето, на пеницилинот затоа што тој ја задоволува релацијата на продуцирањето на здравјето и на румените образи бидејќи тие ја задоволуваат релацијата на укажувањето на здравјето.

Ќе биде инструктивно ако повторно се обртиме на *Категориите* 1. Има ствари кои се дефинираат како синоними кои поседуваат исто име и ист *logos* кој му кореспондира на тоа име. Синонимноста е многу поинаква од хомонимноста. Дадената дефиниција на хомонимноста од категориите и грижливата квалификација во првата реченица од *Метафизика* IV.2 за повеќезначноста на “битието” не како хомонимно е доволен разлог да се претпостави, во отсуство на некоја квалификација, спротивното, и кога Аристотел вели дека битието на некоја ствар може да се изрази на повеќе начини, тогаш тој во најмала рака сугерира дека начините кои се во прашање се хомонимни. (Или повеќе би можело да се рече дека стварите на кои им се припишува предикат се хомонимни).²⁶⁰ Повторното повикување на примерот во *Категориите* е употребен за да ја илустрира синонимноста на предикацијата “животинско“ *zoon* и на човекот и на кравата. Оттука и човекот и кравата се видови на еден род - “животното”, родот се означува како предикат синонимно и на човекот и на кравата; т.е. *logos* на “животното” не е само кога се јавува во односните дефиниции на двата вида.

Ние сме сега во позиција да ја разбереме природата на *pros hen* (фокалното значење) предикацијата во нејзината примена на “здравјето”. Таа е прва од сите видови на предикација која не потпаѓа ни под синонимот ни под хомонимот. Нити пак го вклучува синонимот или хомонимот. Исто така не го вклучува ни родот-видовите, видовите-индивидуалното или родот-индивидуалното, која било од овие предикации, нити пак ја вклучува предикацијата на различните ствари, поим кој има целосно различни значења во секој поединечен случај. “Здравјето” е (*pros hen*) предикат бидејќи сите ствари на кои тоа им се припишува вистински како предикат стојат во некоја соодветна релација со здравјето. “Здравјето” може да се разбере, според тоа, како нешто што поседува спротивни ознаки, од кои некои им соодветствуваат на следниве²⁶¹:

²⁶⁰ Ackrill, J. L. :” Aristotle’s Categories and De Interpretatione”, Oxford, 1963. pp. 71.

²⁶¹ Irwin, T. H. :” Aristotle’s Concept of Signification”, *Language and Logos*, ed. M. Schofield and M. Nussbaum, Cambridge, 1982. pp. 247. Irwing докажува дека концептот на Аристотел за знакот не е концепт за значењето,

здравје = да се чува здравјето (т.е. јаболко)

здравје = да се продуцира здравје (т.е. пеницилин)

здравје = приемчивост на здравјето (т.е. румени образи)

здравје = приемчивост на здравјето (т.е. тело)

Меѓутоа, треба да биде јасно дека “здравјето”, кое се јавува во сите четири дефиниции, се употребува синонимно. Значењето на “здравјето” не варира бидејќи природата на различните работи на здравјето стои во некаква соодветна релација која не варира.

И уште. Здравјето не е род на здравите нешта, а најмалку не е на начин на кој животното е род на човекот и кравата. Животното е универзален род кој со додавање на соодветна диференција се класифицира во различни видови од кои се сите, сепак, животни. Но, здравјето не е универзален род на здравите нешта, бидејќи, како што можеме да видиме од примерите, не се сите ствари нијанси на здравјето.²⁶² Здравјето на човековото битие, кое е од означена природа, нема потреба и не може да биде понатаму означувано со додавање на диференција. Неговата универзална применливост произлегува од фактот што е секоја здрава работа нужно поврзана со него на некој начин.

Од ова јасно произлегува на кој начин споредбата на битието со здравјето значи како треба да се работи. “Битието” им се припишува како предикат на оние ствари кои стојат во некоја соодветна релација со нешто што има една природа чиј логос се јавува во истата формулација во сите ознаки што му кореспондираат на “битието”. Оваа интерпретација лесно може да се означи со испитувањето на деталната примена на предикацијата на *pros hen* битието со која почнува во 11003b5.

Но 1003b5-6 малку се разликува од почетните зборови на IV.2: “...битието се кажува на многу начини, но секогаш укажува на единствен принцип *arche*. “Зошто *arche* наместо неутралното “едно нешто” *hen* или “природа” *phusis*? Промената на изразувањето може да биде поради самата варијација, но можеби тоа го одразува значајното стојалиште. Од почетокот на *Метафизиката* (I.1 982a2) и низ I-IV.1 како целина Аристотел го повторува тврдењето дека познанието кон кое тој тежнее е познание на одредени принципи и причини, дека се тоа “највисоки” принципи и причини. Кога Аристотел тврди дека за

бидејќи она што го означува тој збор е битието или природата на родот и тука се значењата лингвистички формулации.

²⁶² Ibid. 260.

битието се вели на многу начини би можело да се забележи дека со тоа секогаш се укажува на единственото *arche*. Ова сигнализира дека тој ја воведува примената на фокалното значење директно и паралелно со истражувањето на причините и принципите кои се соодветен предмет на расправа на таа наука. Употребата на *arche* исто така сугерира на каузална поврзаност меѓу различните битија и едноставната природа со која се воведуваат тие во врска. Така да се каже, има еден заеднички елемент во различните дефиниции на “битието”, но исто така овој заеднички елемент ја означува природата што е онтолошки примарна и е извор на битието.

Аристотел го идентификува овој принцип во 1003b6: тоа е супстанцијата *ousia*. Значи, стварите можат да се наречат битија поради овие разлози (можеби меѓу другите):

- да се биде супстанција;
- да се биде афекција на супстанциите;
- да се биде пат до супстанцијата.

Поради незгода на историјата на филозофската терминологија, ова претставување на текстот во *Метафизика* IV .2 точно не одговара на значењето на Аристотеловиот грчки, бидејќи тоа не го одразува лингвистичкиот паралелизам измеѓу примерите на “здравјето” и “битието”. Бидејќи во грчкиот јазик зборот “здравје”, *hugieia* е од ист корен како и зборот “здрavo”, *hugieion*, тоа има најмногу интуитивно лингвистичко значење во грчкиот како што е во англискиот или македонскиот да се рече дека “здрavото” вистински се припишува како предикат на нешто поради неговата соодветна релација со здравјето. Но “битието” и “супстанцијата” во англискиот или во македонскиот јазик не се етимолошки поврзани иако во грчкиот тие одговараат еден на друг и тоа на начин на кој што парира односот меѓу *hugieion* и *hugieia*; *ousia* е апстрактна именка формирана од глаголот *einaí*, “да се биде” од кое е и *to on* „битие”. Ние ќе го употребуваме за *ousia* зборот “супстанција” бидејќи се работи за стандардизиран превод на овој поим. Сепак, значајно е да се имаат на ум грчките извори на овие поими, бидејќи нужната поврзаност меѓу битието и супстанцијата природно не ги задржува истите конотации за читателот на англиски или на македонски јазик како што е конотацијата меѓу *on* и *ousia* во грчкиот јазик.¹²⁶⁴

¹²⁶⁴ Owens, J. :” The Doctrine of Being In the Aristotelian Metaphysics” . (2ne ed), Toronto, 1963, pp. 140.

Според претходните анализи на примерот “здравје” би можело да се разбере “битието” како предикат кој би можел да се припише на стварите. Според тоа, еден ефект од примената на фокалното значење за битието како концепт е да го потцрта критериумот на таквата предикација.²⁶⁵ Некогаш е исправно да се нарече битие поради постоењето на соодветна релација со супстанцијата. Додека има многу различни дефиниции на “битието”, како што се користи во различни примени, *ousiase* јавува во сите овие различни дефиниции. Не само тоа, туку исто така се јавува синонимно и во различни дефиниции. Заедничката присутност на супстанцијата во многу манифестации на битието е она што овозможува битието да биде “кажано на многу начини, но не хомонимно”. Оваа состојба на нештата го одразува двојниот приоритет на супстанцијата – онтолошкиот и логичкиот. Стварите не се зависни само од супстанцијата за нивната егзистенција, туку како битијата тие можат само да бидат објаснети повикувајќи се на супстанцијата.

Фокалното значење е значајно логичко средство за основата на концепцијата на науката за битието, но неговата примена на битието не може да биде чисто задоволена со логички основи.

За логичкото познание, а посебно за предикацијата *pros hen* никогаш не би било доволно да се каже дали е тоа применливо во рамките на поединечна сфера на истражување. Во случајот на битието, дури да се постави основа, потребна е одредена онтолошка теорија која би била поставена во својата најширока рамка која е субзистентна на сета егзистенција, било да е таа како супстанција или како одлика, суштинска или акцидентална супстанција. Некој мора да биде во позиција да го потврди ова за светот пред да може да рече дека битието е нешто што се припишува (предикова) *pros hen* поинаку не би знаел дека *arche* - или дали има такво *arche* – е предиковано во однос на нешто. Поимот на фокалното значење, според тоа, земен предвид одвоено од неговата употреба во специфичен дух на истражување нема одредена содржина. Значајна ствар не е она за “битието” како *pros hen* предикат, туку дека има специфичен поглед како што е оној за видот на универзалноста кој се здобива меѓу категориите што се разгледуваат како конечен род на битието, и дека овој поглед ја формира оправданоста на основата за примена на фокалното значење на битието. Ова стојалиште е значајно во врска со некои проблеми на Аристотеловото развивање на овој проблем. Навистина, имаше настојување во

²⁶⁵ Loux, M, J. : " Aristotle on the Transcendentals" , *Phronesis*, 1973, 18 : 233.

секундарната литература да се изведе аргумент околу Аристотеловиот развој кој во голема мера се темели на присутноста на фокалното значење во еден посебен текст. Ако потврдиме дека е тоа исправно, тогаш ова настојување е можеби сосема погрешно, но до одреден степен тоа треба да биде доведено во прашање.²⁶⁶

А сега ќе ги испитаме последиците на примената на фокалното значење на битието.

Во 1003b11 Аристотел почнува со тврдењето за *pros hen*, т.е. дека битието не е еднозначно, туку секој поим што се однесува на нешто се однесува само на тоа нешто а не на друго, дека тој се припишува во смисла на самата суштина на стварта. Тој повторно почнува со илустративниот пример на “здравите” ствари. Токму како што има единствена наука за здравите ствари така има и единствена наука и “во случај на другите ствари“. Ако не сме сигурни околу значењето на “во случај на други ствари“, тогаш овој сомнеж се отстранува со објаснувањето кое доаѓа во следната реченица:

Бидејќи тоа е задача на единствената наука што ги истражува стварите кои се така наречени според единствените видови *kath hen* и стварите кои се така наречени упатувајќи на единствената природа.²⁶⁷

Тоа дека има една наука за здравјето е, би можел некој да додаде, емпириски факт кој би можел да биде против интуитивен. Но ова тврдење има намера да понуди вистинска поддршка за најопштото и најмалку интуитивното тврдење дека *pros hen* како и *kath hen* предикации можат да го опфатат предметот за поединечната наука. И Аристотел го објаснува ова тврдење велејќи дека дури и предикатите *pros hen* се искажуваат “на начин” на *kath hen*. Овој став може да доведе до прашање дали тој го пренебрегнал воведното стојалиште за фокалното значење бидејќи *kath hen* предикатите се оние термини кои се припишуваат како својства синонимно.²⁶⁸ Очигледно, клучот за разбирањето на *kath hen* предикациите е во разбирањето на актуалното значење на *kath hen*.

Структурата на аргументот која се разгледува во (1003b11-16) е следната:

²⁶⁶ Berti, E. , :” The Intellection of the Indivisibles according to Aristotle, *За dyuama* III. 6. “ , “Aristotle on Mind and Senses” , ed. G Lloyd and G. Owen, Cambridge, 1978, pp. 141-163.

²⁶⁷ Denniston, J. D. , “Greek Particles” 2nd ed. Oxford, 1954.

²⁶⁸ Owen, G E . L ed. :” Logic and Methaphysics in Some Earlier Works of Aristotle” in” Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Centry, Goteborg 1960. pp. 178.

А. Задачата на единствената наука е да го истражува *ta kath hen legomena*. Исто така задачата на единствената наука е да го истражува и *ta pros hen legomena*. Бидејќи: (а) еднакво ова се вид на *kath hen legomenon*; (б) гледаме дека всушност има еден факт единствената наука да расправа за здравите нешта кои се *pros hen legomena*.

Бидејќи битието е а *pros hen legomenon*, има единствена наука која ги истражува битијата на начин на кои се тие битија.

Бидејќи *kath hen legomena* се токму оние работи кои можат директно да се поделат според родот и видовите каде што Аристотел вели дека има една наука за нив за која Аристотел зборува во *Organon*, т.е. се споменува дека има една единствена наука за единствен род. Нормално е дека ова претставува еден рестриктивен поглед за науката бидејќи тој произлегува од барањата на Аристотел дека, прво, науката е демонстративна и, второ, дека демонстрацијата не може да се пренесе во друг род (An. Po. I.7, esp. 75b8-122). Се работи за онаа концепција за науката што ја аргументирал Овен и, нормално, како што направил Аристотел во раниот период, ја одвојува науката за битието како битие, бидејќи “битието “се припишува како својство низ сите родови.²⁶⁹

Тогаш јасно е дека предикацијата *pros hen* е концептулно средство што го користи Аристотел за да ги избегне овие имплицитни цели на науката за битието. Тврдењето дека *pros hen legomena* сепак не се организирани под единствената наука е факт кој ќе биде оправдан од понатамошните тврдења кои не можат некако да бидат разбрани како *kath hen legomena*. Ова е очигледно од аргументот погоре, бидејќи (б) е претпоставено да биде став за фактот, а тоа (а) е она што обезбедува поддршка за тврдењето дека *pros hen legomena* може да го формира предметот на обединувачката наука. Значи, *kath hen* се однесува на едноставната предикација на видовите или на поимот род, и Аристотеловиот пример со свездата ја вклучува предикацијата на единствениот род на неговите различни врсти и јасно е дека тој мисли дека „битието“ актуално е “на начин” на кој синонимно се припишува како предикат на различни битија. Ако се навратиме на карактеризацијата на фокалното значење што ја нуди Аристотел, а која ја споменавме на почетокот на поглавјето, сега можеме да видиме дека е таа оформена за да го поддржи овој заклучок.

²⁶⁹ Ibid. pp. 180.

Како што видовме од (1003ab14-15) –(kai...tauta tropon tina legetai kath hen) прецизно можат да се разберат во термините на синонимниот изглед,²⁷⁰ т.е. “супстанцијата “ во дефинициите на различни битија. (1) Иако дефинициите кои им кореспондираат на различни употреби на “битието” се нееднакви, се јавува еден елемент во секоја од нив чија дефиниција е иста во секој поединечен случај. 2) Дури со помош на заедничкиот елемент, за различните битија само може да се “каже “– т.е. да се наречат битија – на еден квалифициран начин, бидејќи тие (со исклучок на самата супстанција) не може да се рече дека се супстанција – примарна инстанција на битието – воопшто. “Супстанцијата” не може да им се припише ним како предикат иако е нужно да се отстапи од дефинирањето на секое битие кога тоа се зема предвид како битие, како нешто што егзистира.²⁷¹

VII.2. Делови на филозофијата

Аристотел дава релативно јасна, иако уште неодредена, претстава за тоа на кој начин науката за битието може да биде јасно разбрана. Бидејќи сета битие е зависно и логички и природно од супстанцијата, т.е. оти е супстанцијата *arche* на битието, тогаш науката за битието ќе биде токму наука за супстанцијата и оваа наука ќе биде вистинско занимање на филозофот (Метаф. 1003b16-19; cf. 1004b17-26):

„И општо науката е строго за првата инстанца, т.е. она од што зависат сите други ствари, и низ која тие се разбираат. Освен тоа, ако оваа прва инстанца е супстанцијата, тогаш филозофот мора да ги разбере принципите и причините на супстанциите“.²⁷²

Во зависност од тоа како Аристотел успешно може да ја заштити концепцијата на супстанцијата оти ја исполнува потребната задача, ова би можело да биде почеток на еден амбициозен и енергичен проект. Но тоа го покрева прашањето дека работите не се баш така едноставни. Иако тој ја востановил можноста на науката која расправа за сето битие, како битие, тој подоцна ќе тврди дека постојат всушност делови на филозофијата и дека

²⁷⁰ W. D. Ross, :” *Aristotle's Metaphysics*” II . Vols. , Oxford. 1924.

²⁷¹ Owen, G E . L ed. :” *Logic and Methaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*” in” *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Centry*, Goteborg 1960. pp. . 260.

²⁷² *Ibid.* Book IV.

овие делови им соодветствуваат на видовите на супстанцијата. Оваа дополнителна точка поседува можност да го усложни во голема мера *pros hen* единството на битието.

Со ваквата квалификација тој започнува во Метаф. 1004a2-9:

„Има многу делови на филозофијата како што има и многу супстанции, па така мора да има прва и втора. Бидејќи и битието директно се дели на родови. Според тоа, науките ќе им соодветствуваат на овие родови. Навистина, филозофот се нарекува токму така како што се нарекува математичарот. Бидејќи филозофијата има делови, тогаш има прва и втора наука, а останатите дисциплини исто така доаѓаат по ред”.²⁷³

Првата ствар што треба да се спомне е дека множината на *ousiai* во првата реченица мора да се преведе како “видови на супстанција”, бидејќи би било апсурдно да се тврди дека има толку делови на филозофијата колку што има индивидуални супстанции. Дотука Аристотел се грижи само за зависноста на битието од супстанцијата и не тврди ништо со што ќе укаже на систематската или општа поделба на самата супстанција. Всушност, самата природа на предикацијата *pros hen* тежи да сугерира дека не би постоеле видови на супстанција, туку повеќе *pros* сугерира на број на природи, имено, толку се многу колку што се многу и видовите на супстанцијата. Освен тоа, овој текст ни зборува дека постојат поделби внатре во филозофијата кои соодветствуваат со различните видови на супстанција, кои сугерираат дека нема само една дисциплина која расправа за битието и за различните видови на битие од кои за секое би можело да се каже *pros*: различен вид на супстанција.²⁷⁴

На пример, некој може лесно да замисли дека многу битија кои се логички и природно зависни од сетилната супстанција не изгледа дека имаат каква било директна врска со божествената супстанција. Таквите битија би се нарекле според сетилната супстанција но не и според божествената супстанција. Во овој случај не би била само една наука за битието, туку повеќе, можеби три, кои им соодветствуваат на трите подрачја на *ousia* кои се препознатливи низ целата *Метафизика* (XII.1) на Аристотел и кои можеби тој ги имал на ум.

Или треба ли сега *pros hen* предикацијата да ја примениме на супстанцијата? На овој начин единствената наука за битието би се заштитила со сведувањето на сите битија на

²⁷³ Ibid. *Метафизика* Книга IV – Д. Ροσ

²⁷⁴ Frede M, :“ The Unity of Special and General Metaphysics” , “Essays in Ancient Philosophy” Minneapolis. 1987. pp. 81-97.

еден број на видови на супстанција, а потоа со сведување на овие видови на друг контекст, можеби на божествената супстанција.

Привлечно е на овој начин разбирањето на Аристотел, но оваа линија на интерпретација е конечно незадоволителна. Таа е незадоволителна најнапред поради тоа што Аристотел не вели дека фокалното значење се применува на супстанцијата на овој начин иако да се постапи така не би претставувала никаква тешкотија. И второ, сосема е тешко да се види на кој начин другите супстанции би поседувале видови на логичка зависност од *Бога*. Ако *Бог* е “фокалното значење” на супстанцијата, тогаш тој би се појавил во дефинициите на другите видови на супстанција; ова е нешто што Аристотел го поместува не со тенденција да го брани, нити е лесно да се замисли таков поглед кој не е вештачки и мајсторски.²⁷⁵

Аристотел има потреба од предикацијата на битието *pros hen* за да овозможи вистинска универзална наука за битието, која ќе ги исполни потребите поставени од заедничката концепција на природата на мудроста (*Met. I.2, 982a8ff.*).

Ова бара, за возврат, дека познанието на супстанцијата е приоритетно и е потребно за познанието на сите други родови што се врзани за супстанцијата. Бидејќи има исто така видови на супстанции се чини дека дури и изгледот на “супстанцијата” во различни видови на “битие” ќе биде на некој начин повеќе значаен (повеќе фокален).

Ако “супстанцијата” се разбере како род што ќе ги опфати сите супстанции или егзистенти, тогаш таа по себе не би била супстанција, бидејќи Аристотел јасно вели дека универзалното не е супстанција (VII.13) и дека сите родови се универзални (*Метафизика* 998b17-18, 101a17, b9, 1069a27). Заедничкото значење бара од него да ја препознае егзистенцијата на различните видови на супстанција и неговите погледи го штитат од хипостазирање на родот на супстанцијата.

Оваа дилема може да биде олеснета со примерот на дефиницијата на едно партикуларно нешто, да речеме, својството црвенило. Поточно, Аристотел не признава дефиниции на предмети со категории поинаку од супстанцијата. Меѓутоа, би можело да се праша дали *ti estin* на нешто воопшто има помалку строго значење за кое ние можеме да зборуваме околу дефинирањето дури на нештата како што е црвенилото (*Метафизика* VII.4, 1030a11-27, b3-6). Дефиницијата на црвенилото како битие би била формата “таков и

²⁷⁵ Ibid. pp. 90.

таков квалитет во таква и таква супстанција“. Значењето на “супстанцијата “овде општо земено зависи од дефиницијата. Ако е тоа обсир на едно поединечно црвенило, супстанцијата исто така би била партикуларна. И бидејќи таа би била посебен член на некој вид, ние можеме да најдеме замена за нејзиното име, нејзиниот род и за разликата за да се добие *logos* на црвенилото како што се применува тоа на сите членови на тој вид. Но овој обсир нема нужно да го сочинува *logos tes ousias* на црвенилото, бидејќи нема ништо што ќе го спречи црвенилото да припадне на други видови на ист род или на други родови. Мораме да се осврнеме на класификацијата на супстанциите се додека не дојдеме до родот кој е доволно голем за да ги исцрпи сите можни причини на црвенилото. Доколку деталите од ова не се значајни, некој лесно може да замисли дека, во случај на црвенилото, родот, кој е во прашање, би бил сетилна супстанција или можеби некоја суб-дел на тоа. Дефиницијата на црвенилото, тогаш, би била форма на “таква и таква сетилна супстанција на одредена врста“. Тука Аристотел исто така ја препознава егзистенцијата на несетилните супстанции, но црвенилото никогаш не би било дефинирано во релација со ова затоа што е тоа едноставно сетилен квалитет. Според тоа, ние не можеме да ја прошириме екстензијата на поимот “супстанција” како што се гледа од последната дефиниција на црвенилото, бидејќи ова би ја направило дефиницијата актуално неисправна дозволувајќи “црвеното” да се припише како својство на субјектите кои не можат по дефиниција да бидат означени со предикати.

Има прашања во онтологијата на Аристотел кои треба да се разберат во однос на различните видови на супстанција од начинот на кој се разбираани другите прашања во неговата онтологија. Бидејќи самиот Аристотел е тој кој ја вовел поделбата на филозофијата која се јавува од поделбата внатре во супстанцијата, тешко е да се поверува дека тој самиот не го видел ова. Овде е проблемот околу неговото општо мислење за супстанцијата. Три очигледни интерпретативни можности – дека е супстанцијата род, *pros hen* еквивокален или стриктно хомонимен поим - се евидентно неодржливи и филозофски незадоволителни.²⁷⁶ Меѓутоа има една насока во неговото учење која сепак обезбедува прифатлив и филозофски задоволителен одговор.

Одговорот лежи во укажувањето на Аристотел дека деловите на филозофијата и видовите на супстанцијата кои координираат со нив поседуваат одреден *ped*. Како што се

²⁷⁶ Lloyd, A. C. “Genius, Species and Order Series in Aristotle”, *Phronesis* 7 pp. -67-90, 1962.

поставени нештата, видот на супстанцијата како и гранките на филозофијата поредени се во скалеста позиција (1004a2-9). Ова укажување на Аристотел е основата на Аристотеловата карактеризација на метафизиката како прва филозофија; се работи навистина за прв настан на поимот во оваа смисла во *Метафизиката* (993a15). Прашањето кое се јавува е што е тоја што ја оправдува идентификацијата на оваа прва филозофија со изучувањето на битието како битие.

Самиот Аристотел во ова поглавје на *Метафизиката* укажува на “познанието на првата (причина), на она од кое зависат сите други работи, и низ кое тие се разбираат” (1003b16-17).²⁷⁷ Примената на овој принцип врз доктрината на поредокот на видови на супстанции доведува до заклучокот дека битието воопшто не се разбира поради неговата зависност од супстанцијата туку исто така ова познание е строго предмет на познанието на првата инстанца на супстанцијата. Сосема е јасно дека ние веќе имаме доктрина во која универзалното познание на битието кое не се смета само за познание на подрачјето на битието туку и внатре во специфичниот вид на супстанција. Дадената интерпретација на IV .1-2, т.е. традиционалниот проблем околу конзистентноста на специјалната и општата метафизика, во погледите на Аристотел не е втемелена на добри основи. Тоа можеме да го видиме од фактот што теологијата се уште не е спомената. Аристотел укажал на специјална наука која е исто така општа врз база на аргументите што ги употребува за да ја докаже можноста на општата наука. Сега останува да се разгледа видот на приоритетноста на првата супстанција чие познание исто така би можело да биде познание на супстанцијата воопшто. Во делот што следува ќе укажеме на тоа дека значењето на приоритетниот вид е вклучен меѓу видовите на поредените серии кој е специјален вид на повеќезначноста.²⁷⁸

²⁷⁷ W. D. Ross, :“ *Aristotle’s Metaphysics*” II . Vols. , Oxford. 1924.

²⁷⁸ Lloyd, A. C. “ Genius, Species and Order Series in Aristotle” , *Phronesis* 7 pp. -67-90, 1962.

VII.3. Поредени серии

Прашањето кое сега се јавува е на кој начин можат видовите на супстанцијата да се доведат во врска со познанието на првиот вид кое исто така го вклучува познанието на скалестите видови? За да се започне со одговорот на ова прашање, треба да се разгледа видот на логичката релација која ги држи членовите на поредените серии.

Најмалку има три различни текстови (*Никомахова етика I.6*, *Метафизика III.3*) од кои станува јасно дека поредените серии се во контрадикција со родот кој може да се дели на серии со помош на средствата на разликата. Овој контраст се чини е извлечен од делот на дискусијата во Академијата околу видовите на форми кои можат да постојат. Аристотел ни зборува дека платонистите, до одредена мера, не одобруваат форми на “стварите во кои има априорност и постериорност”, т.е. поредени серии. Ова ограничување е токму она што лежи зад негирањето на Формата на “бројот “во Академијата во однос на Формите на поединечните броеви (*Никомахова Етика 1096a17-19*; cf. *EE 1218a2-0*, *Метафизика 999a7-12*).

Во текстовите на двете *Етики* намерата на Аристотел да ги улови платонистите со нивната замка. Се чини дека нивната цел да формираат број се темели на принципот на онтолошката бројност. Да се препознаат сериите како поредени според стандардот на приоритетноста автоматски подразбира да се позиционира почетокот на сериите како прв член. Ако некој би ја потврдил Формата која е над сериите како целина и *a fortiori* над првиот член ова би ги срушило сериите како што се разбира на прв поглед. Хипостазираниот прв член сега би бил поместен со Формата и во овој случај не би имале основи врз кои би се исклучила формата од новите серии кои ги има Формата на нејзиниот прв член. Овој принцип од Академијата не дозволува ненужност и арбитрарно формирање на постоечки разделени ентитети. Самиот Аристотел го употребува тоа за да заземе поинаков став дека формата е доброто, бидејќи во *Никомахова етика* присуството на доброто во категоријата на супстанцијата ја вклучува неговата приоритетност над доброто во другите категории.

Значи, ако супстанцијата формира поредени серии, тогаш овој збир на аргументи би барал Аристотел да не ја потврди одвоената врховна инстанца на супстанцијата што е над сериите. Но ова е нешто што не го очекуваме од него да го направи во секој случај. Она

што е потребно е доказот кој не би одобрувал соодветна дефиниција на супстанцијата која се применува синонимно на сите членови на сериите.²⁷⁹ Без таков доказ Аристотел ненаоѓа дека е исправно тврдењето дека постојат прва и втора филозофија што расправаат за првата и за втората супстанција подеднакво. Тој по прво сака да каже дека има само една филозофија што расправа за сите супстанции, но само во една обопштена и апстрактна смисла, и дека автономните, специјализирани гранки на оваа општа филозофија актуално расправаат за различните родови на супстанцијата. Во овој случај филозофијата би наликувала повеќе на математиката, а тоа, како што ќе видиме, тој внимателно настојува да го избегне.

Во *Метафизика IV.2* Аристотел не го објаснува стојалиштето дека супстанцијата доаѓа во серии. Но тоа не значи дека ние не можеме да пронајдеме објаснување од неговите написи. Ова покажува дека другите ствари доаѓаат во серии и, во врска со ова, тој повеќе зборува за логичките релации меѓу првиот член и оние што доаѓаат отпосле. Најопширен и најупотребуван текст во овој поглед се наоѓа во другата книга од *За душата*.

На почетокот на делото *За душата II* Аристотел ја обелоденува својата намера за која тој повторно трага во книга I и ја донесува најопштата можна дефиниција (општиот логос) на душата.²⁸⁰ За ова тој расправа во следните две и пол поглавја. Потоа во средината на третото поглавје (414b20ff.) тој ја менува основата и го донесува доказот дека целта му е да покаже дека не може да има општа дефиниција на душата. Ова негирање на општата дефиниција на душата е со намера да се направи методолошка корекција на воведното поглавје од книгата; тоа е клучно засновано на фактот дека видовите на душата формираат и поредени серии:

Јасно е, значи, дека на ист начин како и на обликот би имала единствена дефиниција на душата. Нити има облик над триаголникот а нити облици кои доаѓаат потоа, нити има душа над видовите кои беа споменати. Но, дури и во случај на облици има една општа дефиниција која им соодветствува на сите ним. Би било специфично да нема единствен облик. Така е исто и со случајот на видовите на душата што ги споменавме. Значи, смешно е во овие инстанции, како и во други, да се бара општа дефиниција која не е специфична за која било битие без да се бара дефиницијата според соодветната и индивидуална форма.²⁸¹

²⁷⁹ Ibid. pp. 72

²⁸⁰ Ibid. pp. . 75

²⁸¹ Hamlyn, D. W. "Aristotle's *За душата* Books" Oxford, 1968.

Случајот со душата е паралелен со случајот на формата. Бидејќи она што е приоритетно секогаш супостои можно во она што го следи тоа. Ваков е случајот и со формите и со продуховените нешта; на пример, триаголникот е правоаголник, додека е хранливата моќ во перцептивната“.

Тврдењето на Аристотел дека е смешно да се бара општа дефиниција на душата не е воопшто во спротивност со неговата намера на почетокот на II.1. Тука тој тврди дека ќе настојува да понуди “најопшт “поглед за душата. Ова не вклучува дека има соодветна општа дефиниција на душата бидејќи најопштиот обсер што може некој да го продуцира може да не ги спроведе барањата на дефиницијата, за она за што е извесно дека се применува на ист начин како и на другите прашања што тој претпоставува да ги дефинира.

Аристотел ни вели дека општата карактеризација на душата како “прва актуелност на едно тело можно има живот “не ја квалифицира како вистинска дефиниција.

Тука како и на други места (*Метафизика*999a9) праволиниската фигура е употребена да го илустрира видот на стварта кој се наоѓа во серијата и за тој вид нема општа дефиниција. Неговото прво стојалиште е дека нема фигура над индивидуалните видови на фигура. Ова е познат принцип од Академијата кој го споменавме во кратки црти. Овде има едно корисно проширување и покрај тоа што Аристотел ни зборува дека општата дефиниција на фигурата специфично би припаднала на не фигура. Тоа не е јасно поставено и стојалиштето би било следново. Најнапред ние имаме општо прифатен принцип дека кога некој поредил сериите, тогаш нема ништо над сериите, т.е. сериите би требало целосно да бидат објаснети единство со повикувањето на неговите индивидуални членови. Меѓутоа, ова не би требало да не одврати од настојувањето да формулираме општа генерализација на сериите. Она што ние мораме да го оствариме е дека е ова остварено, дека оваа општа карактеризација не соодветствува со ништо на тој начин на кој би се дефинирала. Оттука, општиот логос не ги определува членовите на специфичните серии и нема ништо над тие серии; стојалиштето на Аристотел е дека тоа воопшто не може да се дефинира.

Ова може да се направи појасно доколку се земе предвид вистинскиот Аристотелов род. Општата дефиниција на животното би била дека е тоа “продуховено со перцепцијата“. Оној што ја донесува дефиницијата, за кое било животно, тој ќе ги обележи точно истите видови на способности. За кое било животно, толку колку што е тоа животно, ставот дека

поседува тоа перцептивна душа нема да биде специфично за индивидуалните врсти внатре во родот на животното, бидејќи дефиницијата на родот што им припаѓа на сите, актуално нема да биде дефинирана ни една од тие врсти. Сепак, ова е добро бидејќи тоа ќе биде специфично за самиот род доколку ние го разбереме родот како нешто што престојува внатре во природата, нешто што е заедничко за сите врсти.²⁸²

Случајот со фигурата е различен. Земи ги сериите на праволониските фигури, почнувајќи со триаголникот. Нема единствена ствар што сите тие ја поседуваат на начин на кој сите животни се живи и имаат перцептивни можности што ги извршуваат прецизно истите функции.²⁸³ Триаголникот е тристрана фигура, правоаголникот е четири страна фигура итн. Ние можеме интелектуално да ги окарактеризираме сите фигури како гранични површини, но се уште ќе биде вистина тоа дека триаголникот да биде рамна површина е нешто различно од правоаголникот. За триаголникот да биде фигура, тој мора да поседува три страни, додека правоаголникот вклучува четири страни, така е и со битието на истиот вид на ствар, имено фигурата, триаголникот се разликува од правоаголникот. За човекот да биде животно, меѓутоа, прецизно ја вклучува истата ствар како и за кравата, имено, да има перцепција. Со други зборови, “животното “се одредува како предикат синонимно и на кравата и на човекот, додека “фигурата “се одредува како предикат хомонимно и на триаголникот и на квадратот.

Има и друг однос по кој сериите се разликуваат од родот, кои играат истакната улога кај древните коментатори. Ова се прави на тој начин што сериите како целина се онтолошки зависни од првиот член. Во *За душата* оваа зависност е изразена со Аристотеловата инстанција, дека во сериите првиот член е секогаш можно содржан во она што го следи него. Од една страна, овој принцип ги прави сите серии правоаголни фигури зависни, во најмала рака онтолошки иако не логички, од постоењето на триаголникот и оттука сите тие можат да бидат сецирани во триаголници доколку триаголникот не постои ниту во една од тие фигури, а оттука и во фигурата воопшто. Од една страна, бидејќи триаголникот постои само можно во другите фигури, тој не може да служи како основа за општата дефиниција на фигурата. Иако нешто може да биде испробано за дефинирање на фигурата како она што е сочинето од три агли, да се биде триаголник е различна ствар за

²⁸² Lloyd, A. C. “Genius, Species and Order Series in Aristotle”, *Phronesis* 7 pp. 74, 1962.

²⁸³ Ibid. 80.

актуелниот триаголник отколку за потенцијалниот триаголник содржан во други праволински фигури. Тука го споменуваме овој вид на расправа кој го спречува Аристотел од настојувањето да постави општ обсервација за душата која би се засновала на примарноста на нутритивната душа бидејќи тој ја посматра нутритивната моќ на рецептивните и на интелектуалните души во категоричка смисла различни од едноставната нутритивна душа.²⁸⁴

Од логичка точка на посматрање, круцијалната разлика меѓу родот и поредените серии, слично на душата и фигурата, е тоа дека родот е, додека поредените серии не се нешто што се припишува синонимно на неговите врсти. Ова се зема кај Аристотел и кај неговите коментатори во смисла дека во родот има единствена природа која може да се најде во сите инстанции кои потпаѓаат под родот. Родот е, според тоа, логички приоритетен во однос на неговите врсти во смисла дека тој се осознава без да се укаже на ни една од нив, па дури и тогаш кога тој не постои одвоено од нив. Во една смисла, изгледа сосема погрешно како ден дека некој би можел да го знае родот без да ги знае неговите врсти, бидејќи ние не сметаме дека е сериозен оној кој изјавил дека поседува познание за животинскиот род и кој нема ништо што да каже кога ќе биде прашан за различните животински врсти.

Најнапред, изгледа разбирливо дека поимот на животното како “продуховена супстанција со перцепција “не бара укажување на која било партикуларна врста за да биде разбрано. Ова не значи дека родот “животинско “се уште егзистира - како што е тоа случај со Платоновата Форма - дури и тогаш кога не егзистира никаква инстанција, туку, по прво, никој не може да ги специфицира инстанцијата или инстанциите кои би биле нужни за неговото постоење. Всушност, би имале и други врсти на животинство што ние ги познаваме сега и дефиницијата се уште би можела да биде совршено добра. Логички, формулацијата на суштината на животното не зависи од која било нејзина врста на животното, а оттука не зависи од ни од која било негова врста.

Оттука во оваа смисла за да се дознае дека врстата е животно не претпоставува познание на која било врста на животно како што се врстите, туку само толку колку што се тие животни. Ова прецизно не е случај со душата и фигурата, а особено поради тоа што се

²⁸⁴ Hayduck M, :” *In Libros Di Anima*” ed. D. Ross. New York 1973.

овие видови на *pollachos legomenon* (кажани работи на многу начини).²⁸⁵ Оттука, поимите “душа” и “фигура” не означуваат единствена суштина низ сите нивни инстанции, нема ни една ствар што некој треба да ја знае за да има познание за душата или за фигурата воопшто. Сепак, душите и фигурите имаат нешто заедничко со другите души и фигури, имено, врска во која подоцнежните членови на приемчивите серии стојат кон приоритетните. Оваа врска е потенцијална присутност на претходните членови во оние што доаѓаат отпосле нив. Останува да се види по што е значајно прашањето на видовите на супстанцијата и деловите на филозофијата кои кореспондираат.

VII.4. Видови супстанција

Доколку сериозно се земе предвид тврдењето на Аристотел дека видовите на супстанцијата се поставени во еден ред на приоритетноста, тогаш можеме да очекуваме овој ред да ги открие логичките и онтолошките карактеристики што ги имаат другите поредени серии. Ако е тоа така, тогаш “супстанцијата” самата по себе ќе биде вид на *pollachos legomenon* (кажана ствар – или разбрана – на различни начини), но нема да биде *pros hen legomenon* (на одреден начин изразена според една форма – како што се универзалиите). Причината за ова е едноставна. Видовме дека *pros hen legomena* се означени со синонимниот изглед што е во фокус на сите различни дефиниции што им кореспондираат на дадените поими. Овој вид на еквивокација, меѓутоа, нема работа со случајот на поредените серии, бидејќи, и покрај тоа што сите постериорни членови имаат некаква заедничка врска со првиот член на сериите, заедничката врска е она што го содржи можно првиот член; тоа не е она што се јавува синонимно кај подоцнежните членови на сериите. На пример, иако е анималната душа потенцијално вегетативна душа која поседува нутритивна моќ, сепак она што би било нутритивна моќ на животното е актуално различно од она што би било нутритивна моќ на вегетативното. Резултатот е дека поради она што заеднички го поседуваат, приоритетните и постериорните членови на сериите ќе се разликуваат по своите есенции кои можат да се формулираат.²⁸⁶

²⁸⁵ Ibid. pp. 250

²⁸⁶ Owens J. “Aristotle: The Collected Papers of Joseph Owens” ed. J. R. Catan, Albany, 1981.

Не е тешко да се види на кој начин овие карактеристики на поредените серии можат да се применат на супстанцијата во *Метафизика XIII.1*, каде што Аристотел, како што е познато, прави разлика меѓу три видови на супстанција, една неподвижна и две сетилни. Една од последните две е вечна а другата е пропадлива (1069a30-36). Овде има некој изразен сомнеж како што е случајот со она што ќе се означи актуално како неподвижно по супстанцијата, но подоцнежните поглавја на книгата не оставаат сомнеж дека се работи за неподвижни двигатели.

Првиот критериум на диференцијата меѓу родовите на супстанцијата е перцептивноста. Бидејќи супстанциите се сетилни поради нивната материја, ние можеме алтернативно да го опишеме овој критериум како оној на материјалноста. Вториот критериум вклучува два вида на материја, еден вечен а другиот пропадлив. Значи со комбинирањето на овие два парови на разлика нематеријално-материјално и непропадливо-пропадливо ние се здобиваме со тројна класификација на супстанцијата сочинета од неподвижните двигатели, небесните тала и супстанциите на сублунарниот свет.

Јасно е дека има еден ред поради приоритетноста меѓу овие три видови на супстанција. Прашањето е сега дали е или не е типот на инволвируваниот ред доволно сличен на оној што го одразуваат душите и фигурите и чија детална компарација меѓу нив ќе произведе корисен резултат.²⁸⁷

Погледот на Аристотел за природниот свет е дека тој е непрекинат и, според тоа, кружно движење е во делот на фиксираните ѕвезди. Добро е познато дека во согласност со ова барање, Аристотел им припишува атрибути на специјален вид на материја која не трпи движење освен промена на местото или локално движење (*Метафизика* 1042b5-6, 1044b608, 1069b25-6). Околу ова локално движење тој мисли дека има еден од трите типа кои исто така вклучуваат квантитативни и квалитативни промени и дека е тој, “првиот” од овие типови на движење. Ова е очигледно вистина на космичкото скалило бидејќи кружното движење на небесата каузално е приоритетно во однос на сите други движења во космосот. Но приоритетноста на локалното движење е дури построго од ова бидејќи Аристотел верува дека локалното движење мора да биде вклучено во секое индивидуално

²⁸⁷ibid . pag. 237

движење, дури и во квантитативните и во квалитативните промени. Ова јасно се гледа од текстот во *Физиката* VIII.7 (260a29-b15).

Аристотел овде најнапред докажува дека развојот (квантитативната промена) не може да се случи без одредена промена (квалитативна промена). Развојот вклучува додавање на сличното на несличното и, оттука, измената мора најнапред да се случи, т.е. промена на неслична ствар во слична, дека хранливата материја ќе се промени во нешто што може да му се додаде на животинското ткиво. Овој аргумент е поткрепен со реализацијата дека тој зборува за живите нешта, како што е укажувањето на исхраната во 260a31, а јасно објаснето во (*За душата* 416a29-b9).Неговиот следен покрет е да бара менувачки посредник за секоја промена, така што се работи за примената на принципот дека секое движење има двигател (260b1-2). Конечно заклучува дека за да се случи промената мора да се случи некаква промена на местото, бидејќи менувачкиот посредник мора да се доведе во врска со стварта која е покрената и, оттука, едната или двете од нив мора да се движат. Ако нема локално движење, нема да се случат ни други промени.

Меѓутоа, Аристотел прифаќа дури построг поглед околу примарноста на локалното движење во следниот дел од истото поглавје (260b7-15).Тој започнува со тврдењето дека “дебелењето и слабеењето се извор (*Arche*) на сите афекции“. Неговата порано дадена карактеризација за промената како “движење според ефектот “во поглавјето (260a27) и на други места во Корпусот на (e.g., *Метафизика* 1069b12.²⁸⁸ јасно сака да каже дека сите промени во некоја смисла се редуцираат или на дебелење или на слабеење. Тој исто така е подготвен да заклучи дека афекциите како што се топлото и хладното се подредени на овој принцип. Тој потоа го редуцира дебелењето и слабеењето на нешто што се случува заедно и одвоено (*sunkrasis* и *diakrasis*,260b11). Ова ограничување бара дури и процесот на промената по себе да ја вклучи промената на местото, не само во смисла дека менувачот мора да биде во контакт со стварта која е покрената, туку во построга смисла, дека самата промена актуално е составен дел на видот кој доаѓа заедно и одвоено. За возврат доаѓањето заедно и нужното разделување го вклучуваат локалното движење (260b11-13). Дури и развојот на смалувањето нужно ја вклучува привлечноста на променливата ствар што е подложна на промената на местото (260b13-15). Значи, локалното движење е

²⁸⁸Jiyuan Yu, :” The Structure of Being in Aristotle's *Metaphysics*”, (The New Synthese Historical Library)2003)

суштински поврзано и со двата вида на промена, дури и тогаш кога се земаат предвид сами по себе.²⁸⁹

Во врска со движењето, трите видови на супстанција го одразуваат видот на развојот што се очекува од поредените серии. Првата супстанција, како чиста актуелност, не е подложна воопшто на движењето. Втората супстанција е подложна на локалното движење кое е директно зависно од постоењето на чистата актуелност (*Метафизика* 1071b12-20). Третата супстанција е подложна на двата постериорни вида на движење кои се зависни за својата егзистенција од првиот вид на движење, а оттука и од актуелноста. Значајно е тоа што ова е вистина не само во случај со космичкото скалило туку исто така и во случај на секое индивидуално движење.

Поредувањето кое е изолирано меѓу видовите на супстанцијата е едно од растечката осетливост на движењето што се оддалечува од првата супстанција. Аристотел го дефинира движењето како актуалитет на потенцијалното како такво. Тој исто така внимателно ги разликува видовите на актуалитетот од вистинскиот актуалитет кој во (*Метафизика IX.6*) е строго разграничен од движењето.

Исто така истакната карактеристика на Аристотеловата метафизичка мисла е и тоа дека материјата е во некоја смисла потенцијална; материјата на нешто е потенцијална, а формата е она што ја прави да биде актуелна (*Метафизика 1043a14-21*). Меѓутоа, движењето е актуалитетот на потенцијалното како такво, а материјата е потенцијалното. Оттука е лесно да се види зошто материјалната супстанција мора да биде подложна на движењето и зошто неподвижниот двигател не може да биде подложен.

Според критериумот на актуелноста, подвижното и материјалното, не покажува дека постериорниот член на сериите ќе го вклучи првиот на еден систематски начин. Навистина, неподвижниот двигател се чини е радикално различен ентитет од двата вида на сетилна супстанција.

Значи, круцијалното стојалиште е занемарено. И тоа со исправното разбирање на концепцијата на актуалитетот. Веќе нагласивме дека, според Аристотел, материјата на нешто е можното, а неговата форма е она што ја сочинува актуелноста. Би било тајна да се

²⁸⁹Ibid pp. 175-180.

зборува за исполнувањето на актуалитетот без да се има на ум дека она што е актуелно е постојано форма на одреден вид.²⁹¹

Иако постои силен прекин меѓу неподвижните двигатели и двете сетилни супстанции според критериумот на движењето или на материјата, всушност, има континуиран ред кога се зема предвид супстанцијата од гледиштето на формата. Божествената супстанција е целосно форма, ѕвездите се форма сочинети од локална материја, која е самата доволна за локалното движење, но нужна за другите две каде што супстанциите на сублунарниот свет се форма сочинета од пропадлива материја и, оттука, тие се подредени на секој вид на промена.

Ако го третираме редот на супстанциите како ред на начините на кои тие егзистираат, тогаш супстанцијата формира слични серии како што се душата и фигурата. Паралелизмот шематски може да биде претставен на следниов начин²⁹²:

Супстанции	Душа
Бог/Форма	Планети/Нутритивно
Свезди/Форма/Локална материја	Животни/Нутритивно/перцептивно
Сублунарно/Форма/Локална материја	Луѓе
	Нутритивно/перцептивно/интелектуално

Најнапред ќе нагласиме дека може да има случаи кои строго ја притискаат идејата дека супстанцијата доаѓа во серии. На пример, редот на душите ја има, како свој прв член, најмалата вредност од трите вредности додека е спротивното токму вистината на супстанцијата.²⁹³ Освен тоа, никој не би сугерирал дека познанието на нутритивната душа е логички нужно за познанието на другите видови на душа. Ако се претпостави дека првата филозофија е наука за битието како битие, тогаш објектот во зависност од тоа што се нарекува прв мора да биде најмалку нужен за целосно познание на секој од субординираните видови на битие.

Од друга страна, споредбата меѓу двете серии произведува некои корисни резултати. Прво, обезбедува легитимно аристотеловско разбирање на видот на приоритетноста што е

²⁹¹ Ibid. 170- 180.

²⁹² Ibid. 210-220.

²⁹³ Lloyd, A. C. : " Genius, Species and Ordered Series in Aristotle" , *Phronesis*, 1962, 7: 67-90

инволвирана меѓу родовите на супстанцијата која е поткрепена, освен тоа, и со зборовите во *Метафизика IV.2*. Второ, ако ја разбереме супстанцијата како поредени серии, тогаш е можно да се види на кој начин “супстанцијата “може да биде унивокална без да се западне во тешкотии кои следуваат ако таа се разбере како *pros hen* еквивокално на *Бог*. Трето, иако Аристотел во практика не правел разлика меѓу два подвижни видови на супстанција и ги припишал нив на различни дисциплини, едната за која тој зборува е практична: “Една е неподвижна, една е подвижна но непропадлива, а една е пропадлива“(Физика 11.7, 198a28-31). Конечно, оваа интерпретација дозволува за едно аристотеловско разбирање на тврдењето во VI.1 дека е првата филозофија универзална бидејќи е таа прва (1026a30-1). Како и во сите поредени серии, првиот член е нужно присутен во секој од следните членови. Оттука битието е универзално зависно од супстанцијата, тоа ќе биде универзално зависно од првиот вид на супстанција-форма без материјата. Во прилог на тоа, ако ја третираме формата како она што е заедничко на сето битие, тогаш се работи за синонимен однос; сите битија се битија благодарение на нивната релација со некоја форма, некоја суштина. Како што ќе видиме, има и други работи кои се исто така спомнати во VI. 1, но оваа интерпретација на приоритетноста на првата супстанција се вклопува во најмала рака со која било интерпретација.²⁹⁴

Веруваме дека овие согледби се строго наклонети кон предложената интерпретација овде. Тие не се конечни бидејќи најнапред мораме да видиме како тие одговараат на јасните забелешки на Аристотел за подрачјето и предметот на првата филозофија и теологија. Овие забелешки се споменати во VI. 1 и ќе се обратиме на нив. Но пред тоа би сакале да нагласиме дека Идејата на супстанцијата како поредени серии сугерира една интерпретација на првата филозофија пред да ги досегнеме јасните ставови на Аристотел. Ако е божествената супстанција “прва “врз основа на постоењето на форма без материја, и дека е формата она што е заедничко на трите видови на супстанција, а оттука и на сето битие, тогаш ќе очекуваме првата филозофија да биде примарна наука за формата.

²⁹⁴ Ibid. 80-90.

VII.5. Теологија во Метафизика VI. 1

Во *Метафизика* VI.1 се повторува тврдењето дека има наука која, за разлика од другите науки, го изучува битието без самата да се ограничи на некое специјално подрачје на егзистенцијата (1025b7-9; 1003a24-6). Во повеќе делови на *Метафизиката* на Аристотел се изнесува ставот за оправданоста на науката која се занимава со битието и се настојува да се демаркираат нејзините граници.

Изнесената разлика од страна на Аристотел меѓу науката за битието и специјалните науки е во тоа што последниве не се занимаваат со “што е тоа што е?”, со примарниот предмет на расправа, туку повеќе се занимаваат со она што следува од тоа. Тие или го востановуваат својот предмет индуктивно со посредство на перцепцијата или расправаат за него хипотетички, а математиката и медицината можат да претставуваат еден таков пример (1025b4-5). Докторите не ги допираат филозофските дискусии што е човекот; тие размислуваат за терапиите засновани на искуството како и за здравјето на телото и ги развиваат ставовите за тоа. Соодветно на тоа, математичарот како математичар, не се распрашува за природата на бројот или линијата; тој ги потврдува дефинициите а оттука и причините на она што мора да биде атрибут на утврдените ентитети (1025b12). Овие специјални науки се разликуваат меѓусебно во уточнувањето на демонстрациите, тие не се еднакви во овој значаен поглед, тие дури не настојуваат да се здобијат со демонстративно познание на нивниот примарен предмет на расправа (1025b14-16): “Јасно е, според тоа, дека нема демонстрација за суштината, ниту за “она што е “туку има друг вид на индикација“.²⁹⁵

Оттука Аристотел мисли дека постоењето на класа на егзистенти може да биде востановено со науката која исто така ја востановува нивната суштина, доведува до тоа специјалните науки да не ја востановуваат егзистенцијата на нивните предмети.

Воведниот дел од *Метафизиката* (VI.I) покажува дека науката за битието како битие се прашува за *ti estin* (што е тоа што е), за она што е примарен предмет на расправа, а тоа е постоењето; дека постоењето не може да биде некаков дел, туку битието или постоењето е нешто што е најопшто, а метафизиката која расправа за она што е тоа што е расправа

²⁹⁵ W. D. Ross :” Aristotle’s Metaphysics” 2 Volumes, Oxford. 1924.

всушност за суштината. Затоа во најмала рака може да се рече дека науката која расправа за тоа е теоретска наука.

Физиката е теоретска наука, но таа е обземена со едно посебно подрачје на битието, “она што може да биде двигнато и со супстанцијата која е во најголем дел формална, но не разделена“(1025b27-29). Под “разделена “станува јасно од она што следува потоа каде што Аристотел мисли на “одвоено од материјата“. Физиката е обземена со барање на суштините и со давање на дефиниции, но стварите кои се настојуваат да се дефинираат, зашто се тие сите подвижни, се спој на материја и на форма. Аристотел го користи познатиот пример на “она што е испупчено” за да го илустрира своето стојалиште: некои предмети на дефиницијата содржат материја, како носот, кој има одредена форма – шупливост – сочинета од одреден вид на материја, месото на носот. Другите не содржат материја, на пример, форма на носна шуплина. Физиката, значи, е теоретска наука која се занимава со суштината на материјата, објектот кој е во движење (1025b21-6).

Следната теоретска наука што треба да се спомне е математиката. Забелешките на Аристотел овде се ретки и неодредени. Во овој поглед тој сака да каже дека е нејасно дали се објектите на математиката и одвоени и неподвижни иако е јасно дека некои математички науки ги изучуваат своите објекти како одвоени и неподвижни (1026a8-10).

Аристотел започнува со претставувањето на условите за третата и конечна теоретска наука во 1026a10. Нејзиниот предмет мора да биде вечен, неподвижен и разделен; таа наука им претходи и на физиката и на математиката. Тука најнапред треба да се испита зборот “разделен “за да може некој да ја разбере разликата меѓу овие три науки. Кога се споменува “разделен “тука се мисли на “разделеност од материјата “низ ова изучување. Веќе нагласивме дека е ова јасно од случајот изнесен во 1025b28 каде што *ou choristen monone* употребен како сјај на *hosepi to polu* (во преводот на Bonitz).²⁹⁷ Тука се тврди дека физиката расправа за формалната супстанција, но само во најголем дел, а не исклучиво за супстанцијата која е разделена од материјата. Исто така Аристотел е несигурен во тоа дали објектите на математиката се јавуваат разделено бидејќи е нејасно дали линиите и броевите, на пример, стојат одвоено од материјата иако е јасно дека математиката ги разгледува апстрахирано од материјата. Според тоа, погодното значење на разделеноста е

²⁹⁷ Ibid. 270.

дискусијата за математиката која исто така е разделена од материјата. Ова целосно претставување се јавува кога ќе го погледнеме текстот во 1026a13-16:

„Физиката се занимава со стварите кои не се разделени и кои не се неподвижни додека некои математички науки ги посматраат стварите кои се неподвижни иако можеби разделени, но постоечки во материјата. Првата наука се занимава со стварите кои се разделени и неподвижни“.²⁹⁸

Оваа поделба на теоретските науки совршено ја исполнува концепцијата за супстанцијата како поредени серии. Првата филозофија расправа за супстанцијата која е одвоена од материјата додека физиката расправа за супстанцијата која е нематеријализирана и оттука подвижна.

Поставките на математиката овде се проблематични но не се необјасниви. Прво, мораме да нагласиме дека Аристотел ја замислува физиката како *втора* филозофија, а подоцна тврди дека таа би била прва филозофија ако нема неподвижна супстанција (1026a27-9).²⁹⁹ Ова сугерира на тоа дека тој смета оти е значајна врската меѓу физиката и метафизиката, а особено затоа што овие две науки расправаат за видовите на супстанцијата, додека математиката не расправа. Претставувањето на математиката во ова поглавје е објаснето со помош на два фактори. (1) Првиот дел од поглавјето востанови дека науката за битието како битие мора да биде во најмала рака теоретска наука, бидејќи таа не се занимава само со едно подрачје на битието и таа се разликува од специјалните науки по тоа што ја зема предвид суштината на својот предмет. Бидејќи математиката е теоретска наука, таа барем минимално расправа за она за што би се кандидирала да биде прва филозофија. (2) Освен тоа, има историски причини математиката да се доведе во ваков однос. Овде Аристотел не сака да донесе конечен поглед за независното постоење на математиката. Не затоа што одредени ставови на платонизмот во старата Академија ги прават целите на математиката примарни егзистенти на кои се сведуваат сите други битија.³⁰⁰ Фактот дека има респектабилни филозофи што ги поддржуваат погледите од ваков вид подразбира дека има нешто врзано за нив и дека тие мора да бидат детално промислени пред да се донесе конечно стојалиште (Види: XIII.1-3). Самото кратко

²⁹⁸ W. D. Ross :” Aristotle’s Metaphysics” 2 Volumes, Oxford. 1924.

²⁹⁹ Merlan pp. :” On the terms *Metaphysics and being qua being*” . *The Monist* 1968, 52, pp. 174-194.

³⁰⁰ Merlan pp. 78:” From Platonism to Neoplatonism” , The Hague, 1953.

спомнување на математиката во споредба со физиката претставува едно укажување за тоа на кој начин е акредитивно и реално постоењето на првата филозофија и покрај тоа што е таа теоретска наука. Во ова што следува со сигурност можеме да го ограничине нашево истражување на односот меѓу физиката и филозофијата.

Поглавјето започна со тврдењето дека принципите и причините на битието како битие е она што треба да се расправа. Според ова непосредно се разликува истражувањето на оваа наука од истражувањето на специјалните науки кои се занимаваат само со едно посебно подрачје на битието и кои, според тоа, не посветуваат внимание на есенциите на својот предмет на расправа. Ова последно стојалиште не е целосно јасно, но се чини дека рапаво укажува на следново: науката која расправа за битието како такво ја исполнува својата функција со прашањето *што* се стварите, што е битието на стварите, додека специјалните науки се занимаваат со својствата на битијата од даден тип и, според тоа, не бараат да расправаат за она што ги прави да бидат тоа што се, но можат да продолжат, помалку или повеќе, од заеднички прифатливите поими. Овие поими ќе бидат добиени со сетилната перцепција, искуството, а во случајот на математиката со хипотезите. Една разлика меѓу науката за битието како битие и најспецијализираните науки (иако не, интересно, математиката) ќе биде тоа што е таа теоретска наука. Оттука од 1025b18-1026a16 Аристотел ги промислува меѓу непознатливите теоретски науки и една која е што е најсвојствена на неговото истражување.

Иако овде Аристотел не продолжува за да го издвои посматрањето на битието како битие, туку, по прво, трите теоретски науки се поредени според одреден приоритет, па така првата наука, според таа шема, го посматра битието како нематеријално и кое ја има својата егзистенција како нематеријална. Значи, делот што следува (1026a16-23) самата е посветена на претставувањето на некои карактеристики на првата филозофија поради кои е таа, токму, прва. Причините за кои таа расправа се вечни, бидејќи тие се причини на ѕвездите (a17-18). Природата што ја истражува е божествена и поради тоа е таа и теологија и оттука од сите дисциплини е највредна дисциплина (a19-23).

Има уште нешто што може да се смета за незадоволително околу таквата процедура на Аристотел. По краткото разликување меѓу општата наука за битието и различните специјални науки, тој ја следи линијата на мислењето што го издвојува специјалниот вид на битие како предмет на првата филозофија. Jaeger расправа за овој проблем, делејќи го

поглавјето за да им одговара на различни степени на развојот на Аристотел.³⁰¹ Оваа постапка, меѓутоа, е вештачка и не обрнува доволно внимание на фактот дека самиот Аристотел ги нагласил тешкотиите и настојувањата да го реши тој проблем. Значи ако останува контрадикцијата или недоследноста, тогаш тој не би се бранел во докажувањето на тоа, бидејќи е свесен за тешкотиите што се инволвирани и мора да ја избрал таквата процедура намерно. Прво што тој го востановува е тоа што тој бара одреден вид на теоретска филозофија, а дури потоа расправа за теоретските науки од гледиштето на приоритетноста. Во VI.2 тој прави сличен обрт кога ја докажува поделбата на филозофијата според видовите на супстанцијата. Тука зборува за дво-видноста на првата филозофија која е универзална поради првото битие и го потцртаваме начинот на кој оваа поделба би можела да биде разбрана низ призмата на поимите на Аристотел. Вистинскиот тест на оваа интерпретација ќе дојде тогаш кога ќе ја земеме предвид тајновитоста на последниот дел од VI.1

Аристотел препознава дека разбирањето на првата филозофија како наука за битието воопшто може природно да доведе до појава на некоја конфузија (1026a23-27):

„Некој би можел да се наоѓа во недоумица околу тоа дали првата филозофија е универзална или е поврзана со некој посебен род и со некоја едноставна природа. Истиот начин не е со математичките науки, туку геометријата и астрономијата се занимаваат со одредена едноставна природа, а дури потоа има универзална математика која е заедничка на сите“ (1026a23-7).³⁰²

Оваа недоумица се појавува бидејќи претходната карактеризација на првата филозофија изгледа е интерпретација која е по себе контрадикторна. Споредбата на геометријата и астрономијата со универзалната математика ова го прави јасно, во случајот на овие математички науки има една која е, од една страна, специјална наука или збир на специјални науки кои се разликуваат по нивниот предмет на расправа, а од друга страна има универзална наука која е зад нив, која не е поврзана со кој било специфичен објект внатре во математиката, туку повеќе обезбедува докази кои се коментар на сите

³⁰¹ Jaeger W : " Aristotle : Fundamentals of the History of his Development" 2nd ed. By R. Robinson, Oxford, 1948, pp. 215 -225.

³⁰² W. D. Ross : " Aristotle's Metaphysics" 2 Volumes, Oxford. 1924.

математички науки.³⁰³ Ако е првата филозофија слична на математиката, тогаш ќе има проблем со спецификацијата, како што е изучувањето на битието како битие. Ако ние ја опфатиме нејзината универзалност, тогаш таа станува редуцирана на самата методологија, која прибавува докази кои можат да ги употребат поспецијализираните гранки на филозофијата. Со други зборови, таа станува дијалектика; замерките на Аристотел за дијалектиката како универзална наука се добро познати.³⁰⁴ Ако ја опфатиме супериорноста на нејзиниот предмет на расправа, тогаш тој нормално се дефинира со самиот предмет и прекинува да биде универзална наука за битието, дека е битието првиот предмет на нејзината расправа.

Меѓутоа, Аристотел јасно вели дека првата филозофија не е како математиката во овој поглед. Нема никакво сомнение во увереноста на Аристотел дека таа недоумица ќе се разреши тогаш кога ќе се повлече јасна дистинкција меѓу науката како што е првата филозофија и науката како што е математиката.

Ние сега ќе ја оставиме задачата на распознавањето на природата на оваа разлика. За да го направиме ова ќе се повикаме на последниот дел од *Метафизиката* VI.1 (1026a27-32): “Значи, ако не постои друга супстанција, освен оние кои се по природа сложени, тогаш физиката ќе биде прва наука. Но ако има некаква неподвижна супстанција, науката за неа ќе биде прва и универзална, бидејќи е прва. И таа ќе ја посматра супстанцијата како битие (битието како битие), потоа она што е и својствата што се како битие“.³⁰⁵

Физиката не може да биде прва филозофија бидејќи таа се занимава со супстанциите што се во движење, а бидејќи постои неподвижна супстанција, супстрат, тогаш логично следува дека таа не може да биде прва филозофија. Коментаторите се соочуваат со низа тешкотии околу овој проблем, се чини дека дури и да нема независно постоење на нематеријална супстанција, тоа се уште би било легитимно да има прва филозофија која ја дала дефиницијата на формата без материјата, и таквата наука веројатно не би била физиката. Навистина во *Метафизика* VII Аристотел ја дефинира сетилната супстанција дури како форма и оваа дефиниција не зависи од независноста на егзистенцијата на некој

³⁰³ Heath, T.: "Mathematics in Aristotle", Oxford 1949, pp., 218-227.

³⁰⁴ Owen G. E. L.: "Logic and Metaphysics in Some Early Works of Aristotle", ed. I. During, Goteborg, 1960. pp. 173-180.

³⁰⁵ W. D. Ross: "Aristotle's Metaphysics" 2 Volumes, Oxford. 1924.

ентитет кој егзистира како формите без материјата повеќе отколку да зависи од земањето предвид на вистинскиот супстрат на физичката промена.³⁰⁶ Нема лесен начин на кој може да се реши оваа тешкотија. Може да се направи некој прогрес иако, земајќи го предвид стојалиштето на Аристотел, би можело да биде актуално истражувањето што се наоѓа во средината на *Метафизиката* кое би можело да биде дел од физиката ако нема неподвижна супстанција.

Во овој случај ако го поставиме прашањето: Што се супстанциите? тогаш би набавиле листа на материјални објекти од кои сите се подложни на движењето. *Како* подвижни сите би претставувале објекти на истражување на физиката. Во овој случај филозофот што се занимава со природата би морал да понуди погледи за овие ствари, земајќи ги предвид и формата и материјата. До одредена точка, значи, тој би бил присилен да ја земе предвид и формата по себе.

Оваа грижа за формата би претставувала, според тоа, постапки на физиката бидејќи таа би била негувана како дел доколку се работи за настојување да се објаснат подвижните ствари. Значи, истражувањето на *Метафизиката* VII би се случило ако се раздели супстанцијата; тоа би бил дел на различен, пократок пристап.³⁰⁷

Се чини дека не е задоволително концепцијата за првата филозофија да биде зависна од актуелната егзистенција на ентитетите кои се далеку од досегот на секојдневното искуство. Оттука интерпретацијата на супстанцијата како поредени серии помага при објаснувањето на ова. Аристотел вели дека првата филозофија е универзална бидејќи е таа прва. Ова објаснување го вклучува сознанието дека првиот вид на супстанција, *Бог*, е чиста форма која е заедничка на сите супстанции, дека супстанциите вклучуваат нешто што е својствено на првиот вид на супстанција.³⁰⁸ Расправата за формата воопшто го одразува тоа дека е таа, всушност, расправа за битието како битие, бидејќи и во случај на сетилната супстанција, она што ние го постигнуваме на прашањето *ti estin* како одговор е формата, без материјата, па така изучувањето на формата и изучувањето на битието се соединуваат, но во кој било случај ова ќе бара понатамошно докажување. Сега може да се

³⁰⁶ Frede M. : "Substance in Aristotle's *Metaphysics*" in "Aristotle on Nature of Living Things" ed. A. Gotthelf, Pittsburgh, 1985 pp. 17-26

³⁰⁷ Ibid. pp. 27-35.

³⁰⁸ Merlan pp. : "From Platonism to Neoplatonism", The Hague, 1953. pp. 145- 151.

забележи дека, доколку нема одвоена супстанција, туку само ѕвезди и сублинарен свет, тогаш “првата “супстанција не би била форма, туку форма плус материја; оттука, локалното движење е примарна промена, најуниверзалното изучување на супстанцијата би било примарно промислено со формата и нејзината инволвираност со видот на материјата која обезбедува минимални услови за промена. На ова место може да се повика на текстот во *Физика* II.7 (198a28-31 цитиран погоре во кој Аристотел јасно ја спомнува разделеноста на *pragmeteia* од “подвижните но непропадливи ствари“.³⁰⁹

Во заклучокот ќе спомнеме дека концепцијата на Аристотел за “првата “филозофија која е исто така универзална е втемелена на првата примена на двата видови на приоритетност. Прва е предикација *pros hen* која прибавува логичко објаснување за зависноста на несупстанцијалните ентитети од супстанцијата. Втората е вид на приоритетност изложена со поредените серии, која прибавува начин на кој можат да се разберат логичките и онтолошките релации меѓу двата радикално различни видови на супстанција – материјалната и нематеријалната – на таков начин што би била дел од истиот пристап кон осознавањето на двете.

Останатите проблеми остануваат. За овој обѕир да биде убедлив, мора да се покаже дека Аристотел е примарно заинтересиран за формата дури и во своето третирање на сетилната супстанција. За да се процени целокупниот поглед на Аристотел како добар, мота да се покаже дека познанието на *Бога* има одредено значење за познанието на светот. Поинаку, каков било говор за првата филозофија како изучување на формата ќе остане празен, бидејќи ќе биде многу тешко да се види на кој начин овие божествени форми имаат нешто заедничко со формите кои се вградени во материјата насекаде околу нас.

³⁰⁹ Frede, M :” The Unity of Special and General Metaphysics : Aristotle's Conception on Metaphysics” , Miniapolis, 1987. pp. 81 -85.

ЗАКЛУЧОК

Во заклучоков ни преостанува да ги сумираме главните тези на Аристотел кои иницираат одреден вид на теологија, а тоа се расправата за односот меѓу првата филозофија и теологијата. Аристотел јасно зборува за метафизиката како онтологија и за метафизиката како теологија. И „двете“ метафизики се спојуваат во едно, а тоа е во барањето на она што е постојано и вечно, што не е во „настанување и нестанување“. Она што е вечно кај Аристотел го нарекува *ousia* (супстанција, суштина или бивство), она што е по себе, а неговите атрибути се оние нешта што се непостојани и променливи. Бог, според Аристотел, е крајната форма во синцирот на форми, и таа форма не е дисконтинуирана од другите форми.

Сите овие прашања, како што видовме од изнесеното, се расправани на имплицитен и експлицитен начин во делата на Аристотел. Освен тоа, овие прашања се предмет на расправа на голем број теоретичари кои ја застапуваат тезата дека, сепак, кај Аристотел се работи за одредена природна теологија која ќе има големо влијание и врз формулирањето на главните метафизички прашања внатре во религиските традиции.

Поради тоа во нашиов труд настојувавме да ги испитаеме оние текстови во делата на Аристотел, како и во интерпретациите на Аристотеловите дела, а посебно во дваесеттиот век, кои можат да се доведат во врска со теолошките погледи. Ние ги зедевме предвид, меѓу другото, и неколку прашања за кои расправал Аристотел, а кои покажуваат или оцртуваат одреден вид на аналогија со објавената теологија:

Прво, проблемот околу предметот на првата филозофија и теологијата. Видовме дека Аристотел првата филозофија ја сведува до одредена мера на теологија или онтотеологија. Учењето за битието како битие или постоечкото како постоечко се редуцира на учење за супстанцијата. Она што е постојано и темелно, според Аристотел, е *ousia* кое се преведува како суштина или супстанција, она што претставува супстрат, основа на се` што е, што егзистира. Првата форма во ланецот на форми е Бог кој е претставен како Мисла или Идеја или како себе-мислечка-мисла. Таа прва форма, за разлика од другите форми, е неподвижна, која се` друго движи, а самата не е ставена во движење и неа ја нарекува

Аристотел неподвижен двигател. Таа форма или суштина, според Аристотел, е супстрат, која не делува надвор од егзистентите туку низ самите егзистенти. Таа супстанција е она што поседува својства, а самата не е својство, т.е. со самото тоа што егзистентите или стварите во искуствениот свет се тоа што се поради таа супстанција, а не се по себе сами. Врз основа на аналогијата на овој поглед со религиозниот поглед може да се каже дека светот е зависен од Бог, она што всушност го застапуваат религиозните традиции.

Второ, тука е и онаа тешкотија за која се` уште се расправа, а тоа е за погледите што ги дава филозофот на битието како битие и погледите што ги дава филозофот на природата. Во својата онтологија, Аристотел споменува „битието како битие“, „постоечко како постоечко“, „битието како такво“ и тоа е она што, кај средновековните филозофи, во сите три религиозни традиции, еврејската, христијанската и исламската (Мејмонид, Ибн Сина, Аквински), ќе послужи како платформа за концептот Бог како Битие. Тоа е и предмет на метафизиката. Тоа е она што Аристотел го најавува, а филозофите од сите три абрахамови религии, ќе го елаборираат како помирување на филозофијата и теологијата или помирување на „природната теологија“ и „објавената теологија“.

Трето, Аристотел во своите расправи е во потрага за основата или супстратот на стварите кои настануваат и кои пропаѓаат. Следејќи го учењето на првите филозофи кои трагале за *arche*, од кои некои, како, на пример Платон, сметале дека е тоа божеството, Аристотел ќе дојде до такви заклучоци кои се во голема мера аналогни со теолошките учења на сите три религиозни традиции (еврејската, христијанската и исламската).

Четврто, во својата концепција за Бог, како што покажавме во нашата докторска дисертација, Аристотел ја развива повеќе низ своите испитувања што се предмет на физиката, а помалку оние што се предмет на метафизиката. Лајт-мотив на неговата концепција за Бог е неговото учење за движењето, за односот меѓу материјата и формата. Затоа филозофот на природата расправа за стварите со поимите на материјата и формата; со други зборови кажано тој ги промислува нив како подвижни. Аристотел дава доказ за постоењето на Бог, според тоа, низ размислата за движењето повеќе отколку низ размислата за постоењето или битието. Тој доаѓа до заклучок дека неподвижниот двигател или крајната форма во синцирот на форми е она што религиозните традиции го нарекуваат Бог. На неподвижниот двигател Аристотел му припишува својства во сета нивна совршеност, а тоа е, пред се, контемплирањето. Контемплирањето, имено, е универзален

чин. Тоа е чиста форма, чисто мислење или идеја. Бог како крајна форма, во редицата форми од кои е составен светот, се издвојува од другите форми по тоа што е таа мисла, себе-мислечка мисла, чии се субјект и објект на мислењето идентични, додека сите други форми се зависни од нешто друго. Аристотел јасно зборува дека материјата и составката материја-форма не можат да бидат супстрат. Според него нити е материјата извор на формата нити е формата извор на материјата. Тука произлегува она прашање кое се' уште не може да се осветли или интерпретира, а тоа е од каде доаѓаат формите кои се применуваат на материјата? Бидејќи во светот не постои ништо што е нужно по себе, тогаш, според Аристотел, е нужно сепак формата да се смета за супстрат или супстанција од која се зависни сите нешта во светот. Материјата не може да биде супстрат затоа што Аристотел јасно зборува дека таа не е доволна сама по себе да биде основа на некој индивидуален идентитет. Идентитетот на материјата која е во постојано менување доаѓа од формата што ја става во движење, што ја менува, која е постојано *in actu*, и во ваквата интерпретација се насетува учењето за актуелноста или присутноста на Бог во светот, токму, преку постојана активност на формата која е во движење, а движењето, пак, како такво, не може да се развлече до бескрај туку мора да заврши со неподвижниот двигател или со првата форма која Аристотел ја опишува со термините супстанција, супстрат, суштина, мисла за кои може да се расправа одделно во делата на Аристотел. Кога Аристотел ја исклучува материјата како супстрат, тогаш тој го негира тоа дека таа може да функционира како темел на индивидуалниот идентитет како член на врстата. Живите организми се разликуваат од вештачките во кои тие можат да егзистираат само во специфичен вид на материја, т.е. потребен е еден вид на месо, коски и друго. Тоа е заедничка карактеристика на сите живи суштества кои често се ослободуваат од старата материја и постојано додаваат нова материја. Значи и покрај тоа што организмот бара специфичен вид на материјална конституција за да остане организмот на таа врста, тој сепак нема потреба да има каква било посебна материјална конституција. Навистина, факт е тоа дека егзистенцијата во сублунарниот свет диктира дека нема организам кој поседува иста материјална конституција низ времето. Од ова јасно произлегува зошто материјата не е супстрат и зошто составка материја-форма не може да биде супстрат. Токму како што материјата по себе е незадоволителна оти таа обезбедува недоволен услов на индивидуален идентитет, на ист начин и составката форма-материја не е dostatna за такво

нешто поради истата причина. Материјата во која било дадена составка би можела да биде различна без да го промени идентитетот на составката и всушност како таква би се менувала низ времето. Таа не може да игра никаква улога во супстанцијата на сочинетиот објект, бидејќи таа не може да биде дел од супстратот на објектот, она што го обезбедува нејзиниот идентитет низ времето како член на врстата.

Петто, совршенството на Бога кај Аристотел, кое во голема мера е компатибилно со учењето на религиските традиции, се разгледува низ размислата за контемплацијата на Бог. Видовме дека контемплацијата може да претставува до одредена мера религиски чин инспириран од религиозните потреби и мотивација. Тука е значајно да се препознае дека предимството на неподвижниот двигател е поради неговата совршеност во контемплирањето и поради фактот што тој егзистира одвоено (т.е. независно од материјата) како форма или мисла во својата вистинска смисла. Сите други форми се или форми на материјалните објекти или се акти на мислењето. Во првиот случај, егзистенцијата на формата е зависна од постоењето на одредена материја. Во вториот случај, постоењето на формата што е во прашање е зависна од операцијата во умот. Единствено неподвижниот двигател ја избегнува онтолошки зависноста од материјата и од надворешните објекти на мислењето. Овој факт зборува дека на неподвижниот двигател му приличи да биде супстанција. Во случајот на материјалната супстанција формата е таа што и' обезбедува стабилност и постојаност низ промената, а неподвижниот двигател, како крајна форма, не е подреден на промените и на контингенциите на кои им се подредени другите супстанции. Во горниот текст видовме дека Аристотел ја востановува науката за битието на начин на кој тој битието ја редуцира на супстанција. Не се работи за редукција во смисла дека се сите битија конечно реални супстанции, туку во смисла дека сите битија се зависни во своето постоење од таа супстанција. Ова укажува на тоа на кој начин неподвижниот двигател може да ја заземе својата позиција како прв во серијата на битија на начин на кој тој се познава себеси и она што постериорно во однос на него. Според Аристотел не е само прв туку тој е и универзален. Оттука е сосема оправдано да се каже дека познанието на Бога е и познание на се што егзистира како битие. Бог, според Аристотел, е себе мислител. Себе мислењето на Бога е најцелосниот актуалитет на неговата моќ да биде оној што го спознава својот објект. Умот се мисли самиот себеси бидејќи е тој бројно идентичен со познанието и дека неговото познание не е стечено

познание. Оттука да се каже дека умот се мисли самиот себеси не е и да се каже што е содржината на неговото мислење. Неподвижниот двигател е целосно актуелен ум и неговото знаење не е потенцијално.

Шесто, спознанието на битието, според *Метафизиката*, е спознание на принципите и на причините на битието како битие. Ова познание, според заедничката концепција на мудроста, единствено го поседува Бог. Статусот на тоа познание не е стечен и Бог не е оној што го има познанието потенцијално. Тој едноставно поседува најуниверзално и најсовршено тело на познание, кое е познание на битието како битие. Оттука концепцијата на првата филозофија како специјална и генерална наука не е контрадикторна, бидејќи објектот што филозофијата го бара да го знае е еднаков на оној што ги знае принципите и причините на битието како битие. Но тој не е само чист познавач на таквите принципи. Неподвижниот двигател е суштинско себе мислител. Тој едноставно не е потенцијален мислител и не е ништо освен познание. Тој е принцип и причина на битието како битие, според тврдењето на Аристотел. Тој во застапува дека познанието е идентично на објектот на познанието. Како резултат на тоа, не е само Бог вистински објект на првата филозофија како врховен пример на она што тој е – чистата форма – туку содржината на оваа божествена форма по себе не е некаков чист специјален објект бидејќи таа го содржи и познанието на принципите и причините на битието. Но тука се работи за едно познание на битието во општа смисла и тоа претставува онаа точка во која се среќаваат првата филозофија и теологијата.

Седмо, што се однесува до прашањето дали е Аристотеловиот Бог компатибилен со Бог на објавените религии или абрахамовите религии, ќе нагласиме дека кај него нема јасно искристализирана концепција за Бог што ја среќаваме во објавените религии. И покрај тоа што се работи за древен филозоф, Аристотел одиграл инструментална улога во формулацијата на филозофските погледи за Бог. И покрај одредени тешкотии покажавме дека Аристотеловиот Бог е многу поблизок на оној од верските доктрини отколку што некои мислат. Тоа го илустрираа примерите контемплација, дека е Бог принцип или причина на стварите, кои се само фрагментарно спомнати, но не и разработени во доволна мера. Имено, Аристотел го споменува Бог како прв принцип или како прва причина во синцирот на причини (*Метафизика*, 983 а б – 11). Овој поглед ќе претрпи широка интерпретација кај средновековните филозофи. Друг проблем е Бог што е претставен во

Метафизиката, Бог кој се контемплира самиот себеси. Ако Бог е мислител кој се мисли самиот себеси, ако се контемплира себеси, дали тоа ги вклучува и формите на кои тој се надоврзува како конечна форма во синцирот на форми. Две прашања треба да се земаат предвид и тие се централни прашања за абрахамската теологија, а тоа се креацијата и доменот на провиденцијата што е поврзан со креацијата. Ако Абрахамовиот Бог го создава светот, тогаш природата на созданијата мора да има пред егзистенција во божествениот ум; ова е спознанието доколку Бог го создал светот. Бог е совршен, чист акт, вечен, со божествено спознание, ништо не може да му се из земе. Но што е со волјата? Но релевантно прашање и за создавањето и за провиденцијата е дали Бог како интелигибилно битие ја користи волјата. Аристотел не зборува јасно за божествената волја; меѓутоа, ова би можело да се заклучи врз основа на принципите за кои Аристотел донесува докази. Ако е Бог извор на движењето ова е поради тоа што е тој најблагородниот субјект (Тописка, 116 б 13-15). Ако е Бог добар, неподвижен двигател, тогаш тој е *arche* на сите ствари, доброто произлегува од Божјото совршенство кое доаѓа до израз во креацијата, креацијата што е посакувана како таква. Providenciјалната улога што ја презема Бог во врска со луѓето може да се разбере со помош на Божјата креативна моќ поврзана со совршенството. Тоа произлегува од доброто и совршеноста на Бога и поради тоа Божјата интелигенција го сака светот. Бог е живо битие. Овој Бог кој е добар и совршен еднакво би можел да биде вклучен во животот на созданијата кои се создадени од страна на божествената активност. Ако Аристотел за се зборува јасно, тогаш тој и во *Метафизиката* и во *Никомаховата етика* јасно зборува за тоа дека е Бог добро, и дека протегањето на оваа добрина е присутноста на Бог до Неговата креација. Инволвираноста во креацијата не ја намалува нити Божјата себе контемплација. Протегањето на Божјата добрина и познание не ја намалува вредноста на контемплативниот акт, туку тие едноставно претставуваат дел на контемплативната активност. За сите овие прашања Аристотел зборува имплицитно во своето учење за Бог како Неподвижен двигател и како крајна форма во синцирот на форми.

Осмо, и покрај тоа што до сите сознанија за Бог Аристотел дошол преку „природната теологија“ или преку „природниот ум“, сепак може да се рече дека неговата концепција за Бог ќе има значително влијание врз филозофската теологија во религиските традиции. И ден денес се уште се зборува за присутноста на филозофијата на Аристотел во патристичката, исламската и схоластичката филозофија. Имено, поимите битие, супстрат,

форма, материја, движење, nous, arche, супстанција и др. се предмет на расправа кои се доведуваат во врска со религиските учења. Овде во својата опширна книга за битието во филозофијата на Аристотел, како што споменавме во воведот, нуди мошне богата аргументација која оди во прилог на тезата дека сепак може да се зборува за теологијата на Аристотел или, поточно, онтотеологијата. Меѓутоа, треба да нагласиме дека аналогијата на учењата за концептот на Бог во филозофијата на Аристотел со религиските учења не подразбира секогаш и идентични погледи. Филозофите во религиските традиции, всушност, метафизиката на Аристотел ја збогатуваат со метафизиката на создавањето за која Аристотел не зборува јасно како и со учењето за Бог како Битие во кои концептот битие станува филозофски концепт. Врз основа на учењето на Аристотел за битието како битие како и врз основа за учењето околу движењето, подоцна ќе бидат изведени и два доказа за постоењето на Бог, а тоа се космолошкиот и онтолошкиот доказ кои можат да бидат предмет на посебна расправа. Тоа е и причина, како што настојувавме да покажеме во овој труд, дека сепак има доволно аргументи за тврдењето дека постои теологија во учењето на Аристотел и тоа како општа наука, но таа теологија е сепак поблиску до природната отколку до објавената теологија.

ЛИТЕРАТУРА

Примарна литература:

1. Аристотел: *За Поетиката.*, Прев. Михаил Д. Петрушевски. Скопје. 1979.
2. Аристотел: *Реторика* Прев. Весна Томовска . Македонска книга, Скопје 2002.
3. Аристотел: *Никомахова етика* превод Елена Колева. Три, Скопје 2003 .
4. Аристотел: *За душата.* Прев. Маргарита Бузалаковска. “Магор“, Скопје 2006.
5. Аристотел: *Политика.* Прев. Маргарита Бузалаковска. “Слово“, Скопје 2006.
6. Аристотел: *За создавањето и уништувањето.* Прев. Елена Цукеска “Профундум, “ Скопје 2007.
7. Hamilton, Edith, and Cairns Huntington (eds.), *The Collected dialogues of Plato.* Princeton University Press, 1961.
8. Hett, W.S., *On the Soul.* Harvard University Press, Cambridge 1964.
9. I. Düring, G.E.L. Owen. (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century.* Göteborg, 1960.
10. Jaeger, Werner W., *Aristotle.* Clarendon Press. Oxford, 1948.
11. McKeon, Richard (ed.), *The basic works of Aristotle.* Random House, New York 1941.
12. Owen, G.E.L., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics,* Pontifical Institute of Mediaeval Studies , Toronto 1963.
13. Rackham, H., *The Nicomachean Ethics.* Harvard University Press, Cambridge 1962.
14. Ross, W. D., *Aristotle's Prior and Posterior Analytics.* Clarendon Press, Oxford 1949.
15. Tredennick, Hugh., *Posterior Analytics.* Harvard University Press, Cambridge 1964.
16. Johnson, T. M., *Iamblichus: The Exhortation to Philosophy.* Grand Rapids Phanes Press, 1988.

Користена литература од домашни автори:

1. Димишкова- Трајаноска, Ана., *Прагматиката и теоријата на аргументацијата*. Скопје- Нип Ѓурѓа, 2001.
2. Енгелс, Фридрих., *За дијалектиката*. Прев. Митко Илиевски. Скопје: Култура, 1975.
3. Георгиева, Вера., *Византиска Филозофија*. Скопје: Табернакул, 2002.
4. Георгиева, Вера., *Филозофија на исихазмот*. Скопје: Табернакул, 1993.
5. Ѓошевски, Мирко., *Основи на теоријата на познанието*. Скопје: Аз-Буки, 2009.
6. Ѓошевски, Мирко., *Логика и егзистенција*. Скопје: Аз-Буки, 2002.
7. Илиевски, Митко., *Дефиниција*. Скопје: Филозофски Факултет, 2001.
8. Јовановски Коле., *Филозофски Речник*. Скопје - Нип Ѓурѓа, 2002.
9. Јовановски Коле., *Проблемот на смислата*. Скопје, Аз-Буки, 2005.
10. Митевски, Витоми., *Аристотел*. Матица Македонска. Скопје 2008.
11. Мухиќ, Ферид., *Потомци на боговите*. Скопје: Табернакул, 2005.
12. Мухиќ, Ферид., *Филозофи утешители*. Скопје, Табернакул, 2011.
13. Панзова, Виолета, *Логички лексикон*. Скопје. Филозофски факултет, 2005.
14. Панзова, Виолета., *Семантичките парадокси*. Скопје: Нип- Ѓурѓа, 2001.
15. Панзова, Виолета., *Науката како занает*, Филозофски факултет, 2003.

Секундарна литература

1. Ackrill, J.L., *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford, 1963.
2. Bambrough, R. ed., *New essays on Plato an Aristotle. Aristotle's distinction between energeia and kinesis*. New York 1965.
3. Albritton, R., *Forms and Particular Substances in Aristotle's Metaphysics*, *Journal of*

- Philosophy* 54. 1957. pp. 699-708.
4. Aquinas, St. Thomas. *Summa Theologiae*. Vol 1. Trans. English Dominican Fathers. London 1920.
 5. Aydede, Murat., Aristotle on Episteme and Nous. *Southern Journal of Philosophy* 36, 1998. pp;15-46.
Barnes, J., Schofield, M., and Sorabji, R., (eds). *Articles on Aristotle*, Vols. I- IV. London, 1975-1979.
 6. Beach, J. E., Separate Entity as the Subject of Aristotle's Metaphysics. *The Thomist* 20, 1957. pp. 75-95.
 7. Benardete, Seth., On Wisdom and Philosophy: The First Two Chapters of Aristotle's Metaphysics A. *Review of Metaphysics* 32, 1978. pp. 205-215.
 8. Bolton, Robert. "Aristotle's Conception of Metaphysics as a Science. in *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, (eds.). T. Scaltsas, D. Charles, and M. L. Gill. Oxford, Clarendon Press, 1994. pp. 321-354.
 9. Bos, A.P. Aristotle on Myth and Philosophy. *Philosophia Reformata* 48, 1983. pp. 1-18.
 10. Brehier, Emile., *The Hellenic Age*. University of Chicago Press. Chicago, 1963.
 11. Brentano, Franz., *On the Several Senses of Being in Aristotle*. Trans. by Rolf George, University of California Press. Berkeley, 1975.
 12. Brennan, Sheilah., Is Aristotle's Prime Mover Pure Form. *Apeiron* 15, 1981. pp. 80-95.
 13. Cooper, J.M., The Magna Moralia and Aristotle's moral philosophy. *AJP* 94, 1973. Pp. 327-49.
 14. Clark, S. R. L., *Aristotle's Man*. Oxford University Press, Oxford, 1975.
 15. Clearly, John J., On the Terminology of 'Abstraction' in Aristotle. *Phronesis* 30, 1985. Pp. 13-45.
 16. De Koninck, T., Aristotle on God as Thought Thinking Itself. *Review of Metaphysics* 47, 1994. pp. 471-515.
 17. De Rijk, L. M., *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Metaphysics*. Van Gorcum. Assen, 1952.
 18. Denniston, J.D., *Greek Particles*. 2nd ed., Oxford, 1954.
 19. Devereux, D., The primacy of ousia: Aristotle's debt to Plato. *Platonic Investigations*, ed. D.J. O'Meara, Washington, D.C., 1985. Pp. 219-246.

20. Dewan, Lawrence., St. Thomas, Aristotle, and Creation. *Dionysius* 15, 1991.pp.81-90.
21. Easterling, H. J.,The Unmoved Mover in Early Aristotle. *Phronesis* 21, 1976.pp. 252-265.
22. Elders, L., *Aristotle's Theology: A Commentary on Book XII of the Metaphysics*. Assen, 1972.
23. Frede, M., *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis, 1987.
24. Frede, M. and Charles, David, ed., *Aristotle's Metaphysics Lambda, Symposium Aristotelicum*. Oxford University Press, Oxford, 2000.
25. Furley, D.J., Self-movers. *Essays on Aristotle's Ethics*. ed. A.O. Rorty, Berkeley, Los Angeles, 1980. pp. 55-67.
26. George, Rolf., An Argument for Divine Omniscience in Aristotle. *Apeiron* 22, 1989. Pp.61-74.
27. Guthrie, W. K. C. The Development of Aristotle's Theology. *Classical Quarterly* 27, 1933.
28. Hagen, C.T., The energeia-kinesis distinction and Aristotle's conception of praxis. *Journal of the History of Philosophy* 22, 1984. Pp. 263-80.
29. Halper, Edward C., *One and Many in Aristotle's Metaphysics*. Ohio State University Press, Columbus, 1989).
30. Hamlyn, D. W., Aristotelian Epagoge. *Phronesis* 21, 1976.pp. 167-184.
31. Heath, T., *Mathematics in Aristotle*. Oxford, 1949.
32. Hintikka, J., Aristotle and the ambiguity of ambiguity, " *Inquiry* 2, 1959. Pp. 137-51.
33. Irwin, T.H., Aristotle's concept of signification. *Language and Logos*, eds. M. Schofield and M. Nussbaum, Cambridge, 1982.
34. Irwin, T.H.Homonymy in Aristotle. *Review of Metaphysics* 34, 1981.pp. 523-544.
35. Jiyuan Yu.,*The Structure of Being in Aristotle's Metaphysics*.The New Synthese Historical Library).2003.
36. Kahn, C. H., *The Verb "Be" in Ancient Greek*. Dordrecht, Reidel, 1973.
37. Kessler, Gary E., Aristotle's Theology. *Sophia* 17, 1978.pp. 1-9.
38. Kirk, Raven, Schofield. Eds., *The Presocratic Philosophers*. 2nd ed. Cambridge University Press, Cambridge,1983.
39. Kosman, A., Divine Being and Divine Thinking in *Metaphysics Lambda*. "Proceedings of

- the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 3 , 1987. Pp.165-88.
40. Kosman, L.A., Aristotle's definition of motion. *Phronesis* 14, 1969. pp. 40-62.
 41. Lear, James H., *Aristotle: the Desire to Understand*. Cambridge University Press, 1998.
 42. Leshner, James H., The Meaning of Nous in the Posterior Analytics. *Phronesis* 18 ,1973. Pp.44-68
 43. Lindbeck, G.A., A note on Aristotle's discussion of God and the world. *Review of Metaphysics* 2,1948. Pp. 99-106.
 44. Lloyd, A.C., Genus, species and ordered series in Aristotle. *Phronesis* 7, 1962. Pp.67-90.
 45. Loux, M.J., Aristotle on the transcendentals. *Phronesis* 18, 1973.pp. 225-39.
 46. Lowe, M. 1983. Aristotle on Kinds of Thinking. *Phronesis* 28, 1983.pp.7-30.
 47. Majithia, Roopen., The relation of Divine Thinking to Human Thought in Aristotle. *American Catholic Philosophical Quarterly* 73,1999.pp.377-406.
 48. McKirahan, Richard D., Aristotelian Epagoge in Prior Analytics 2.21 and Posterior Analytics 1.1. *Journal of the History of Philosophy* 21, 1983. pp. 1-13.
 49. Merlan Philip. Aristotle's Unmoved Movers. *Traditio* 4, 1946. Pp.1-30
 50. Murray, Gilbert., *Five stages of Greek religion*. Garden City, 1955 .
 51. Norman, Richard., Aristotle's Philosopher-God. *Phronesis* 14,1969. Pp.63-74.
 52. Nussbaum, M., and A. Rorty eds., *Essays in Aristotle's*. Clarendon Press, Oxford,1992.
 53. Owend, J., *Aristotle: The Collected Papers of Joseph Owens*. Albany, 1981.
 54. Owens, Joseph Is There Any Ontology in Aristotle. *Dialogue* 25. 1986. Pp. 697-707.
Owens, Joseph ., Aristotle's Notion of Wisdom. *Apeiron* 20 , 1987. Pp. 1-16.
 55. Petzig, G.,Theology and Ontology in Aristotle's Metaphysics, *Articles on Aristotle, vol.3* 1979,,pp. 33-49.
 56. Randall, John Herman., *Aristotle*. Columbia University Press, New York, 1960.
 57. Rist, John., *The Mind of Aristotle*. University of Toronto Press. Toronto, 1989).
 58. Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics, 2 vols.*, Oxford, 1924.
 59. Scheffer, Denise., Wisdom and Wonder in Metaphysics A: 1-2. *The Review of Metaphysics* 52 ,1999. Pp. 641-656.
 60. Skousgaard, S., Wisdom and Being in Aristotle's First Philosophy. *The Thomist* 40 ,1976. Pp. 444-474.
 61. Solmsen, F., *Aristotle's System of the Physical World*. Ithaca, 1960.

62. Sorabji, R., *Aristotle on Memory*. London, 1972.
63. Stone, M., Aristotle's distinction between motion and activity. *History of Philosophy Quarterly* 2, 1985, pp. 11-20.
64. Tredennick, H., *Aristotle: Metaphysics. Books X-XIV*. Cambridge, 1935.
65. Upton, Thomas V., A Note on Aristotelian epagoge. *Phronesis* 26, 1981. Pp.172-176
66. Van Steenberghen, Fernand., The problem of the existence of God in Saint Thomas' Commentary on the Metaphysics of Aristotle. *Review of Metaphysics* 27, 1974. Pp. 554-568.
67. Zeller, Eduard., *Outlines of the History of Greek Philosophy*. Kegan Paul, Trubner and Co., Ltd. London, 1931.
68. Waterlow, S., Aristotle's now. *Philosophical Quarterly* 34, 1984. pp. 104-28.