

20

Имињата за Бог и границите на религиозниот јазик кај Псевдо-Дионисиј Ареопагит и Џон Скот (Ериугена)

Марија Тодоровска, Филозофски факултет, Универзитет
„Св. Кирил и Методиј“, Скопје

UDC 2-144.7:141.4

UDC 27-141:141.131

Abstract: The text briefly shows the problem of naming, of finding suitable appellations and appropriate attributes for God, as one of the key points of apophaticism in Pseudo-Dionysius and John Scott (Eriugena). Due to God's overwhelming excellence and transcendence, the limitations of language pose a challenge for the befitting discourse about God. The text explores the unsatisfactory (albeit wonderful and exhilarating) ways to speak about God, from Pseudo-Dionysius' take on the divine names, to his resorting to negations, to silence, and to absolute unknowing and unsaying anything of (and about) God's transcendent ineffability. Eriugena's stance on God's superessentiality is briefly tackled through his awareness of the limitations of language, the impossibility of applying Aristotelian (or any) categories to God, and the implausibility of any definition of God's essence. The interplay between the affirmative and negative theologies traced in Pseudo-Dionysius is shown as dialectically fully developed in Eriugena, who insists on the harmonical complementarity of the seemingly opposite positions, in order to arrive to the hyperphatic (or "more-than") formulations about God.

Божјите имиња и проблемот на теолошкиот јазик кај Псевдо-Дионисиј Ареопагит

Негативната теологија ги опфаќа апофатичките пристапи кон Бог, според кои атрибутите на Бог (односно атрибутите на Едното, Битието, Апсолутот, која и да е трансцендентната инстанција за која станува збор) не може да бидат соодветно разбрани, опишани, соопштени. Природата и карактеристиките на она кое далекусежно ги надминува когнитивните и јазичките способности на познавателниот субјект остануваат непознати, несфатливи, неискажливи, неименливи. Сепак, за воопшто да може да се говори за таквата света и преобилна супериорна реалност, се употребуваат приближни имиња, аналогии, лишувачки формули (префикси со „не-“ или „без-“), негативни формулации или афирмативни формулации со негативно значење, и други начини, со постојана свесност за ограничените можности на познанието и јазикот.¹ Темата презентирана на симпозиумот (клучните точки на апофатичкиот пристап во платонистичката традиција) беше преширока за да биде сериозно резимирана во четири илјади збора, поради што беше направен избор да се ограничи на двајца од авторите од традицијата на негативната теологија (Псевдо-Дионисиј Ареопагит, претставник на источниот христијански неоплатонизам, и неговиот западен следбеник, Џон Скот), фокусирајќи се на именувањето на она што се смета за неименливо, одосно на дел од предизвиците на религиозниот јазик.

И апофатичкиот и катафатичкиот, или афирмативен пристап, се применуваат на Бог, покажувајќи ги начините на (не)разбирањето на божјата несфатлива трансцендентност. Филозофијата и теологијата на Псевдо-Дионисиј содржат афирмативна восхитеност од божјата добрина, убавина, моќ, извонредност, преобилност; очигледна свесност за несоодветноста на имињата и атрибутите што на Бог му се применуваат; како и стремеж кон наполно незнаење ништо и неговорење за/на ништо. Мистериозната традиција на *Светото писмо*

¹ Проблемите во овој текст се веќе подетално третирали во Marija Todorovska, "To Know Nothing: Apophatic Theology in the Dionysian Corpus," *Živa antika* 66 1-2 (2016), 69-88; Марија Тодоровска, "Неспознатливоста и неискажливоста на Бог според Џон Скот (Ериугена)," *Годишен зборник на Филозофскиот факултет на Универзитетот „Св. Кирил и Методиј во Скопје*, кн. 72 (2019), 53-66, достапно и во англиска верзија, "The Unknowability and the Ineffability of God according to John Scott (Eriugena)," *idem*, 67-80; како и во Марија Тодоровска, *Неискажливата природа на божественото* (Скопје: Филозофски факултет, 2020), 369-400; 401-451, особено 414-451, но беа неодминливи на симпозиум кој се однесува и на религијата и јазикот.

ја претставува благословеноста на трансцендентното божество во формата на „Битие“, „Ум“ или „Слово“, покажувајќи дека Бог е вистинско под-постоење и причина за сите нешта, дека мудроста и разумноста се негови атрибути, и дека тој е светлината и животот, смета Псевдо-Дионисиј (CH, II,3/140C).² Божеството може да се претставува и да се слави во апсолутно различни откритија (како невидливо, бесконечно, несфатливо), кои покажуваат само што тоа не е. Како што наложувала светата традиција, Бог не е на никој начин сличен на нештата што имаат постоење, потсетува Псевдо-Дионисиј, ниту ние имаме какво било познание за неговата неразбирлива и неискажлива трансцендентност (CH, II,3/141A). Значи, кога искажуваме нешто за Бог, всушност посочуваме колку е тоа несоодветно. Со тоа што низ Дионисијскиот корпус има и афирмации, и негации, и завршување во тишина, може да се забележи дека имињата што се даваат за Бог, и атрибутите што му се припишуваат во *DN*, биваат сосема негирани во *MT*, каде се напуштаат јазикот и познанието.³

Псевдо-Дионисиј е совршено свесен за проблемите на теолошкиот јазик, односно можноста воопшто да се говори за божјите имиња. Трансцендентното го надминува сето постоење, сето познание, ги вклучува и опфаќа во себе сите нешта, ги антиципира сите нешта додека се измолкнува на нивниот дофат, бега на секаква перцепција, на секакво мнение, име, разбирање, дискурс, за да не може да успееме во потфатот да го именуваме она што му е супериорно на постоењето, она што е непознатливо и неименливо (*DN*, I,5/593B). Односот на катафатичката и апофатичката теологија се забележува и во крајот на процесите на пристапување кон Бог: катафатичката теологија, онака како што е изложена во *DN*, завршува со афирмации како „Крал“ или „Господар“, и има потреба од апофатичката теологија, за да ја избави од антропоморфизацијата на Бог. Апофатичката

2 Кратенките употребувани во овој текст за насловите на трактатите се: *DN* (*De divinis nominibus*); *MT* (*De mystica theologia*), и *CH* (*De coelesti hierarchia*). Користено е изданието *Pseudo-Dionysius: the Complete Works*, trans. Colm Luibheid (New York-Mahwah: Paulist Press, 1987), од кое е наведувано во форматот [Трактат (поглавје, оддел)] по што следат, одделени со „/“ [број на колона, букви].

3 Во логичката деконструкција на спротивностите во *MT*, од делот каде се негираат сите термини употребени за Бог од *DN*, Томасик наоѓа дека една од најистакнатите чудни логички ситуации што може да се најдат во опусот на Псевдо-Дионисиј: постојаното контрапозиционирање или конјунктирање на она што се термини и изјави во очигледна колизија. Ако *DN* и *MT* се читаат како едно дело, како што се чини дека требало да се читаат, се истакнува нивната взаемна спротивставеност: позитивните изјави од едниот трактат биваат негирани во другиот, Thomas M. Tomasic, “The Logical Function of Metaphor and Oppositional Coincidence in the Pseudo-Dionysius and Johannes Scottus Eriugena,” *The Journal of Religion* 68/3 (1988), 364.

теологија, пак, завршува со негацијата дека Бог е. Затоа, има потреба од афирмацијата дека Бог е Причина на сите создадени суштества и затоа не може едноставно да не биде.⁴

На темата на реалноста на имињата, Мортли потсетува дека теоријата за имињата на Псевдо-Дионисиј произлегува од Платоновитот дијалог *Парменид*, и затоа не се обидува да ја утврди валидноста на овие имиња, туку нивното постоење.⁵ Тие не им се достапни на умовите како реалноста. Затоа, Псевдо-Дионисиј додатно треба да покаже и дека епонимите за Идеите може да се применат на Бог, и (во најголем број случаи), одбира да го стори тоа. Ова го постигнува преку методот што може да се смета за „позитивна негација“: преку утврдување првин на постоењето на името („голем“, како изведено од самата Големина, на пример), потоа покажува дека Бог е повеќе од голем, и затоа е неголем, односно дека неговата трансцендентност не е голема, во смисла на тоа дека е поголема од големината. Теорија за имињата му дава очигледна поддршка на теолошкиот јазик, со така исцртано онтичко основање: имињата се реални, и нивниот извор е во самото Реално. Интересно е што архетипалниот христијански автор на *via negativa*, во оваа смисла има позитивен став кон јазикот.

Поставувањето на Врховното во себе, што е транскатегоријално, од една страна, и неговото впечатување во човековата свест, од друга страна, е дистинкција која се наоѓа во сите главни религиски традиции, забележува Хик.⁶ Иако тој на Псевдо-Дионисиј му посветува само три страници во оваа статија, Кнепер го елаборира неговиот пристап кон Псевдо-Дионисиј на следниов начин: се работи за афирмирање на божјата трансцендентност на категориите преку негирање на божјите имиња, и истовремено тврдење дека таквите имиња се корисни метафорички средства за издигнување на луѓето кон Бога. Кнепер одредува дека трите чести погрешни толкувања на *Areopagitскиот корпус* се наоѓаат во тоа дека божјите имиња се метафори; поради што божјите имиња му се негираат на Бог; што значи дека негацијата на божјите имиња е средството преку кое луѓето се враќаат кон, и се спојуваат со Бог. Иако овие погрешни употреби (или уште подобро, злоупотреби) се применуваат поопшто, тој го зема Хик како

4 Inglis Patrick Sheldon-Williams, “The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena,” in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. Arthur Hilarly Armstrong (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 468.

5 Raoul Mortley, *From Word to Silence*, vol. 2 (Bonn: Hanstein, 1986), 229.

6 John Hick, “Ineffability,” *Religious Studies* 36/1 (2000), 35-37.

„претставник за одреден тип на читање на *Ареопагитскиот корпус*, во кој тој претерано се симплифицира за да се направи 'поуслужлив' за агендите на негативниот и компаративниот теолошки метод“.⁷ Првата злоупотреба, низ осврнувањето на Хик, е според Кнепер да се тврди дека божјите имиња не се буквални вистини за Бог. Таа потекнува од потфрлањето да се разликува меѓу интелигибилните (што се метафорички) и перцептибилните имиња (каузалните моќи што им ја даваат нивната природа на сите конечни суштества).⁸ Хик одговара дека тој не тврдел дека моќите во светот се метафори, но дека сепак стои поентата дека Бог ги надминува, “е хипер“ на нив, после што тврди дека иако Кнепер ја отфрла божјата транскатегоријалност, тоа не го прави успешно.⁹ Втората злоупотреба според Кнепер се состои во тврдењето дека „негацијата на божјите имиња ја покажува нивната буквална лажност во врска со Бог“.¹⁰ Со ова Хик се согласува, затоа што и самиот кажал дека според Псевдо-Дионисиј, божјите имиња ниту позитивно ниту негативно се применуваат на Бог во божјата врвна трансценденција. Третата наводна злоупотреба што Кнепер ја идентификува е тврдењето дека „негацијата на божјите имиња не е единствениот или врвен начин преку кој луѓето се спасуваат или дивинизираат“.¹¹

Псевдо-Дионисиј го споменува својот трактат *Теолошки претстави*, тврдејќи дека таму изјавил дека не може ниту да се разбере, ниту да се дискутира за натспознатливиот Трансцендентен, за „Тријадичното единство“ (*DN*, I,5/593B). Вистинскиот трагач по вистинита нема да го слави надсуштинското постоење на Бог како збор, моќ, ум, живот или постоење, смета Псевдо-Дионисиј (*DN*, I,5/593C). Тој е наполно отстранет од каква било состојба, од сето движење, имагинација, дискурс, тој е отаде животот, отаде името, мислата, концепцијата, единството, границата, бесконечноста, постоењето, тоталитетот на постоењето (*DN*, I,5/593D). Тој е основата на добрината, причината на сè. Затоа, за да се слави Бог мора да се опфати сето создадено, затоа што тој е во центарот на сето што постои. Затоа теолозите го слават со секое име, а исто и како *Безимениот*, како прекрасно име над

7 Timothy D. Knepper, “Three Misuses of Dionysius for Comparative Theology,” *Religious Studies* 45/2 (2009), 207.

8 Knepper, “Three Misuses of Dionysius for Comparative Theology,” 208.

9 Hick, “Ineffability,” 224.

10 Knepper, “Three Misuses of Dionysius,” 209.

11 Knepper, “Three Misuses of Dionysius,” 213.

секоје друго, основано над секоје име, како постоење, живот, светлина, вистина. Псевдо-Дионисиј каталогизира дел од имињата од *Светото писмо* што се употребуваат за да се слави Причината на сè, кои, во недостиг на други опции, се изведени од причинетите нешта. Тоа се секакви атрибути, како добар, убав, мудар, сакан, вечен, ум, збор, зналец, моќен, исто и Крал над кралевите, Бог над боговите, Господар над господарите, Свет на светите, Причина на времето (*DN*, I,6/596A-B).

Псевдо-Дионисиј често повторува дека нештата на Бог мора да ги интерпретираме на начин на кој му соодветствува. Ова значи дека кога говориме за него како постоење без разум или перцепција, тоа треба да се зема во смислата на тоа дека Бог нив ги има во преобилност, а не дека му недостигаат. Отсуството на разум што му се припишува на Бог е затоа што тој е отаде разумот или перцепцијата, а недостигот на совршенство, затоа што тој е отаде и пред совршенството. Ја определуваме Светлината како недофатлива, или како невидлива темнина на која не може да ѝ се пристапи, затоа што ја надминува сета видлива светлина (*DN*, VII,2/869A).¹² Треба да се има предвид дека кон крајот на *MT*, каде инсистирањето на негацијата (и дури ни негацијата) кулминира во делот V (1048B), јасно е дека негациите не успеваат да ја опфатат трансцендентната врховна Причина.¹³

Кога само би можело да ни недостасува секаков вид и секакво знаење, та да може да стигнеме, без гледање и без знаење, до она што лежи отаде сето гледање и знаење, посакува Псевдо-Дионисиј. Да се види и да се знае тоа, би значело да се негираат сите создадени суштества, за да се слави Трансцендентното Едно на трансцендирачки начин. Да се слави Бог, трансцендирајќи преку негирањето на сите суштества, би значело навистина да се гледа и да се знае (*MT*, II/1025A-B).¹⁴

12 Овде наоѓаме, забележува Вилијамс, две употреби на негативната теологија, кои се чини дека се огледални рефлексии една на друга, во смисла на тоа дека едната означува дека субјектот го надминува предикатот, а другата ја означува неговата недоволност. Речникот врзан за овие типови на негација е „апофаза“ (apophasis) за негацијата што означува трансценденција, и „привација“ (steresis) за негацијата што означува недостаток, Janet Williams, “The Apophatic Theology of Dionysius the Pseudo-Areopagite – I,” *The Downside Review* 408 (1999), 167.

13 Фишер ја гледа хипернегацијата на крајот на *MT* како негација не само на негацијата, туку и на афирмацијата. Псевдо-Дионисиј доаѓа до точка во која не се осмелува на никаков говор, затоа што она за кое се обидуваме да говориме се наоѓа отаде секаква можност за говор, Jeffrey Fisher, “The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius,” *The Journal of Religion* 81/4 (2001), 540.

14 Псевдо-Дионисиј реферира на *Теолошките претстави* и *Симболичката теологија*, подведувајќи дека колку повеќе се движиме нагоре кон Бог/Едното, толку повеќе нашите зборови се ограничени од идеите што сме способни да ги

Апофатичкиот начин не е еквивалентен на општиот пат на негацијата. Поентата на Псевдо-Дионисиј од *МТ* (1000В), и на крајот на неговиот апофатички процес, е дека негациите (*apophaseis*) не се едноставно спротивни на афирмациите (*kataphaseis*), туку дека причината за сите нив е значајно пред нив, отаде привациите (*stereseis*), отаде секакво одрекување (во смисла на отстранување – *aphairesis*), отаде секакво тврдење (*thesis*). За Бог, конечно, не се знае ништо и не се говори ништо.

Ништо не е поскриено и ништо не е поприсутно: говорот за неискажливиот Бог кај Џон Скот (Ериугена)

Во својот комплексен онтолошки и теолошки систем, Ериугена ја доведува негацијата до крајните граници. Поентата е дека човековиот ум не може да го знае Бог, поради тоа што не може да се знае што е, туку само дека е. Бог е повеќе отколку создадената природа, повеќе отколку сите атрибути и доблести што од човековиот ограничен јазик. Во системот на Ериугена сè што постои претставува пројава на непројавувачкото, манифестација на скриеното, афирмација на негираното, разбирање на неразбирливото, говорење на неискажливото, пристапување кон непристапното, разбирање на неинтелигибилното, тело на бестелесното, суштина на надсуштинското, форма на бесформното, мера на немерливото, број на небројното, тежина на бестежинското, материјализација на духовното, место на она што не е место, време на безвременето, дефиниција на бесконечното, граница на безграничното (*За поделбата на природата*, 3.633В).¹⁵

Дефиницијата е можна само доколку се однесува на создадените последици, кога нешто почнува да постои, смета Ериугена (2.590А-В).

концептуализираме. Нурнувањето во темнината отаде интелектот значи дека ни понестануваат зборови, и дека стануваме неми и незнаечки (МТ, III/1033В-С).

Исто онака како што не сите афирмации што се однесуваат на Бог се еднакво соодветни, така ниту негациите се соодветни – атрибутите што се негираат се уредени во искачувачки редослед на намалувачка несоодветност (односно неприменливост), забележува Рорем. Затоа се движиме од перцептибилни атрибути, одиме од најнижките и најочигледно лажни изјави за Бог, движејќи се нагоре, кон оние што може да се чинат како посоодветни, и сè до наполното напуштање на секаков говор и мисла, дури и негации, во МТ, V, apud Luibheid, *Pseudo-Dionysius: the Complete Works*, 140.

15 Наводите од дијалогот се од John Scotus Eriugena, *Periphyseon (De Divisione Naturae) Liber Primus*, trans., ed., Inglis Patrick Sheldon-Williams (Dublin: Institute for advance studies, 1968); *Periphyseon (De Divisione Naturae) Liber Secundus*, 1972; *Periphyseon (De Divisione Naturae) Liber Tertius*, 1981; и John Scotus Eriugena, *Periphyseon (The Division of Nature)*, trans., Inglis Patrick Sheldon-Williams (Montreal: Bellarmin, 1987). Пагинацијата е стандардна, во формата [број на том.параграф/и].

Дефиницијата се однесува на „што-то“ од нештото, и се фокусира на ограниченоста, на завршеноста на нештото. Човековиот ум може да знае нешта за создадениот свет, затоа што тоа се диференцирани суштества со квантитет, квалитет, релација, состојба, просторна и временска сместеност и т.н., односно нешта што се дефинираат. За нив се добива познание преку околностите, преку акциденциите и атрибутите што јасно ги одделуваат, давајќи им ја „што-ста“. За Бог, пак, се добива познание дека е од нештата создадени од него, од создадениот свет како негова екстензија, како теофанија, но никако не може да се заклучи што е преку постоењето на суштествата. Затоа, дефиницијата за Бог е дека Тој е Оној кој е повеќе-од-постоењето (1.487A-B; 1.443B-C; 2.586C-D; 2.587A). Десетте категории на познавателниот апарат му овозможуваат познание за нештата што постојат, но со оглед на бојјото над-постоење, тие не се применливи.¹⁶ Според Ериугена, Аристотеловите категории важат за опишување на создадениот свет и не се применливи на Бог (1.463D), за кого не може буквално (толку, *proprie*) да се каже дека е супстанција или есенција (*ousia, essentia*), и кој не може да биде опишан преку квалитет, квантитет, релација, или определен во рамки на спацио-темпоралност. Бојјата надсуштинскост над создадениот свет, и нејзината екстензија во светот, остануваат недостапни за човековиот ум. Ништо не е поскриено од Бог, и ништо не е поприсутно. Тешко е да се каже каде тој е, а уште потешко да се определи каде не е, објаснува Ериугена. Бог е неискажлива светлина секогаш присутна за интелектуалните очи на сите, а сепак непозната на ниеден интелект. Бог е распореден низ сите нешта низ бесконечноста, тој е и сите нешта во сите нешта, и ништо во ништо (3.668C-D).¹⁷

Бог е причина за сето создавање, но трансцендира сè што постои.

16 Керабин забележува дека истражувањето на категориите во однос на бојјата суштина не е само логичка вежба, туку обезбедува клуч за разбирање на тоа како треба да се интерпретира сето она што се кажува за Бог во дијалогот, Deirdre Carabine, *John Scottus Eriugena* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 32.

17 Селс забележува дека концепцијата на Ериугена за ништоста на божественото повлекува концепт за реалноста како бесконечна, за теофанијата како појава од бездна на постоењето, Michael A. Sells, *Mystical Languages of the Unsayable* (Chicago: Chicago University Press, 1994), 60. Мистеријата на постоењето, на животот и на свеста е непрониклива – никаков ум, дури ни умот ана божественото, не може наполно да ги разбере овие мистерии, затоа што ни Бог не може да го знае Бог. Разумот е воден од сопственото резонирање отаде себе, постојано, но без кога било да стигне до некаков краен ентитет или до некаков заклучок. Во оваа партикуларна смисла на дозволување разумот да биде воден од себе отаде себе, Ериугена може да се смета за мистик, смета Селс (*Ibid.*). Ова, секако, треба да се земе со резерва, и само во ограничената смисла што ја посочува Селс.

Според онтолошката класификација на Псевдо-Дионисиј, Бог е негација на сите нешта (3.686D). Под името „Ништо“ Ериугена (преку ликот на учителот во дијалогот) ја означува неискажливата, неразбирлива и непристапна прекрасност (во смисла на блескавост, јасност, брилијантност, *claritas*) на божествената Добрина, која е непозната за сите умови, и човечки и ангелски, затоа што е надсуштинска и затоа што не е ни природа, туку надприрода. Поентата е дека сè додека се подразбира дека божественоста е неразбирлива поради нејзината трансцендентност, воопшто не е неразумно таа да се нарекува „ништо“. Несфатливоста и божественоста нужно одат заедно. (3.681A-B).¹⁸

Ериугена обилно се повикува на Псевдо-Дионисиј во серија објаснувања за дефиницијата на Бог, како $\omega\nu$, како Доброто кое навистина постои; Создателот на супстанцијата на сите постоечки нешта; Причината за постоењето, одржувањето, супстанцијата, суштината, природата, принципот, мерилото на времето; суштината на траењето и вечноста на нештата кои се направени; како самото постоење (3.638B).¹⁹

Основата на сиот онтолошки систем на Ериугена се темели на определбата дека Бог не е ова, ниту она, туку сè (3.683A). Од неговата надсуштинскост, каде за Бог се вели дека не постои, тој се создава самиот од себе во Примордијалните причини, и станува почетокот на сета суштина, на сиот живот, на сè што парадигматично се содржи во Првите причини. Потоа, низ многубројните форми на создадените последици, Бог продолжува сè до најнискиот ред на природата, онаму каде се содржат телата. Така минувајќи низ сите нешта по редоследот

18 Во говорот за Бог треба да бидат напуштени и негациите, затоа што Бог е отаде одрекувањето, отаде логиката и бесмислата. Ова Моран го нарекува „клаузула на бегство“, и забележува дека сиот теолошки говор може да го направи невозможен. Сепак, тој се повикува на оваа клаузула за да се покаже дека авторите кои употребуваат вакви конструкции немаат намера да афирмираат постоење на врска меѓу Бог и создаденото, уште помалку пантеизам, односно идентитет на Бог и создаденото. Ставот дека Бог е отаде сите нешта, дека е негација на сите нешта, може да се чини како спротивставен на ставот дека Бог е суштината на сите нешта, подвлекува Моран. На ова ниво теолозите од оваа традиција се повикуваат на можноста за говор, што не е ни тврдење ни одрекување, туку или нивна дијалектичка комбинација, или фигуративен јазик што само наговестува нешто што е инаку потполно неизразливо. Затоа во оваа традиција се јавува потрагата по божествен јазик отаде декларативната исказна структура, отаде апофазата, Dermot Moran, “Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (1990), 139.

19 Бог, сепак, кај Ериугена не е $\omega\nu$, односно „не е сè уште $\omega\nu$ “, туку оној кој едноставно, самиот неограничен, го опфаќа сето во себе. Бог е „пред- $\omega\nu$ “ на сето време, траење и вечност; Почеток и Причина на сè што на каков било начин постои (3.682C).

на постоењето, тој ги создава сите нешта и се создава во сите нешта, за потоа да се врати во себе, повикавајќи ги сите нешта назад при себе. Иако Бог е во сите нешта, не значи дека престанува да биде над сите нешта (3.683B).

Бог надминува сè, и следејќи го Псевдо-Дионисиј, Ериугена го определува како негација на сите нешта (3.686D). Ериугена прави јасна разлика меѓу ништо како лишеноост и ништо поради преобилност, спротивставувајќи се на оние кои го толкуваат создавањето од ништо како создавање на сите нешта од Бог преку лишување од сè. Напротив, тоа Ништо за кое говорат теолозите се надсуштинската и натприродноста на божествената Добрина. Ако под името „Ништо“ не се мисли ниту лишувањето од поседување, ниту отсуството на некакво (очекувано) присуство, туку потполната негација на поседување и суштина, супстанција или акциденција, заклучокот е дека името со кое е нужно да се нарекува Бог е токму „Ништо“. Бог е она на што соодветно се мисли кога се говори за негација на сите нешта. Бог е негација на сето, затоа што е издигнат над сè што се кажува или разбира, затоа што не е ни едно од нештата кои се и кои не се. Затоа Бог подобро се спознава не знаејќи се (3.686D-687A, cf. 1.510C). Како и во другите конзистентни апофатички пристапи, и кај Ериугена проблем претставуваат обидите да се говори за она за кое не може да се говори. Покрај ова, кај Ериугена се забележува позицијата, инспирирана од Псевдо-Дионисиј, дека теолошкиот јазик и не е наполно отргнат од некаква објективна основа,²⁰ што и во овој случај е интересно, затоа што се работи за уште еден стојерен автор на негативно-теолошката традиција.

Бог е, како што беше споменато, надсуштински (односно е „надсуштинскост“, 1.459D), тој е толку над или отаде суштината, што се вели дека е несуштински. Повикавајќи се на Псевдо-Дионисиј, учителот и ученикот од дијалогот се согласуваат дека имињата што му се даваат на Неименливото, како Суштина, Добрина, Вистина, Праведност, Мудрост, и други, имиња кои се најбожествени од сите, се метафорички, пренесени од спознатливото создадено, кон Создателот (1.458C; како и 1.453B; 1.458C; 1.460C). Во оваа смисла, речиси сè што може соодветно да се каже за создадената природа, може метафорички да се примени на нејзиниот создател (1.463B).

20 Ставот на Walter Beierwaltes, "Sprache und Sache. Reflexionen zu Eriugenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache," *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38 (1984), 523-543.

Кога се вели дека нешто е надсуштинско, не може да се сфати како ништо, освен негација на суштинската. Иако негацијата не е содржана во зборовите (не се користи лишувачки префикс или негација, туку „над-“), таа е изразена од зборовите (1.462C). Имињата што му се предидираат на Бог преку додавање на „над-“ (super-) или „повеќе-отколку“, определува Ериугена низ учителот, во себе ги содржат во најполна смисла двете гранки на теологијата: во надворешниот израз имаат афирмативна форма, а во значењето ја содржат силата на негацијата. Кога за Бог се вели дека не е едно од нештата што се, туку дека е повеќе од нив, на никаков начин не се дефинира што значи тоа e (1.462D). За Бог се вели дека е Добрина, но тој не е добрина, зашто нејзе ѝ се спротивставува злото. Затоа, тој е повеќе-отколку добар, односно повеќе-отколку-добрина (1.459D). Бог не е Вистина, на која ѝ се спротивставува лагата, туку е повеќе-отколку-вистинит и повеќе-отколку-вистина. Бог не е Вечност, затоа што нејзе ѝ се спротивставува (при)временоста, затоа Бог е повеќе-отколку-вечен и повеќе-отколку-вечност. Мудроста не може да му се предидира на Бог, затоа што на мудрите и мудроста им се спротивставуваат глупавите и лудоста. Поради тоа Бог е повеќе од мудар и повеќе од мудрост (1.460B). Истата постапка е применлива на сите божествени имиња.

Ериугена нуди прекрасна формулација за важноста на меѓузависноста на афирмативната и негативната теологија. Сите ознаки со кои афирмацијата (катафатичката теологија) ја обвиткува божественоста се оттргнуваат со негацијата (апофатичката теологија). Првата (катафатичката теологија), обвиткувајќи го, вели, на пример „Тој е Мудрост“, додека втората (апофатичката теологија), одвиткувајќи го, вели „Не е Мудрост“, со што првата вели „може да биде нарекуван (ова/вака)“; не велејќи „Тој е токму (ова/ваков)“, а втората вели „Тој не е ова, иако може да биде нарекуван според, или како, ова“ (1.462A).

Повеќе-отколку формулациите ја означуваат непознатливоста на божјата природа поради божјата бесконечна трансцендентна надсуштинскост. Јазикот нè води само до знаењето дека не може да се знае, и остава атрибутите непојмливи и неискажливи за нас да бидат несодржани во мисловните и јазичките конструкции. Јазикот никако не може да продре во непристапната светлина на божествената темнина, не може да обезбеди знаење, туку само да ја доведе до умот невозможната преобилност на незамисливото, односно да го протегне

умот најдалеку што може во насока на (не)познание на Бог. Катафатичката форма на апофатичкото значење дава хиперфатичка позиција, што опфаќа делови од позитивната и од негативната теологија, но ги надминува обете, и јазички ни укажува на несоодветноста на јазикот.²¹ Бог е оној кој е повеќе-од-постоењето.

И Псевдо-Дионисиј и Ериугена се совршено свесни за сложеноста на апофатичкиот пристап, покажувајќи ја потребата од меѓусебната „соработка“ на афирмативната и негативната теологија. Она што е начнато кај Псевдо-Дионисиј, кај Ериугена е доведено до дијалектичка јасност на хармоничноста на двете теологии, претставена во хиперфатичките (или повеќе-отколку) формулации за Бог. Имињата за Бог се потребни, за да може за него да се говори, но само ограничено потребни, поради нивната ограниченост: човечките атрибути и нарекувања на Бог никогаш нема да ја дофатат и опфатат неговата преобилна надсуштинскост. Говорот за Бог завршува во негациите (или дури и негациите на негациите), и свесноста дека не е потребно ништо – ни познание ни говор - за она кое не постои, туку вечно и сеопфатно надпостои.

21 За проблемот на издржаноста на неискажливоста, доколку “повеќе-отколку” формулациите се применуваат буквално и превентивните решенија кај Ериугена, кај Годоровска, *Неискажливата природа на божественото*, 441-443.