

## КОНЦЕПТОТ ЗА БОГ КАЈ АЛКИНОЈ

### Крајна содржина

Статијата истражува неколку од сèавовиите на Алкиној од неговото дело „Прирачник на платонизмот“, покажувајќи примери на влијанија од Платон, и од истата филозофска атмосфера на средниот платонизам. Посиавени се прашања за концепциите на Алкиној за Првиот бог и можността за антиципација на Платоновото Едно. Вниманието е насочено кон концепциите на Алкиној за неискажлив бог, кој се сознава само преку интелекциите, како и кон неговото фокусирање на божествените атрибути, односно начините на кои некои аспекти на бог се сознательни преку аистракијата на атрибутите. Начините на познание на бог предложени од Алкиној се негацијата или аистракијата, аналогијата, и пре-еминенцијата, и во статијата се разгледува проблемите дали тоа го прави неговите присни аистофички, особено преку неговата употреба на *apophysis* (аистракија/негација).

**Клучни зборови:** АЛКИНОЈ, БОГ, ИНТЕЛЕКТ, АРХАИЗИС, ПОЗНАНИЕ

Во овој текст ќе бидат разгледани неколку аспекти од концептот за бог<sup>1</sup> на Алкиној. Алкиној, филозоф од средниот платонизам за чиј живот не се знае речиси ништо, е авторот на *Прирачник за платонизмот* или *За Платоновото учење* (општо познато како *Didaskalikos*), едно од ретките зачувани дела од периодот на средниот платонизам, и наменето како учителско помагало. Од страна на Јакоб Фројдентал (Jacob Freudenthal) во 1879 година Алкиној бил идентификуван со филозофот Албин, учителот на лекарот Гален (Freudenthal, 1879). Валидноста на ваквата идентификација останала непредизвикана сè до 1974 година, кога Џон Уитакер (John Whittaker) успешно го реafirмирал идентитетот на Алкиној.<sup>2</sup> Се чини дека Алкиној не

<sup>1</sup> И покрај честата употреба на голема почетна буква во „бог“ присутна во преводите на делото на Алкиној, како и во секундарните извори, во овој текст ќе биде употребувана мала почетна буква за сите инстанци на „бог“. Големата буква би можела да биде корисна во разликувањето на Примарниот бог од другите богови, но од контекстот (и големата буква пред придавките, на пример), сепак, ќе биде јасно за кој бог станува збор.

<sup>2</sup> Опширно ги разгледува проблемите на датирањето и откривањето на авторствата во целиот кодекс *Parisinus Graecus* 1962, во Whittaker, 1974a, 320-354, за потем да се посвети на авторот на *Didaskalikos*, отфрлајќи ја теоријата на Фројдентал и враќајќи се на традиционалното припишување на *Прирачничкиот* на Алкиној. Заклучокот на темелното испитување на проблемот е дека делата на Албин наведени во пинаксот на *Parisinus graecus* 1962 се безнадежно и неповратно изгубени, и дека нема никакви докази за припишување на *Didaskalikos* на Албин (Whit-

бил поврзан со Академијата, но може да се смета за еден од најдобрите претставници на класичниот платонизам од вториот век. Неговиот опус бил заборавен сè до петнаесеттиот век, кога Пјетро Балби (Pietro Balbi/Petrus Balbus) се нафатил да го преведе за Никола од Куза. Покрај *Прирачничкој за иллатонизмот*, зачувани се кратка дискусија и класификација на Платоновите дијалози (*Boveg, Eisagoge*). Во *Прирачничкој* се изложени верзиите на Платоновите учења кои доминирале во вториот век, а значајно е тоа што се забележуваат осврти и асоцијации и на Аристотеловите ставови.<sup>3</sup>

Објаснувајќи ги првите начела и учењата на теологијата како резиме на Платоновата филозофија, Алкиној поаѓа од основните елементи (материјата, идеите и бог), сметајќи дека така ќе може да се истражат потеклата на светот и на човекот.<sup>4</sup> Доколку постојат објекти на познание преку умот, кои ниту може да бидат перципирани од сетилата, ниту учествуваат во она што е сетилно спознатливо, туку во одредени примарни објекти на познанието на умот, тогаш, наведува Алкиној, постојат примарни објекти на умот во апсолутна смисла, исто како што постојат примарни објекти на сетилната перцепција (10. 1/164 9-14). Луѓето имаат толку многу сетилни импресии што дури и кога го насочуваат својот ум кон интелегитбилното, сепак, задржуваат сетилни слики во нивната имагинација, па замислуваат величини, облици и бои, не можејќи да се здобијат со каква било чиста слика за интелегитбилното. Напротив ваквото проблематично човечко познание, Алкиној ги поставува боговите, кои се ослободени од стегите на сетилните перцепции, и затоа на чист и неизвалкан начин умеат да го разбираат она што е интелегитбилно (10. 1/164 13-18). Нејасно е каков статус имаат боговите од оваа множина што ја употребува Алкиној, но може да се смета дека употребил општ божествен принцип за да ја долови поентата на супериорноста над луѓето. Според Мортли (Mortley), описот на начинот на кој боговите перципираат е платоничкиот еквивалент на антиантропоморфичка изјава: неуспехот на обичното мислење лежи и во додавањето на целата спацио-темпорална димензија, не само на личниот удел (Mortley 1986b, 16-17). Божествата размислуваат така што не додаваат волумен, просторно протегање или боја на конципираните објекти, додека луѓето ги сведуваат трансцедентните концепти на нешто лесно перципирано од умот; оддалеченото и апстрактното го разбиваат додавајќи величини. Оваа критика на претерано конкретното размислување е мошне пошироко и подалеку досегнувачка од јудео-христијанскиот напад на антропоморфизмот, забележува Мортли, кој се однесува само на персонализацијата на божественото. Грчка-

---

taker, 1974b, 450-456). Во понатамошниот текст е можно да се забележи наизменично употребување на имињата, особено поради разликите во употребата во секундарните извори, но треба да се претпостави дека Алкиној е истовремено Албин (и обратно).

<sup>3</sup> Можно е ова да не било намерно (исфорсирано) приближување, или дури и спојување на Платон и Аристотел, смета Пјер Луи (Pierre Louis), туку резултат на мислењето дека Аристотел бил платонист (Louis, 1945).

<sup>4</sup> 8.1/162 24-29. За сите наводи од Алкиној е користено изданието Alcinous, *The Handbook of Platonism*, John Dillon, trans, 2002 (со коментари на преведувачот).

та замерка на конкретното мислење, објаснува тој, е во тоа што на трансцедентниот ентитет го додава не само познатиот концепт на личноста, туку ги додава и сите карактеристики на материјалната стварност во која личноста престојува (17).

Умот е супериорен во однос на душата, а над потенцијалниот е супериорен актуализираниот ум кој спознава сè симултано и вечно. Под претпоставка дека има хиерархија на душата и умот, и на потенцијален и актуален ум, тогаш мора да има нешто супериорно над актуализираниот ум, нешто во вид на врвен принцип (10.2/164 19-24). Во оваа аргументација се насетува Аристотеловата дистинкција меѓу човековиот, потенцијален ум, и активниот ум на космосот како целина (*De An.* 3.5. 430a10), но, сепак, останува нејасна врската на душата и умот. Она што Алкиној се обидува да го аргументира е дека секој од овие умови е иманентен во нешто, и во релација со тоа нешто (и со други нешта, можеби), како и дека дури и вечно активниот ум на космосот мора да има логички претходник, нешто (отаде сето) подлежечко, прв принцип. Актуалниот ум е понекогаш идентификуван со врховниот бог, а понекогаш Алкиној разликува бог кој е причината за умот, и наместо, или подобро, покрај тријадата бог-идеи-материја, постулира тријада прв бог-ум-душа.<sup>5</sup> Она што е причината на сè, и постои пред сè, постулира Алкиној, е првиот бог, причина на вечното дејствување на умот на сето небо. Тој дејствува врз умот, без самиот да се движи (како што е, на пример, објектот на желбата, кој самиот останува неподвижен).<sup>6</sup> Првиот интелект е најдобар од сите нешта, а според тоа и објектот на неговото познание мора да биде над сè. Сепак, ништо не е подобро од овој ум, што значи дека тој мора да биде вечнотраечки зафатен со мислење на самиот себе и сопствените мисли – а ова негово дејство (односно резултат на дејството) е Идејата (10.3/164 29-31).<sup>7</sup> Првиот бог е вечен, неискажлив, себесовршен (во смисла на тоа дека ништо не му недостасува), вечно совршен (секогаш совршен) и сесовршен (совршен во секој поглед).<sup>8</sup> Бог е суштина, вистина, пропорционалност, убавина, добро

<sup>5</sup> Сепак, Алкиној едвај споменува дека овој прв бог е причината на активниот ум (непрестајното дејство на умот), што покажува дека е на пат да го издигне овој врховен бог над умот, но запира пред да ја постигне оваа цел, забележува Мерлан/Merlan (1967, 66).

<sup>6</sup> Можно е Алкиној да постулира светска душа, заедно со умот на оваа светска душа (на сето небо) како засебен ентитет, и Прва причина, како претподлежечки ум/принцип. Овој ум е според Аристотеловата концепција за неподвижниот двигател (неподвижен, недвижечки, и објект на желба, на стремење од *Met* 12. 7. 1072b3), види кај Witt, 1937, 125. Алкиној реферира и на Платоновата споредба со сонцето од *Држава* кн. 6 – овој ум дејствува врз космичкиот ум онака како што сонцето дејствува на способноста за вид (види и во фуснота 20).

<sup>7</sup> Статусот на идеите како мисли на Бог не е даден експлицитно кај Платон, иако може да се насети при послободно интерпретирање на *Тимај* 39e. Сепак, со оглед на недостатокот од таква концепција кај Платон, ова може да се смета за интервенција на Алкиној.

<sup>8</sup> Мерлан смета дека во опишувањето на врвниот бог како неискажлив и без предикати (ни *poios* ни *araios*), Алкиној е поблиску до Платиновото Едно отколку до Аристотеловиот бог. Платин би се согласил со тоа дека врховниот бог не треба да биде нарекуван *гобар*, затоа што тоа би значело дека учествува во добрината, додека Алкиној лесно го опишува неис-

(10.3/ 164 32-35). Алкиној не ги наведува овие термини како дистинктни еден од друг, туку под претпоставката дека едно нешто е денотирано од сите нив. Овие колебливи идеи за прв бог, инспирирани од *Тимај*, се важна карактеристика на средниот платонизам (онтолошкиот концепт кај Нумениј е во оваа смисла поразвиен, но има слична исходишна аргументација), и може да се смета дека инспирираат некои од христијанските учења за Логосот.

На прашањето за тоа дали Алкиној го антиципирал неоплатоничарското учење за Едното, мислењата се поделени. Во изданијата на *Philosophie des Altertums* сè до 1925 година, К. Прехтер (K. Praechter) одговарал потврдно – тврдел дека кај Алкиној може да се лоцира антиципирање на Едното (Ueberweg, Praechter, 1953, 542). П. Е. Уит (P. E. Witt) одрекувал дека може да се најде барем трага од реферирање на бог како на Едното (Witt, 1937, 126, 128, 143 sqq), а потем силно се сомневале и Х. Ј. Кремер (H. J. Kraemer, 1964, 374) и Џ. Уитакер (Whittaker, 1969, 112). Се чини дека Моргли ги изедначува кога пишува за теологијата на Алкиној, не обрнувајќи внимание на ова прашање.<sup>9</sup> Според К. Клеве (K. Kleve), изјавите за односот на бог со Едното се прилично слабо поткрепени со референци на текстот на Алкиној, иако во оваа смисла помладите истражувачи се осврнуваат повеќе на она што Алкиној не го изразил (Kleve, 1972, 66-69). Клеве предлага инаков превод на погоре споменатиот навод од 10. 3: Првиот бог е вечен, неискажлив, погполн со себе, односно без потреби... Тој е Божественост, Битие, Вистина, Симетрија, Доброто, како и дека Алкиној нагласува дека не ги кажува овие нешта за да ги разликува неговите атрибути, туку под претпоставка дека бог во однос на сè е сфатен како Едното (67).<sup>10</sup> Множеството на „оние нешта“ може да се однесува и на „овие термини“ и на „неговите атрибути“, и секако претпоставуваме, од мошне јасниот континуитет, дека зборува за Првиот бог. Покрај ова, додека навистина може да се прочита „сфатен(о) како едно“ (henos pooumenou), тоа не значи дека мисли токму на некое Едно, како што подоцна го развиваат неоплатоничарите. Самиот Клеве дозволува дека Алкиној можеби едноставно сакал да каже дека бог, и покрај различните именувања, треба да се смета како едно (нешто), или дека сите божествени атрибути треба да се сметаат како еден концепт (67), но сепак се враќа на потребата да не се занемари можноста дека мисли на нешто трето, на Првиот бог разбран како Едното (68). Алкиној го изедначува бог со Доброто, и ако внимателно се следи употребата на членовите и кај Платон и кај него, може да се претпостави дека, иако ќе беше многу полесно ако беше употребил ton henos, сепак, не било нужно да се обрнува внимание на овие поенти во неговото време, смета Клеве. Ако Платон го употребувал определениот

---

кажливот бог како мисла која се мисли себе и ги мисли Идеите, што го антиципира ставот на Плотин за тоа дека интелигибилното не е надворешно на интелигенцијата (*Enn.* v, 5 [36]) во Merlan, 1967, 67.

<sup>9</sup> Моргли, на пример, има формулација „...бог или Едното, за Албин е отаде мисла и перцепција во вообичаена смисла“ (Mortley, 1986b, 17).

<sup>10</sup> Кремер наведува henos pooumenou – сфатено како едно, без да елаборира (Kraemer, 1964, note 3, 108).

член во дискусијата на Едното во *Парменид*, и ако Алкиној го употребува кога наведува некои од аргументите на Платон, а Плотин употребува наизменично *hen* и *to hen* во Енеадите за да го денотира она кое ние го сметаме за Едното, тогаш сосема е можно Алкиној да го сторил истото тоа (68).<sup>11</sup> Но, ако е тоа така, останува чудно тоа што Алкиној оставил еден така важен аспект од онтолошката концепција да биде вака скриен и нејасен.<sup>12</sup>

Бог е Доброто,<sup>13</sup> кое се однесува на сите нешта, затоа што е причината на сето она што е добро. Тој е Убавото, зашто по својата природа е совршен и пропорционален со самиот себе, тој е Вистина, како извор на сето она што е вистинито.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> На прашањето на Клеве дали не е можно да се употреби *to hen* во преводот, расправајќи дека, општо земено, употребата на *agathon* и *kalon* во предикативна позиција ја исклучува потребата од членот, со што се отвора можноста за користење на *hen* на ист начин, особено што современите на Алкиној не би морале да го имаат и членот за точно да разберат кон што цели, Керабин (Carabine) наоѓа забелешки – нејасно е како не би било потребно појаснување во врска со (не)употребата на членот во вториот век, смета таа. Плотин, на пример, секогаш имал потреба да разликува меѓу *agathon* и *to agathon*, *hen* и *to hen*, и прашање е зошто Алкиној не би имал ваква потреба за граматичко-методолошка јасност. Едноставно, ако Алкиној мислел *to hen*, ќе напишел *to hen*, резимира Керабин (Carabine, 1995, 82). Исфорсиран ѝ се чини чекорот на Клеве во врска со идентификувањето на бог со *agathon*, од каде тој доаѓа до идентификацијата со *hen*, затоа што не е изедначување присутно кај Платон, ниту е барем имплицитно кај Алкиној. Бог е *pous*, наизменично нарекуван, и додека ова укажува на единство/единственост, сепак не значи дека е експлицитна референца на Едното (83). Според Керабин (78), разлогот зошто Алкиној не реферира на „Едното“ (ако е намерна употреба на формулација од *Парменид*, нејасно е зошто го игнорира *to hen* именувањето) е потребата да пркоси на питагореизацијата на платонизмот: бог на Алкиној не е разбран како персонален бог, туку како метафизички принцип, и токму обидот да го чита Платон без питагорејска призма резултирал со отфрлање на *to hen*.

<sup>12</sup> Веднаш по дискусијата за употребата на определените членови и непостоењето на потреба да се нагласуваат разликите за современите, Клеве се префрла на математичките илустрации во проблемот на познанието на бог, каде што го наведува ставот за добивањето познание преку апстракција, онака како што добиваме концепт за точка преку сукцесивно апстрахирање од тело кон рамнина, од рамнина кон линија и од линија до точка, за веднаш потоа да помине на тоа дека Алкиној, исто така, покажува дека бог е без делови, за да заклучи, без воопшто каква било елаборација, дека „овие размисли добро би соодветствувале со спекулација за Бог како Едното“ (Kleve, 1972, 69).

<sup>13</sup> Дилон (Dillon) забележува дека карактеризирањето на бог како *agathon* („Доброто“, среден род) е спојување на *Држава* 6 509b со *Тимај* 29e (Демииургот е добар – *agathos*, машки род, Alcippus, Dillon, 2002, 106). Токму оваа разлика меѓу средниот и машкиот род на придавката му овозможува на Нумениј да ја направи дистинкцијата меѓу Доброто од *Држава* и Демииургот од *Тимај* (фр 16), каде што врховниот принцип е *agathon*, додека вториот бог, Демииургот, само учествува во Доброто, поради што е *agathos*. Алкиној експлицитно негира (156. 7-8) дека бог е добар затоа што учествува во добрината – тој е Добар затоа што е причината за добрината во сè.

<sup>14</sup> Овие се веројатно инспирирани од *Филеб* 65a, дел кој бил веројатно популарен меѓу средните платонисти и неоплатоничарите, иако во овој случај Убавината не е вклучена во набро-

Алкиној објаснува дека бог е Отец поради тоа што е причина на сите нешта, и затоа што воспоставува ред на небескиот ум и на светската душа, во сооднос со себе и сопствените мисли. Според сопствената волја тој ги исполнил сите нешта со себе, повикувајќи ја душата на светот и вртејќи ја кон себе, затоа што е причината на нејзиниот ум, кој, воведен во ред од Отецот, потем воведува ред во сета природа на овој свет (10. 3/164 34-46).<sup>15</sup>

Бог е неискажлив и спознатлив само преку разумот, повторува Алкиној, затоа што тој нема род, ниту вид, ниту видова разлика, ниту поседува какви било атрибути, ниту лоши (затоа што е несоодветно да се искаже таква мисла), ниту добри (затоа што тогаш преку партиципација тој би бил во нешто). Бог, покрај ова, не е индиферентен (зашто ова не би било според концепцијата што ја имаме за него), не е во некаква квалификација (затоа што ниту има квалитети, ниту е според некаква надворешна квалификација неговото чудно совршенство), но ниту е неквалифициран (затоа што не е лишен од некаква квалификација што би можел, или ќе беше можел, да ја има, 10.3/165 5-15).<sup>16</sup>

Негативниот метод за добивање на познание на природата на бог кај Алкиној е претставен со негирање на серија квалитети на бог, и со обид да се постави супериорноста на бог над предложени парови на спротивставени квалитети. Определувањето на бог како неискажлив наликува на *Тимај* 28а, но и се разликува во тоа

---

јувањето (формулацијата е „Бог е Убавото“), но може да се претпостави како асоцирана карактеристика, особено имајќи предвид дека Алкиној потоа се осврнува на убавината и симетријата, како таа веќе да била спомената. Бог предизвикува (или произведува) добрина и вистина во другите нешта, но тој е Убавина не поради тоа што ја предизвикува, туку поради неговите совршенство и симетричност; Бог е татко затоа што е причината за постоењето и за уреденоста на сите нешта. Може да се забележи спојување на Доброто од *Држава* 6-7 и *Филеб* 65а-66б со Демиургот од *Тимај*, кој, се чини, е врховниот принцип.

<sup>15</sup> Интересно е прашањето за тоа каква дистинкција се обидува Алкиној да постави, претставувајќи го бог или како интелект (ум, nous) или како некој кој поседува ум (поетон). Уитакер смета дека ова има голема важност за развојот на неоплатоничарската метафизичка структура (Whittaker, 1990, 99, no. 163), со што Дилон не се согласува, сметајќи го за претерано оптимистичко, затоа што, според него, Алкиној само нејасно општо формулира дека бог е или интелект или некаков ентитет кој има интелект (Dillon, 2002, 99). Сепак, ако е поставен ваков умен ентитет, се поставува прашањето за неговата природа, и за тоа дали ваквата формулација (или-или, бог кој е Ум, и бог кој има ум) е во врска со разликувањето на прв и втор бог.

<sup>16</sup> Дилон (Dillon, 2002, 101) смета дека карактеризацијата на бог како помалку или повеќе отаде можноста за опишување погрешно навела некои интерпретатори да претпостават дека Алкиној го определува примарното божество како сосем едноставно неискажливо. Ова е погрешно, смета Дилон, затоа што Алкиној не го прави тоа, во неговата внимателна определба. Алкиној се согласува со *Тимај* 28с (да се открие создателот и таткото на вселената не е лесна задача, а ако се открие, да се објави на сите луѓе е невозможно). Платон можеби мисли дека создателот не може да се објави на сите, туку само на неколкумина, но можеби, во поширока смисла, реферира на неописливоста преку зборови на вистинската природа на создателот и таткото.

што умот (nous) со кој се сфаќа првиот принцип е некакво интуитивно познание отаде Логосот. Сите логички категории според кои дефиниција би можела да се формулира (род, вид и разлика) Алкиној ги негира во врска со првиот принцип, кој нема ни една од нив, ниту има акцидентални атрибути, што го прави неподложен на дефиниција.

Значајно е што бог не е лишен од каква било квалификација што би можел да ја има, и во оваа смисла парот квалифициран-неквалифициран функционира, преку негацијата  $\alpha\rho\iota\omicron\varsigma$ . Бог не е дел од ништо, ниту е во позиција да биде целина што има делови, тој не е ист со нешто, ниту е различен од што било (нема атрибути со кои би можело да се споредува или разликува од другите нешта). Исто така, тој ниту придвижува нешто, ниту е самиот придвижуван (10. 4/165 5-17).<sup>17</sup> Бог нема делови, затоа што нема ништо пред него – делот, односно она од кое нештото е сочинето, постои пред она од кое е дел (рамнината му претходи на телото, а линијата ѝ претходи на рамнината).<sup>18</sup> Со тоа што нема делови, Бог е неподвижен и во однос на придвижување (физичко поместување, промена на локација) и во однос на квалитативна промена.<sup>19</sup> Кога би бил подложен на промена, тоа би морало да биде или според неговото сопствено дејствување (што би значело дека би се менувал на подобро или на полошо, а двете опции се апсурдни), или според дејствувањето на некој друг (што би значело дека овој е посилен од него, 10.7/165, 34-42). Од сето ова, смета Алкиној, јасно се гледа дека бог е бестелесен. Додава, сепак, уште еден начин на опишување на божјата бестелесност: кога тој би бил тело, би морало да биде комбинација од материја и форма, и да наликува на Идеите и да учествува во Идеите на начин кој е тежок за објаснување, но апсурдно е бог да биде сочинет од материја и форма, затоа што така не би бил ниту едноставен ниту примордијален, што значи дека мора да е бестелесен (10.7/166. 1-6).

Првиот начин на кој може да се добие некаков концепт за бог, наведува Алкиној, е преку апстракција на сите атрибути – исто како што формираме концепција за точката, на пример, преку апстракција од сетилни појави, замислувајќи прво

<sup>17</sup> Ако не придвижува, тогаш тука се забележува дивергирање од Аристотеловиот неподвижен двигател. Ако, пак, првиот бог е неподвижен двигател, причина за сето движење на небеските интелигенции (онака како што објектот на желбата ја придвижува желбата), очигледно е влијанието на Аристотел, во платонистички систем во кој Убавината, како најсоодветно место за nous, е на врвот на хиерархијата, што е типичен пример за средноплатонистичка фузија.

<sup>18</sup> Ова потсетува на Едното без делови од *Parm.* 137c5 и бездруго на дефиницијата на точката кај Евклид (првата дефиниција од *Системот* на елементите – види Festugière, 1954, 100).

<sup>19</sup> Во објаснувањето на бог како без делови, Алкиној дивергира од аргументацијата на Парменид од *За природата*, на пример, но и од Платоновите ставови од *Парменид* 137c5 (спореди и во *Софисти* 245a1), кој се однесува на единството на Едното. Според Алкиној, би морало да постои нешто пред она кое има делови (логички и темпорално), и во оваа смисла аргументацијата ја поврзува со геометриските примери за *anpharesis*, според кои точката нема делови, со што им претходи на линијата, рамнината и телото, а самата нема претходник.

површина, потем линија, и конечно точка (10.5/165 18-21). Вториот начин на замислување на бог е преку аналогија: сонцето се однесува на гледањето и на видливите објекти (самото не е вид, но му овозможува гледање на видот и им дава видливост на објектите), онака како што Првиот ум се однесува на моќта на разумско познание на душата и на нејзините објекти. Првиот ум не е самата моќ на разумското познание, туку ѝ го овозможува познанието на душата (им дава интелигибилност на објектите на познанието, осветлувајќи ја вистината во нив содржана, 10.5/165 20-26).<sup>20</sup> Третиот начин на конципирање на бог е преку контемплација на убавината во телата, потем свртувајќи се кон убавината на душата, во обичаите и законите, сè до „големото море на Убавина“, со што се добива интуиција за Доброто по себе и финалниот објект на љубов и стремење, како светлина што се појавува и свети кон душата која се искачува по овој пат. Преку ова се ингуира и бог, поради неговата почесна врховност (10.6/165 28-34).<sup>21</sup> Движењето кон убавината за да се дојде до пои-

<sup>20</sup> Во *Држава* (508a-c) идејата за доброто е споредена со сонцето, во смисла на тоа дека ни овозможува да ги видиме нештата – сонцето е опишано како причина за видот, а не самиот вид. Доброто им ја дава вистината на спознаените нешта, и моќта на познание на оној кој спознава. Фестижиер (Festugière) забележува дека аргументот за познание по аналогија е формулиран „речиси буквално исто како во *Држава* 508b12-c4“ (Festugière, 1954, 99).

Аналогијата меѓу првиот ум (или бог) и сонцето, значи, може да се спореди со Платоновата аналогија за Идејата за доброто како причина на познанието и вистината, иако самата не е познание ниту вистина, и сонцето, кое овозможува создавање, раст и негување, иако самото не е создавање. Додека кај Платон аналогијата е употребена како објаснување за општиот проблем за тоа како може да се дојде до познание за постоењето на идејата за доброто, кај Алкиној, аналогијата е веројатно употребена како начин за објаснување за тоа како може да се зборува за бог. За суштината на бог не може да се зборува, смета Алкиној, но може да се зборува за неговата каузална врска со светот, или за неговите дејства во светот, а со тоа за неговото постоење.

<sup>21</sup> Поставувањето на Убавината над Доброто е необичен потег. Покрај ова, првиот бог е во подрачјето на Убавината, над nous, што се среќава уште само кај Келс (Celsus), а потем се наоѓа експлицитно кај Плотин. Проблематично е тоа што Алкиној употребува ум (nous) и бој како да може меѓусебно да се заменуваат во изложувањето на теологијата на Платон, што не помага во разбирањето на статусот на првиот бог – тој е создателот на nous, но не е сосем јасно дали (или, подобро, како) е поставен отаде nous.

Дилон резимира дека аналогијата Алкиној ја илустрира преку споредбата со Сонцето од *Држава* 508b-509b, *huregoche* (пред-еминенција) од говорот на Диотима за искачувањето кон самото Убаво од *Гозба* 210a sqq, асоцирајќи на Аристотеловиот неподвижен Двигател, како објект на стремење (*Metaph.* 12.7. 1072a26, спореди во *Ph.* I. 9. 192a17), и (веројатно) реферирајќи на Платоновиот познат пример за познанието што се јавува во душата наеднаш, како светлина што се разговорува од искра што отскокнувала од огнот (*Седмо Писмо*, 341c-d), Dillon, 2002, 110.

Керабин смета дека сувиот стил и предметот на истражување на Didaskalikos упатува кон мислењето дека Алкиној не бил насочен кон спекулативна теологија; неговите описи на патот кон познанието на бог немаат ништо од мистичното чувство кое го има, на пример, кај Максим од Тир и кај Келсус (Carabine, 1995, 73). Според Дилон, Алкиној покажува јасно мис-



мот на самото убаво и да се стане пријател на бог, кај Платон е употребено како објаснување на општиот проблем за тоа како може да се дојде до познание на постоењето на апсолутната убавина (како и во претходниот случај), а кај Алкиној, пак, е употребено за да се објасни како може да се зборува за бог. Како што за сите природни индивидуални објекти на сегилната перцепција мора да постојат одредени модели – идеите кои служат како објекти на научното познание и на дефинирањето, така и најубавата од сите конструкции, светот, мора да бил создаден од бог, повикувајќи се на идејата за светот (реферирајќи на *Тимај* 29а Алкиној објаснува дека Создателот го создава светот со грижа и посветеност, асимилирајќи го моделот, Идејата на светот, 12.1/166 40-43; 167 1-15). Создателот го создал светот од тоталитетот на материјата – како што се движел без ред и по случајност, пред создавањето на небесата, тој вовел најдобар можен ред од четирите елементи, украсувајќи ги деловите со соодветни броеви и облици, не изоставајќи ниеден дел од потенцијалноста на ниеден од нив. Не оставајќи ништо надвор од светот, создателот го направил и единствен и нумерички споредлив со неговата идеја; себедоволен и без потреба од помош однадвор (12. 2-3/167.15-45).<sup>22</sup> Трите начини што ги дава Алкиној како можност за доближување до концепција за Бог, значи, се негација или апстракција (*aphairesis*), односно подоцнежната *via negationis*; аналогија (*analogia*), *via analogiae*; и начин на кој не му дава јасно име, но за кој може да се смета дека е преeminenција (*hyperochē*, според заклучната забелешка за претпостоењето), подоцнежната *via eminentiae*.

Се чини дека Алкиној употребува чисто грчка теорија на *aphairesis* – да се дојде до познание на бог треба да се употреби апстракција, што потем е значаен дел од патот на враќањето на душата кон Едното во *Енеадиџије* (а и кај некои од раните Црковни Отци). А. Х. Армстронг (А. Н. Armstrong) го смета методот на апстракција на Алкиној за голема и непреработена гротка на негативна теологија како несоодветен и туѓ елемент во неговиот систем (Armstrong, 1984, 11-15; Armstrong, 1940, 23). Карабин не се согласува со Армстронг (Carabine, 78), прашувајќи се зошто

---

тички тенденции во поглавјето X (Dillon, 1996, 268). Изложувањето на природата на бог оддава впечаток дека го сметал бог за метафизички принцип што треба педантно да се смести во севкупната схема на постоењето (Carabine, 1995, 73), со тоа што поделбата на *Прирачничкиот* ја следи традиционалната (изворно стоичка) поделба на логика, физика и етика, каде што поглавјата што се однесуваат на теологијата припаѓаат во полето на физиката.

<sup>22</sup> Во концепцијата на Алкиној се наведени и други божества, демоните, кои уште може да се нарекуваат и „создадени божества“, присутни во секој од елементите, некои видливи, а некои невидливи, така што ниеден дел од светот да не биде без удел во душата, и во живо суштество супериорно над смртната природа. Во нивното уредување е задолжена целата подмесеца и земска сфера (15.1/171 15-21). Бог е самиот создател на вселената, и на боговите и на демоните, и поради ова вселената не може да се распадне, смета Алкиној. Остатокот е владен од страна на неговите деца, кои постапуваат според неговата заповед и подражавајќи го него. Од нив произлегуваат знаците, сонштата и пророштвата и сето вештачко пророкување изведувано од смртниците (15.2/171 22-27).

кај Алкиној *arhairesis* да се смета за туѓ и исфорсиран метод, а да се прифати како важен дел од негативната теологија кај Плотин, особено што, дури и доколку изгледа необработено кај Алкиној, треба да се има предвид учебничарската природа на текстот.<sup>23</sup> Според Х. А. Оулфсон (H. A. Wolfson), употребата и значењето на *arhairesis* кај Алкиној доаѓа од Евклид (Wolfson, 1952), додека според Уитакер има питагорејско потекло (Whittaker, 1969). Според Керабин (Carabine, 1995, 79), со оглед на Аристотеловата употреба на геометрискиот симболизам од *За душаиџа*, и движењето од сетилната перцепција кон умот, потеклото би требало да се лоцира кај Аристотел. *Arhairesis* кај Аристотел се однесува на (од)земање, додека кај Алкиној и Плотин според Оулфсон добил технично значење на „негација во логички исказ“ (сидот е негледачки, наспроти човекот кој е слеп, на пример, Wolfson, 1952, 120-121). За Уитакер, *arphasis* кај Аристотел е едноставно општ термин за негација, а не нешто како технички супстрат, а со тоа и подложечки разлог за употребата на апстракција кај Алкиној, кај кого е важно создавањето некаква концепција за Бог, а не проблемот на логичко формулирање на негативни изјави (Whittaker, 1969, 123). Керабин инклинира повеќе кон Уитакер отколку кон Оулфсон (Carabine, 1995, 79), наоѓајќи забелешка од Алкиној во глава IV – тој ги наведува само позитивните и негативните методи во формирањето на исказите, давајќи примери од типот „Сократ чекори“ и „Сократ не чекори“ (како референца го дава VI 1, но веројатно мисли на IV, 1). Мортли потсетува на употребата на *arhairesis* кај Аристотел, што има метафизичка цел – тоа е начинот на отстранување на сукцесивни слоеви за да се најде првиот принцип, да се одземе за да се достигне суштината (или штостоста) на нештата (Mortley, 1986a, 137-140). Она што за Аристотел било *arphasis*, за Алкиној е *arhairesis* – апстракција можеби и не е форма на негација, но е вид лишување; во оваа смисла, апстракција и негација не се идентични, затоа што се разликуваат според нивната цел, ако не според техниката (Mortley, 1986b, 179). Според гледиштето на Мортли, Аристотел го отфрла методот на *arphasis* поради неговата недефинитивност, затоа што за да се каже за нешто „не е добро“, се имплицира дека сè друго освен доброст може да се предидира за тој субјект, што значи дека е несоодветен начин за доаѓање до суштината. *Steresis* лишува, а *arphasis* отвора различни можности (освен во случајот на единечноста, зашто да се негира единечноста значи да се подразбере мноштвеноста). Мортли смета дека *arhairesis* како метод за достигнување на непознатото кај Аристотел ја овозможила подоцнежната реконструкција на некои Платоновии ставови, со што бил инструментален во развојот на негативната теологија во неоплатонизмот. Според Керабин, *arhairesis* употребен од страна на Алкиној е средство со кое врховниот бог се издигнува над материјалиот свет на родови и видови, што подоцна таа го лоцира кај Псевдо-Дионисиј, како средство за отстранување од божјата природа на сите атрибути кои им припаѓаат на создадените суштества. Кај Алкиној, резимира таа, *arhairesis* останува на ниво на умот (не ис-

<sup>23</sup> Ако се прифати необработеноста, тогаш може да се смета и дека, со тоа што не се споменува „врска“ со бог во *Didaskalikos*, тогаш негативната теологија е непотполна (што воопшто не е зачудувачко за тој период и интелектуална традиција).

качувајќи се отаде *pous*), не се стреми кон никакво супра-интелектуално познание на бог, со што наликува повеќе на *via remotionis* (идна схоластичка концепција), рационално позиционирање на бог над и отаде светот на создадената природа (Cagabine, 1995, 80). Уолфсон потсетува дека според Алкиној, бог не само што може да биде опишан со предикати што по форма се негативни, туку и со предикати што се позитивни, сè додека се разбираат како негативни според нивното значење (Wolfson, 1952, 125). Ова не е експлицитно дадено, но може да се изведе од описите што ги дава Алкиној за бог (потполн во себе, но во смисла на тоа дека нема потреби). Бог за Алкиној е добар и вистина, но во мисла на тоа дека дека е причината за доброто и *arhe* на секоја вистина.

Концепцијата за бог на Алкиној може да биде сметана за апофатичка, или речиси апофатичка (во зависност од тоа колку е широка дефиницијата за негативниот пристап во познанието на бог). Некаков концепт за бог е делумно дофатлив преку апстракцијата на атрибути, процес кој, како во речиси целиот платонизам од вториот век, не води кон мистички искуства, но е инструментален во понатамошниот развој на негативната теологија.

## Литература

- Albinos. (1945). *Epitome*. Pierre Louis, trans., Paris: Les Belles-Lettres.
- Alcinous. (1990). *Alkinoos, Enseignements des doctrines de Platon*. John Whittaker, ed., Pierre Louis, trans., Paris: Collection des Universités de France, Belles Lettres.
- Alcinous. (2002). *The Handbook of Platonism*. John Dillon, trans., Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. (1966). *Metaphysics*. H. Apostle, trans., Bloomington: Indiana University Press.
- Aristotle. (1987). *De Anima (On the Soul)*. Hugh Lawson-Tancred, trans., London: Penguin Classics.
- Armstrong, A. H. (1940). *The Architecture of the Intelligible Universe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, A. H. (1984). *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin. Une étude analytique et historique*. Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa.
- Carabine, D. (1995). *The Unknown God*. Louvain: Peeters Press.
- Dillon, J. M. (1996). *The Middle Platonists*. Ithaca: Cornell University Press.
- Festugière, A-J. (1954). *La révélation d'Hermès trismégiste, vol. 4 - Le dieu inconnu et la gnose*. Paris: Gabalda.
- Freudenthal, J. (1879). *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*. Berlin: S. Calvary & Co.
- Kleve, K. (1972). Albinus on God and the one. *Symbolae Osloenses*, 47:1, pp. 66-69.
- Kraemer, H. J. (1964). *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Amsterdam: B. R. Grüner.
- Merlan, P. Greek Philosophy from Plato to Plotinus. In A. H. Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. 1<sup>st</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, pp. 14-135.
- Mortley, R. (1986). *From Word to Silence, vol. 1. The Rise and Fall of Logos*. Bonn: Hanstein.
- Mortley, R. (1986). *From Word to Silence, vol. 2. The Way of Negation, Christian and Greek*. Bonn: Hanstein.
- Numénus. (1973). *Fragments*. E. Des Places, trans., Collection Budé, Paris: Les Belles Lettres.
- Plato. (1997). *Complete Works*. John M. Cooper, ed., Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Ueberweg, F, and Praechter, K. (1953). *Die Philosophie des Altertums*. Basel: Benno Schwabe & Co
- Whittaker, J. (1969). Neopythagoreanism and negative theology. *Symbolae Osloenses*, 44:1, pp. 109-125.

- Whittaker, J. (1974). 'Parisinus Graecus 1962' and the Writings of Albinus. *Phoenix*, Vol. 28, No. 3, pp. 320-354.
- Whittaker, J. (1974). 'Parisinus Graecus' 1962 and the Writings of Albinus: Part 2. *Phoenix*, Vol. 28, No. 4, pp. 450-456.
- Witt, R. E. (1937). *Albinus and the history of Middle Platonism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolfson, H. A. (1952). Albinus and Plotinus on Divine Attributes. *The Harvard Theological Review*, Vol. 45, No. 2, pp. 115-130.



## THE CONCEPT OF GOD IN ALCINOUS

### **Abstract**

The article explores some of Alcinous' stances on god from his work "The Handbook of Platonism", showing instances of influence by Plato, and of the general philosophical atmosphere of the middle Platonism. Some questions about the concept of Alcinous of the Primary god and the possibilities of anticipation of Plotinus' One are raised. The attention is directed towards Alcinous' concept of an ineffable god, graspable only through the intellect, and towards his focus on god's attributes, or rather on the ways in which some aspects of god are knowable through the abstraction of attributes. The ways of knowing god proposed by Alcinous are the negation or abstraction, analogy, and pre-eminence, and the issue whether these make his approach apophatic will be reviewed in the article, especially through his use of *aphairesis* (abstraction/negation).

**Key words:** ALCINOUS, GOD, INTELLECT, APHAIREISIS, KNOWLEDGE

This article offers an overview of some aspects of Alcinous' concept of god.<sup>1</sup> Alcinous, a philosopher from the middle Platonism, about the life of whom almost nothing is known, is the author of *The Handbook of Platonism*, or *On the doctrine of Plato* (commonly known as *Didaskalikos*), one of the few extant works of the middle Platonist period, which was intended as a manual for teachers of Platonism. Alcinous was identified with the Platonist philosopher Albinus, the teacher of Galen, by Jacob Freudenthal in 1879 (Freudenthal, 1879). The validity of this identification remained unchallenged until 1974, when John Whittaker successfully reformed Alcinous' identity.<sup>2</sup> It appears

---

<sup>1</sup> Despite the frequent use of a majuscule "G" in "god" in the translations of the works of Alcinous and in the secondary sources, a minuscule "g" will be used in this text for all instances of "god". The majuscule could be useful in distinguishing the Primary god from other gods, but it will be made clear in context (and the majuscule in the adjectives).

<sup>2</sup> He extensively analyses the problems of dating and authorship discovery in the *Parisinus Graecus 1962* (Whittaker, 1974a, 320-354), to then focus on the author of *Didaskalikos*, discrediting Freudenthal's thesis and returning to the traditional view on Alcinous being the author of the *Handbook*. The conclusion of his thorough examination of the problem is that the works of Albinus listed in the pinax of *Parisinus graecus 1962* are irretrievably and hopelessly lost, and that there is no viable proof for ascribing the *Didaskalikos* to Albinus (Whittaker, 1974b, 450-456). The following text might contain some interchangeable usage of both names, due to differences in the use in the secondary sources, but it should be assumed that "Alcinous" means "Albinus" and vice-versa.

that Alcinous was not affiliated with the Academy, but can be considered as one of the best representatives of classical Platonism of the second century AD. His opus remained forgotten all through the fifteenth century, when Pietro Balbi (Petrus Balbus) took upon himself to translate it for Nicolas of Cusa. Apart from the *Handbook of Platonism*, a brief discussion and a classification of Plato's dialogues (*Introduction, Eisagoge*) also survived. The *Handbook* outlines versions of Plato's doctrines dominant in the second century, and it is significant that it also contains some associations with and references to Aristotle's opinions.<sup>3</sup>

In order to explain the principles and doctrines of theology, as a summary of Plato's philosophy, Alcinous begins with the basic elements (matter, forms and god), seeing this as a good direction to research the origins of the world and of man.<sup>4</sup> If objects of intellection exist, neither sense-perceptible, nor participants in that which is sense-perceptible, but rather in certain primary objects of intellection, then, assumes Alcinous, there are primary objects of intellection in an absolute sense, just as there are primary objects of sense-perception (10. 1/164 9-14). Humans have so many sense impressions that even when they direct their minds toward the intelligible, they still retain sensible images in their imagination, so they imagine sizes, shapes and colours, unable to obtain a clear image of the intelligible. Contrary to this problematic human cognitive process, Alcinous postulates the gods, free of the shackles of sense perception, and capable of understanding the intelligible in a pure and untainted manner (10. 1/164 13-18). From this plural that Alcinous uses it is unclear what the status of the gods might be, but it can be safe to think that he uses a general divine principle to capture the meaning of their superiority over humans. According to Mortley, the description of the way the gods perceive things is the platonic equivalent of anti-anthropomorphic stance: the failure of common thinking lies also in the addition of the whole spatio-temporal dimension, not just the personal input (Mortley 1986b, 16-17). The deities think in a way that does not add volume, spatial extension or colour to the objects conceived, while humans reduce transcendent concepts to something easily perceptible by the mind's eye; the remote and the abstract is shattered by adding size. Mortley notices that this critique of overly concrete thinking is rather broader and more far-reaching than the Judeo-Christian attack to anthropomorphism, which concerns only the personalization of the divine. The Greek objection to concrete thinking, he explains, is because it adds to the transcendent entity not only the familiar concept of the person, but also all of the characteristics of the material reality in which the person resides (17).

The intellect is superior to the soul, and superior to the potential intellect is the actualized intellect that cognizes everything simultaneously and eternally. Assum-

<sup>3</sup> It is possible that this was never an intentional (or forced) similarity of doctrines, or even a sort of Plato-Aristotle merger, suggests Pierre Louis, but a result of the opinion that Aristotle was, in fact, a Platonist (see in Louis, 1945).

<sup>4</sup> 8.1/162 24-29. The edition of Alcinous, *The Handbook of Platonism*, John Dillon, trans., 2002 (with translator's commentary) is used for all quotes and paraphrases of Alcinous.



ing a soul-intellect hierarchy, and one of potential-actualized intellect, then there must be something superior to the actualized mind, something like a supreme principle (10, 2/164 19-24). In this line of argumentation, some of Aristotle's distinction between the human potential intellect and the active intellect of the cosmos as a whole can be sensed (*De An.* 3.5.430a10), but the relation between the soul and the intellect remains somewhat unclear. What Alcinous is probably trying to argue is that each of these intellects is immanent to something, and also in relation with that thing (and perhaps others), as well as that even the eternally active cosmic intellect has to have a logical predecessor, something (beyond the) underlying, a first principle. The actualized intellect is at times identified with the supreme god, and sometimes Alcinous makes a distinction between a god that is the cause for the intellect, and instead of, or more precisely, in addition to the god-forms-matter triad he postulates a primary god-intellect-soul triad.<sup>5</sup>

Alcinous propounds that the First god is the cause of everything, existing before anything else, the cause of the eternal activity of the intellect of the entire heaven. It acts on the intellect, without moving (like, for instance, the object of desire which remains unmoved itself).<sup>6</sup> The primary intellect is the finest of all things, and therefore its object of cognition (intelligizing) must be supremely fine. Nothing is finer than this intellect, which means that it has to be everlastingly engaged in thinking itself and its own thoughts, and this activity (or rather its result) is Form (10.3/164 29-31).<sup>7</sup> The first god is eternal, ineffable; it is self-perfect (in no respect deficient); eternally perfect and all-perfect (in every respect perfect).<sup>8</sup> God is essentiality, truth, commensurability, beauty, good (10.3/ 164 32-35). These tentative ideas of a primary god, inspired by *Timaeus*, are an important feature in middle Platonism (Numenius'

<sup>5</sup> Merlan notices that Alcinous barely mentions that this primary god is the cause for the active intellect (the incessant activity of the intellect), which shows that Alcinous aims at raising this supreme god above the station of the intellect, but stops short just before he does so (Merlan, 1967, 66).

<sup>6</sup> It is possible that Alcinous is postulating a cosmic soul, along with the intellect of this cosmic soul (of the entire heaven) as a separate entity, and a First Cause, as a pre-underlying intellect/principle. This intellect seems to be modeled after the Aristotelian concept of the unmoved mover (unmoved, unmoving, and the object of desire, of striving, from *Met* 12. 7. 1072b3) – see also in Witt, 1937, 125. Alcinous refers to Plato's sun simile from *Republic* VI – this intellect acts on the comic intellect in the same way that the sun acts on the ability to see (see also footnote 20).

<sup>7</sup> The status of forms as thoughts of god is not explicit in Plato, although it can be sensed in a liberal interpretation of *Timaeus* 39e. However, given the absence of such a formulation in Plato, this can be considered as purely Alcinous' intervention.

<sup>8</sup> In the description of god as ineffable and without predicates (neither *poios* nor *apoiios*) Merlan locates Alcinous closer to Plotinus' One than to Aristotle's god. Plotinus would agree that the supreme god should not be called good, for it would imply that he participates in goodness, while Alcinous easily describes the ineffable god as a thought that intelligizes itself and the forms, which perhaps anticipates Plotinus' stance on the intelligible not being external to intelligence (*Enn.* v, 5 [36]), in Merlan, 1967, 67.

ontological concept is more developed in this sense, but begins with a similar argumentation), and it could be argued that inspire some of the Christian doctrines of the Logos.

Opinions are divided on the matter whether Alcinous had anticipated the Neo-Platonic doctrine of the One. In the editions of *Philosophie des Alcertums* until 1925, K. Praechter answered affirmatively, claiming that an anticipation of the One can be located in Alcinous (Ueberweg, Praechter, 1953, 542). P. E. Witt denied even a trace of a definition of god as the One (Witt, 1937, 126, 128, 143 sqq), and similar strong doubts were expressed by H. J. Kraemer (Kraemer, 1964, 374) and J. Whittaker (Whittaker, 1969, 112). It appears that Mortley interchanges god and the One in Alcinous' theology, without paying attention to the matter.<sup>9</sup> According to K. Kleve, these statements concerning the relationship between god and the One are very poorly substantiated with references to Alcinous' text, although in this sense younger scholars refer more to what Alcinous had not expressed (Kleve, 1972, 66-69). Kleve proposes a different angle in translating the aforementioned formulation of 10. 3: the First God is eternal, ineffable, full in itself, without needs ... He is Divinity, Being, Truth, Symmetry, the Good; as well as that Alcinous stresses that he does not say these things to distinguish His attributes, but under the assumption that god in relation to everything is understood as the One (67).<sup>10</sup> The set of "these things" can apply to both "these terms" and "his attributes", and of course, since the continuity is quite clear, he is talking about the First god. Still, just because it can be read as "understood as one" (*henos nooumenou*), it does not necessarily imply that he means a particular One, in the sense later developed by neo-Platonist philosophers. Kleve himself allows for the possibility that Alcinous simply intended that God, different appellations notwithstanding, should be considered as one (thing), or that all of the divine attributes should be seen as one concept (67), and yet comes back to the need to not overlook the possibility that Alcinous offers a third option – the first god intended as the One (68). Alcinous equates god and the Good, and if the usage of articles in his text and in Plato is examined, it can be surmised that, while it would have been much easier to understand what he truly meant, had he used *ton henos*, the reason he did not is because attention to such distinctions was just not necessary in his time, Kleve suggests. If Plato used the determinate article in the discussion on the One in *Parmenides*, and if Alcinous employed it when listing some of Plato's arguments; if Plotinus interchangeably used *hen* and *to hen* in the *Enneads* to denote what we consider to be the One, then it is quite possible that Alcinous did the same (68).<sup>11</sup> If that is the case, it remains unclear why Alcinous would leave such an important aspect of his ontological system as vague and obscure.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> For example, one formulation he offers – "... God or the One, to Albinus is beyond thinking and perception in the ordinary sense" (Mortley, 1986b, 17).

<sup>10</sup> Kraemer, for example, leaves *henos nooumenou* – understood as one, without further elaborating on the options (Kraemer, 1964, note 3, 108).

<sup>11</sup> In Kleve's question on whether it is not possible to use *to hen* in the translation, given that, generally speaking, the usage of *agathon* and *kalon* in a predicative position excludes the need for

God is the Good,<sup>13</sup> which benefits all things, for he is the cause of everything that is good. He is the Beautiful, for he is perfect and commensurable by nature; he is Truth, as a source of everything true (of all truth).<sup>14</sup> Alcinous explains that god is father through being the cause of everything, and bestowing order on the heavenly intellect and the cosmic soul, in accordance with himself and his own thoughts. He has filled all things with himself by his will, stirring the cosmic soul and directing it towards him-

---

an article, which opens up the possibility to use *hen* in the same way, especially since Alcinous' contemporaries would not have needed the article to understand what he was aiming at, Carabine finds some faults. It is unclear whether a clarification about the (lack of) use of the definite article would be unnecessary, she claims. Plotinus always seemed to have the need to make a distinction between *agathon* and *to agathon*, *hen* and *to hen*, and it is a question why Alcinous would not have had such a need for grammatical and methodological clarity. If Alcinous meant *to hen*, he would have simply written *to hen*, she summarizes (Carabine, 1995, 82). She finds Kleve's step in identifying god with the One, wherein the identification with *hen* arises, to be forced, for it is not an equation present in Plato, nor even remotely present in Alcinous. *God* is interchangeably *nous* (*intellect*), and while this points to unity/singularity, it still does not make it an explicit reference to the One (83). According to Carabine (78), the reason why Alcinous does not refer to "The One" (if it was an intentional use of a formulation from *Parmenides*, it is unclear why he would ignore *to hen* appellations) is the need to defy the pythagorization of Platonism: god in Alcinous is not understood as a personal god, but a metaphysical principle, and the attempt to read Plato without a Pythagorean prism resulted in the rejection of *to hen*.

<sup>12</sup> Right after the discussion on the use of definite articles and the non-existent need to underline differences for the contemporaries, Kleve moves to the mathematical illustrations of the problem of knowledge of god, where he explains knowledge through abstraction - we reach the concept of a point through a successive abstraction from body to plain, to line, and to point. Kleve then reminds us that Alcinous, too, depicts god as partless, to then conclude, without elaboration, that these thoughts would be adequate in a speculation about god as the One (Kleve, 1972, 69).

<sup>13</sup> Dillon notices that the characterization of god as *agathon* ("the Good", neuter) is an apparent merger of the *Republic* 6 509b with *Timaues* 29e (the Demiurge is good - *agathos*, masculine, Alcinous, Dillon, 2002, 106).

This difference between the neuter and the masculine adjective allows Numenius to make the distinction between the Good in *Republic* and the Demiurge in *Timaues* (fr. 16), where the supreme principle is *agathon*, whilst the secondary god, the Demiurge, only participates in the Good, which makes it *agathos*. Alcinous explicitly denies (156. 7-8) that god is good because he participates in the goodness, he is Good because he is the cause for the goodness in everything good.

<sup>14</sup> These have been probably inspired by *Philebus* 65a, a part probably popular with the middle Platonists and the neo-Platonists, although in this case Beauty is not included in the enumeration (the formulation is that god is the Beautiful), but it can be assumed as an associated characteristic, especially having in mind that Alcinous later refers to beauty and symmetry, as if it had been already mentioned. God causes (or produces) goodness and beauty in other things, but he is Beauty not because he causes it, but through his perfection and commensurability; god is Father because he is the cause of being and of order of all things. Some overlap might be noticed between the Good of *Republic* and *Philebus* 65a-66b with the Demiurge of *Timaues*, if it is the supreme principle.

self, for he is the cause of its intellect, which, given its order by the Father, in turn imposes order on all of nature of this world (10. 3/164 34-46).<sup>15</sup>

God is ineffable and graspable only by the intellect, Alcinous reiterates, for he has no genus, nor species, nor differentia, possesses no attributes, neither bad (for such and utterance would be inappropriate), nor good (for then through participation he would be in something). God, additionally, is not indifferent (for this would differ from our concept of him), is not qualified (for he is neither endowed with qualities, nor is his peculiar perfection due to some external qualification), but neither unqualified (for he is not deprived of some qualification he could have, that would have accrued to him, but did not, 10.3/165 5-15).<sup>16</sup>

The negative method of obtaining knowledge of the nature of God in Alcinous is represented by a negation of a series of qualities of god, and with an attempt to place the superiority of god over proposed pairs of opposing qualities. The formulation about god as ineffable resembles *Timaeus* 28a, but it also differs in that the intellect (nous) with which the first principle is grasped, is sort of an intuitive knowledge beyond Logos. All logical categories in accordance with which a definition could be formulated (genus, species and differentia), are denied by Alcinous in relation with the first principle, which has none of them, nor has it any accidental attributes, which makes it non-definable.

It is significant that god is not deprived of any qualification he might have, and in this sense the pair qualified-unqualified functions through the negation *apoiós*. God is not a part of anything, nor is he in a position to be a whole with parts, he is not the same as anything, nor is he different from anything (as he has no attributes with which

---

<sup>15</sup> There is a question on the type of distinction Alcinous is trying to establish by presenting god as either intellect (nous) or one that possesses intellect (noeron). Whittaker claims that this is of great importance for the Neo-Platonist metaphysical structure (Alcinous-Whittaker/Louis, 1990, 99, no. 163), with which Dillon disagrees (Dillon, 2002, 99), considering this view to be overly optimistic - for him, Alcinous just vaguely formulates that god is either an intellect or an entity that has intellect (is capable of intelligizing).

Nevertheless, if such an intelligizing entity is postulated, the question about its nature arises, as well as whether this formulation (either-or, god which is intellect/god who has intellect), is in any relation to the distinction between a primary and a secondary god.

<sup>16</sup> Dillon thinks that the characterisation of god as more or less beyond the possibility for description has lead some interpreters to wrongly assume that Alcinous determines the primary deity as quite simply ineffable (101). This is wrong, Dillon asserts, because it is not something that Alcinous is trying to do - in his careful characterization Alcinous agrees with *Timaeus* 28c (that to discover the maker and father of the universe is indeed a task, and once discovered, to declare him unto all men is impossible). Plato perhaps means that the maker cannot be revealed to everyone, but only to few, and also in a broader sense, he might be referring to the verbal inexplicability of the true nature of the creator and father.

the comparisons and differentiations with other things could be made). Also, he does not move anything, nor is he moved himself (10. 4/165 5-17).<sup>17</sup>

God is partless, for there was nothing before him – the part, or rather, that which constitutes a thing, exists before the thing which it constitutes (just as the plain precedes the body, and the line precedes the plain).<sup>18</sup> Due to not having parts, god is immobile, both in terms of locomotion (like physical replacement, change of location), and qualitative change.<sup>19</sup> If he were subject to change, that would have to be in accordance with his own agency (which would mean that he changes for the better, or for the worse, and both options are absurd), or due to the agency of someone else (which would make that someone more powerful -10.7/165 34-42). It is clear from all this, Alcinous states, that god is incorporeal. He adds, still, another way of describing god as incorporeal: if he were a body, it would have to be a combination of matter and form, with likeness to the Forms, and a participation in the forms difficult to explain, but it is absurd for god to be composed of matter and form, for he would then be neither simple, nor primordial (10.7/166 1-6).

The first way in which some concept of god may be obtained, Alcinous suggests, is through an abstraction of the attributes – just as we form a conception about a point, for example, by abstraction of all sensible phenomena, conceiving first a surface, then a line, and finally a point (10.5/165 18-21). The second way is through analogy: the sun's relation to seeing and to visible objects (it is not sight itself, but imparts seeing to the sight and visibility to objects) is like the one between the primary intellect and the soul's power of intellection. The primary intellect is not the power of intellection itself, but rather it bestows intellection to the soul (it provides intelligibility to the objects of intellection, by illuminating the truth they contain - 10.5/165 20-26).<sup>20</sup>

<sup>17</sup> If he is unmoving, then there is a divergence from the Aristotelian concept of the unmoved mover. If the primary god is an unmoved mover, the cause for the entire movement of the heavenly intelligences (just as the object of desire moves desire towards it), then Aristotle's influence is obvious, in a Platonist system in which Beauty, as the most appropriate place for the nous, is at the top of the hierarchy, which is a typical example for a middle Platonist fusion.

<sup>18</sup> This is reminiscent of the One as partless in *Parm.* 137c5, and indubitably the definition of the point in Euclides (the very first definition of the *System of Elements*, see Festugière, 1954, 100).

<sup>19</sup> In the explanation of god as partless, Alcinous diverges from the argumentation by Parmenides in *On nature*, for example, but also from Plato's stance in *Parmenides* (see also *Sophist* 245a1), which refers to the unity of the One. According to Alcinous, there would have to exist something before the thing that has parts (logically and temporally), and in this sense the argumentation is associated with the geometrical examples of *aphairesis*, according to which the point has no parts, by which it precedes the line, the plain, and the body, and is unpreceded itself.

<sup>20</sup> The Form of the good is compared to the sun in the *Republic* (508a-c), in the sense that it allows us to see things – the sun is described as the cause of sight, not sight itself. The Good bestows truth in the things known, and the power to know in the knower. Festugière notices that the argument of knowledge by analogy is “almost literally the same as in the *Republic* 508b12-c4” (Festugière, 1954, 99). The analogy between the primary intellect (or god) and the sun, can obvi-

The third way of conceiving god is through the contemplation of beauty in bodies, then turning to the beauty of the soul, beauty in customs and laws, to the “great sea of Beauty”, after which intuition about the Good itself and the final object of love and striving is gained, shining out to the soul that is ascending this path. Along this, Alcinous further explains, intuition of god is achieved by virtue of his pre-eminence in honour (10.6/165 28-34).<sup>21</sup>

The ascent toward beauty, in order to reach the notion of the Beautiful itself and become a friend of god, in Plato is used as an explanation of the general problem of obtaining knowledge about the existence of the form of the Beauty (like in the previously mentioned case with the Good), while in Alcinous it is used to explain how it can be spoken about god. Just as all natural individual objects of sense perception need to have certain models – the Forms that serve as objects of scientific knowledge and of definition, so the most beautiful of constructions, the world, must have been created by god, with reference to the Form of the world (by referring to *Timaeus* 29e, Alcinous explains that the Maker creates the world with care and dedication, by assimilating the model, which is the Form of the world, 12.1/166 40-43; 167 1-15). The Maker created the world

---

ously be compared to Plato’s analogy of the Form of the good as cause of both knowledge and truth, without it being truth or knowledge itself, and the sun, which provides creation, growth and nurturing, without it being creation itself. While in the case of Plato the analogy is used as an explanation for the general problem regarding the way to reach knowledge about the existence of the Form of the good, in Alcinous it is probably used as a way of explanation on how to talk about god. God is essentiality not something that can be talked about, suggests Alcinous, but what can be talked about is his causal relation to the world, or his actions within the world, through which his existence is also talked about.

<sup>21</sup> The placement of Beauty above the Good is an unusual move. Besides, the primary god is in the realm of Beauty, above nous, a feature present only in Celsus, until it is seen in Plotinus. It is problematic that Alcinous uses *intellect* (*nous*) and *god*, like they are interchangeable in the exposition of Plato’s theology, which does not help clarify the intended status of the primary god – he is the maker of nous, but it remains unclear whether (or, better, how) he is placed above nous.

Dillon summarizes that Alcinous illustrated the analogy through the sun simile from the *Republic* 508b-509b, the hyperoche (pre-eminence) from Diotima’s discourse on the ascent towards the Beautiful itself from *Symposium* 210a sqq, with a reference to Aristotle’s unmoved mover as an object of striving (*Metaph* 12.7. 1072a26, compare *Ph.* I. 9. 192a1), and (probably) an allusion to Plato’s famous example of knowledge that appears in the soul as suddenly as a light kindled by a leaping spark from the fire (*Letter Seven*, 341c-d).

Carabine assesses that the dry writing and the subject of investigation in *Didaskalikos* suggest that Alcinous was not particularly focused on speculative theology; his descriptions of the way towards knowledge of god lack the mystical feeling which is present in, for example, Maximus of Tyr and Celsus (73). According to Dillon, Alcinous exhibits clear mystical tendencies in chapter X (Dillon, 1996, 268). The exposition on the nature of god gives off the impression that he conceived god as a metaphysical principle that needs to be neatly positioned within the entire scheme of existence (Carabine, 1995, 73), with the *Handbook* following the traditional (originally Stoic) division into logic, physics and ethics, wherein chapters on theology pertain to the physics section.

from the totality of matter – as he moved randomly and without order, before the creation of heavens, he bestowed best possible order in the four elements, adorning its parts with suitable numbers and shapes, without leaving out any part of potency of any of them. By not leaving anything outside of the world, the Maker has rendered it unique and numerically likened to its form; self-sufficient and in no need of any external help (12. 2-3/167 15-45).<sup>22</sup> The three ways that Alcinous lists as possibilities for gaining some concept of god are, in summary, negation or abstraction (aphairesis), or the later via negationis; analogy (analogia), via analogiae; and a way he does not name clearly, but which can be thought of as pre-eminence (hyperochē, following the concluding remark on pre-existence), or the later via eminentiae.

It seems that Alcinous employs a purely Greek theory of apharesis – in order to arrive to some knowledge of god, abstraction should be used, which is later a major part of the soul's journey back into the One in the *Enneads* (and also in some of the early Church Fathers). A. H. Armstrong considers Alcinous' method of abstraction to be a large and undigested lump of negative theology, unfitted and foreign in his system (Armstrong, 1984, 11-15; Armstrong, 1940, 23). Carabine does not agree with Armstrong (78), wondering why apharesis should be considered a foreign and forced method in Alcinous, but be accepted as an integrative part of Plotinus' negative theology, especially since, even if it does look undigested in Alcinous, one should have in mind the nature of the text – a condensed teachers' manual.<sup>23</sup> Wolfson traces the use and meaning of Alcinous' apharesis in Euclides (Wolfson, 1952), while, according to Whittaker, it has a Pythagorean origin (Whittaker, 1969). Carabine, taking into account Aristotle's use of the geometrical symbolism in *On the soul*, and the movement from sense perception towards the intellect, suggests that the origin should be located in Aristotle (Carabine, 1995, 79). Apharesis in Aristotle refers to (sub)traction, while in Alcinous and Plotinus, according to Wolfson, it has acquired a technical meaning of 'negation in a logical inference' (the wall is non-seeing, as opposed to man, who is blind, for example, 1952, 120-121). For Whittaker, apophasis in Aristotle is simply a general term for negation, and not a sort of a technical substratum, and with that, an underlying reason for the use of abstraction in Alcinous, in whose concept the importance lies in creating some

<sup>22</sup> Other deities, daemons or "created gods", are included in Alcinous' ontological concept present in each of the elements, some visible and some invisible, so that no part of the world should be without a share in soul, and in a living creature superior to the mortal nature. The whole sublunar and terrestrial world has been assigned to their administration (15.1/171 15-21).

God himself is the creator of the universe, of gods and of demons, and because of this the universe allows for no dissolution, Alcinous posits. The rest is ruled over by his children, who act in accordance with his commands and in imitation of him. Omens and presages derive from them, as well as dreams and oracles, and all the artificial divination practiced by mortals (15.2/171 22-27).

<sup>23</sup> If this 'undigested' qualification is accepted, then it can be considered that, since a 'relation' with the god in *Didaskalikos* is not mentioned, the negative theology is certainly not fully fledged (which is not in the least surprising for that period and intellectual tradition).

sort of a concept of God, and not in the problem of logical formulation of negative statements (Whittaker, 1969, 123). Carabine inclines more towards Whittaker than towards Wolfson (Carabine, 1995, 79), pointing to a remark made by Alcinous in chapter IV – he lists only the positive and negative methods in formulating propositions, supporting it with examples like “Socrates walks” and “Socrates does not walk” (she provides VI, 1 for reference, but she might mean IV, 1). Mortley reminds us of the use of *aphairesis* in Aristotle, which has a metaphysical purpose – it is the way of subtraction of successive layers in order to find the first principle, subtraction leads to the essence (or whatness) of things (Mortley, 1986a, 137-140). Also, *apophasis* for Aristotle is *aphairesis* for Alcinous. Mortley makes a point – abstraction may perhaps be a form of negation, but it is a form of privation, and in this sense abstraction and negation are not identical in that they differ in purpose, not technique (Mortley, 1986b, 179). According to Mortley, Aristotle discards the method of *apophasis* because of its lack of definitiveness, for to say of something that “it is not good”, implies that everything but goodness can be predicated to that subject, which means it is not a suitable way to arrive to the essence of things. *Steresis* deprives, and *apophasis* opens different possibilities (except in, for example, the case of oneness, for to negate oneness means to imply multitude). Mortley, thus, assesses that *aphairesis* as a method to reach the unknown in Aristotle facilitated the later reconstruction of some of Plato’s stances, which made it instrumental in the development of the neo-platonic negative theology. According to Carabine, *aphairesis* used by Alcinous is a means by which the supreme god rises above the material world of genera and species, which she later locates in Pseudo-Dionysius, as a way to abstract from god’s nature all attributes that pertain to created creatures. In Alcinous, she recaps, *aphairesis* remains on the level of intellect (not rising beyond nous), does not strive for any supra-intellectual knowledge of god, because of which it resembles more *via remotionis* (a future scholastic concept), a rational positioning of god above and beyond the world of created nature (Carabine, 1995, 80). When discussing Alcinous and Plotinus, Wolfson reminds us that not only can god be described by predicates negative in form, but also predicates that are positive, provided they are understood as negative in their meaning (1952, 125). This is not explicitly stated, but can be gathered from the descriptions of god that Alcinous provides (like complete in itself, in the sense that he is not in want of anything). God for Alcinous is the good and truth, in the sense that he is the cause of every good, and the principle (*arhé*) of every truth.

Alcinous’ account of god might be considered *apophatic*, or almost-*apophatic* (depending on how broad the definition of the negative approach in knowing god is). A concept of God is somewhat attainable through abstraction of attributes, a process that, like in almost all of the second century Platonism, does not lead to mystical experiences, but is instrumental in the further development of negative theology.



### References

- Albinos. (1945). *Epitome*. Pierre Louis, trans., Paris: Les Belles-Lettres.
- Alcinous. (1990). *Alkinoos, Enseignements des doctrines de Platon*. John Whittaker, ed., Pierre Louis, trans., Paris: Collection des Universités de France, Belles Lettres.
- Alcinous. (2002). *The Handbook of Platonism*. John Dillon, trans., Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. (1966). *Metaphysics*. H. Apostle, trans., Bloomington: Indiana University Press.
- Aristotle. (1987). *De Anima (On the Soul)*. Hugh Lawson-Tancred, trans., London: Penguin Classics.
- Armstrong, A. H. (1940). *The Architecture of the Intelligible Universe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, A. H. (1984). *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin. Une étude analytique et historique*. Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa.
- Carabine, D. (1995). *The Unknown God*. Louvain: Peeters Press.
- Dillon, J. M. (1996). *The Middle Platonists*. Ithaca: Cornell University Press.
- Festugière, A-J. (1954). *La révélation d'Hermès trismégiste, vol. 4 - Le dieu inconnu et la gnose*. Paris: Gabalda.
- Freudenthal, J. (1879). *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*. Berlin: S. Calvary & Co.
- Kleve, K. (1972). Albinus on God and the one. *Symbolae Osloenses*, 47:1, pp. 66-69.
- Kraemer, H. J. (1964). *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Amsterdam: B. R. Grüner.
- Merlan, P. Greek Philosophy from Plato to Plotinus. In A. H. Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. 1<sup>st</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, pp. 14-135.
- Mortley, R. (1986). *From Word to Silence, vol. 1. The Rise and Fall of Logos*. Bonn: Hanstein.
- Mortley, R. (1986). *From Word to Silence, vol. 2. The Way of Negation, Christian and Greek*. Bonn: Hanstein.
- Numénus. (1973). *Fragments*. E. Des Places, trans., Collection Budé, Paris: Les Belles Lettres.
- Plato. (1997). *Complete Works*. John M. Cooper, ed., Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Ueberweg, F, and Praechter, K. (1953). *Die Philosophie des Altertums*. Basel: Benno Schwabe & Co.
- Whittaker, J. (1969). Neopythagoreanism and negative theology. *Symbolae Osloenses*, 44:1, pp. 109-125.

- Whittaker, J. (1974). 'Parisinus Graecus 1962' and the Writings of Albinus. *Phoenix*, Vol. 28, No. 3, pp. 320-354.
- Whittaker, J. (1974). 'Parisinus Graecus' 1962 and the Writings of Albinus: Part 2. *Phoenix*, Vol. 28, No. 4, pp. 450-456.
- Witt, R. E. (1937). *Albinus and the history of Middle Platonism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolfson, H. A. (1952). Albinus and Plotinus on Divine Attributes. *The Harvard Theological Review*, Vol. 45, No. 2, pp. 115-130