



УДК: 111.12Прокло

Неискажливоста и неименливоста на Едното во филозофијата на Прокло

Марија Тодоровска

Институт за филозофија
Филозофски факултет
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје

marija.todorovska@zfz.ukim.edu.mk

АПСТРАКТ

Во текстот се разгледуваат апофатичките пристапи во онтологијата на Прокло. Наведени се главните онтолошки категории и релации од *Елементи на теологијата*, при што се покажуваат јадрените принципи во позиционирањето на Едното во системот на Прокло. Изложени се неколку (понекогаш спротивставени) ставови за имињата и за процесот на именување во делата на Прокло (главно од *Платоновата теологија* и *Коментарот на Платоновите „Парменид“*) за да се објаснат неговите идеи за неименливоста на Едното и предупредувањата во врска со употребата на избрани имиња за Едното за кои не треба да се смета дека навистина го изразуваат Едното и успешно ја именуваат неговата натпреобилна природа. Логичката заднина на афирмативните и негативните изјави во врска со Едното е покажана првин преку интерпретацијата на Прокло на *Елементите* од Евклид, а потем преку третманот на Прокло на функцијата и вредноста на негациите, при што се нагласува неговото претпочитање на негациите и супернегациите при реферирањето на Едното.

Клучни зборови: Прокло, апофатички, негација, теологија, Едното

Позицијата на Едното и основните онтолошки релации од *Елементи на теологијата*

Апофатичките пристапи, инспирирани од Платон, филозофски инаугурирани од Филон Александриски, присутни во херметичките и во гностичките концепции и веќе сериозно развивани низ средниот платонизам, во неоплатонизмот добиваат систематичност и авторефлексивност. Неискажливоста на Бог, дел од теолошките конструкции во дотогашната платонистичка традиција, се поставува како една од клучните појдовни точки во основата на онтолошките, теолошките, гносеолошките и психолошките учења во неоплатонизмот. Во овој текст ќе биде разгледан апофатичкиот пристап на Прокло низ неговите идеи за неименливоста и неискажливоста на Едното.

Делото *Елементи на теологијата* е метафизичко истражување на првите, божествените принципи и првично изложување на онтолошкиот систем на Прокло. Во системот тој го поставува Едното, единство без никаква мноштвеност, врвната Причина на реалноста; и три вида на вистинити причини: боговите (хенади или единствености), умовите и душите.

Онтолошката концепција на Плотин за трите хипостази – Едното, Умот и Душата – кај Прокло е разработена така што се разликува интелигибилното Постојење / Битие (*to noēton*, она што е објект на умствената интуиција) и умувачкото („интелигирачко“) Постојење / Битие¹ (*to noeron*, она што умува), меѓу кои посредува нивото на она што е и интелигибилно и умувачко (интелигирачко), што кореспондира со тријадата Битие (самото Постојење)–Живот–Ум. Фактот што нивоата на реалноста се конципирани како засебни хипостази, или себеодржувачки онтолошки нивоа, не значи дека се занемарува основната неоплатоничарска идеја за целосно единство, затоа што секој член на тријадата Битие–Живот–Ум во себе ја рефлектира нивната тријадична врска. Се работи за двојна тријадична конструкција, што всушност ја покажува суштинската врска меѓу слоевите на

¹ Употребата на голема почетна буква варира низ преводите на делата на Прокло, затоа низ текстот е можно да се јавува инконзистентност во употребата на голема почетна буква кај клучните онтолошки и теолошки термини.

постоење. Преку неа е можна основната структура на спојување на причините со нивните последици, односно релациите на иманентност, произлегување и враќање (*Elem. Theol.* ргор. 35). Оваа „тријада на тријадите“ е подлежечкиот принцип на целата структурираност на постоењето. Секоја последица останува во нејзината причина, произлегува од неа и повторно се враќа при неа, објаснува Прокло (ргор. 35).

Релацијата на учество, што кај Платон² ја објаснува метафизичката констелација на онтолошки супериорното интелегибилно подрачје и подреденото сетилно достапно подрачје, потем конципирана кај Плотин и кај другите неоплатоничари, кај Прокло е изразена низ тријадата Она во што не се учествува–Она во што се учествува–Она што учествува. Поентата на оваа тријада, како во сите системи во кои треба да се одржи истовремената трансцендентност и иманентност на Едното (односно Бог или Апсолутот или која и да е врховната инстанција од ваков тип), е да ја одржи трансцендентноста и единството на Идејата, дозволувајќи нејзино присуство во нештата што во неа учествуваат. Сепак, со тоа што постои принцип во кој ништо не учествува и со кој, преку тријадата на тријадите, се поврзани суштествата во кои се учествува, се зачувува општата природа на Идејата (односно Едното или трансцендентната врвна инстанција; ргор. 23). Идејата е дека она во кое не се учествува ги произведува од себе супстанциите во кои се учествува, кои се поврзани преку нагорна тензија со она во кое не се учествува. Прокло објаснува дека она во кое не се учествува, имајќи го релативниот статус на монада (со тоа што постои по себе и ги трансцендира оние нешта што во него учествуваат), создава нешта способни во нив да се учествува. Кога би останало во изолација и стерилно, не би му припаѓало местото на чест што му се доделува; затоа, тоа дава нешто од себе, така што оној што го прима станува учествувач, а она што е дадено добива супстанцијално постоење како нешто во што се учествува. Статусот на нештата во кои се учествува е секундарен во

² Се работи за одговарање на прашањето за тоа како Идејата може истовремено да биде една иста и да постои како целина во сите нешта што во неа учествуваат (*Prm.* 131a–b).

однос на она што во сè е еднакво присутно и што исполнило сè со неговото постоење (ргор. 23)³.

Од Едното, апсолутната едност во која нема никаква двојност или мноштвеност, произлегува мноштвеноста во светот. Според Прокло, ова е можно затоа што Едното останува по себе наполно неучествувано (во смисла на тоа дека во него ништо не учествува); а суштествата што од него произлегуваат учествуваат во хенади или богови, во кои, очигледно, се учествува.

Апофатички формулации се присутни во објаснувањата на карактеристиките на основните онтолошки категории и релации. Така, според Прокло, Битието е бесконечно не по број или величина (затоа што, како себеконституирано, нема величина, затоа што нема делови и е просто, ргор. 47), туку по моќ (ргор. 86). Вистинското Битие, самото Постоење, е бесконечно во смисла на тоа дека има непресушен живот, непотфрлачко себеодржување и несмаллива дејствителност (ргор. 49; 84; 86). Битието не е бесконечно по број, затоа што ја има најголемата единственост, бивајќи најблиску до Едното и бивајќи му најслично (ргор. 62). Идејата, објаснува Прокло, е дека она што го прави неделиво го прави и бесконечно, затоа што ако нешто е едно и неделиво, тоа е бесконечно во пропорција.

Вечноста не може да им се предидицира на настанати (создадени) нешта. Сè што е вечно постојано учествува во Вечноста, која им дарува вечност на Постоењето на оние што во него учествуваат. Така, во Постоењето учествуваат поголем број термини отколку Вечноста, што прави тоа да биде отаде Вечноста (ргор. 60; 87). Целата мноштвеност на бесконечни моќи е зависна од еден принцип, првата Бес-

³ Кај Плотин концептот на учествувањето на Едното во произлезените нешта може да се објасни преку идејата за виртуелното присуство. Како што Платоновата Идеја е виртуелно сите нешта што во неа учествуваат, така Едното е виртуелно сите нешта. Виртуелноста на Едното посебно, како и виртуелноста општо, како онтолошки концепт кај Плотин станува појасна ако се спореди со средновековното тврдење дека Бог е *virtualiter et eminenter* сите нешта. Со тоа што Едното е апсолутно просто, не може да биде *eminenter* сите нешта, туку Умот е тој што е сите нешта еминентно или парадигматски. Христијанскиот Бог е обете, и општо не се смета дека ова ја нарушува божјата едноставност (Gerson draft, 1–2; Gerson 2012, 17).

конечност, принцип што не е моќ во смисла дека во него се учествува или затоа што постои во нештата што се моќни, туку затоа што е Моќ по себе, не припаѓа на индивидуалните нешта, туку е причина на сето (ргор. 92). Првото Постоене има моќ, но не е проста Моќ затоа што поседува граница (ргор. 89), додека првата Моќ е Бесконечност. Бесконечните моќи се такви какви што се затоа што учествуваат во Бесконечноста, затоа, пред сите моќи мора да има проста Бесконечност, поради која Постоенето е бесконечно според моќта (ргор. 86), и сите нешта имаат дел од бесконечноста. Бесконечноста не е Првиот принцип, потсетува Прокло. Првиот принцип е мерата на сите нешта, Доброто (ргор. 12) и Единството (ргор. 13; 92). Ни Постоенето не е Првиот принцип, затоа што тоа е бесконечно, но не е Бесконечноста. Бесконечноста, причина на сите нешта бесконечни по моќ и на сета бесконечност во нештата, се наоѓа меѓу Првиот принцип и Постоенето (ргор. 92).

Секој бог е отаде Битието, објаснува Прокло, отаде Животот и Умот (ргор. 115). Ако секој бог е себечелосна хенада (ргор. 114), додека Постоенето (Битието), Животот и Умот не се хенади, туку унифицирани групи, тогаш секој бог ги трансцендира овие три принципа (ргор. 5; 115). Идејата тука е дека овие принципи, иако се дистинктни едни од други, сепак се имплицитни едни во други (ргор. 103), а ако се имплицитно присутни во другите, не може да бидат чисто единство, затоа што секој од нив ги содржи другите. Ако Првиот Принцип е отаде Постоенето, тогаш, со оглед на тоа што секој бог, бивајќи бог, е од редот на тој Принцип (ргор. 113), следува дека сите богови мора да го трансцендираат Постоенето. Очигледно е дека Првиот Принцип е отаде Постоенето, разложува Прокло, затоа што единството и Битието не се идентични – едно е, на пример, да се каже „тоа постои“, а друго „тоа има единство“.

Сè што е божествено е по себе неискажливо и непознатливо од какво било секундарно суштество поради неговото натпостоечко единство, но може да биде сфатено и спознаено од суштествата што во него учествуваат. Сепак, Првиот принцип е напдно непознатлив, затоа што во него не се учествува (ргор. 123). Непознатливоста Прокло ја објаснува на следниов начин. Сето рационално познание, додека разбира интелигибилни поими и се состои од чинови на разбирање, е познание на реални постоечки нешта и ја разбира вис-

тината преку орган што исто така е реално постоечко нешто. Боговите, пак, се отаде сето постоечко (прор. 115). Според ова, божественото не е објект ниту на мнението ниту на дискурзивниот разум. Сè што постои е или сетилно достапно, или објект на мнение, или вистинско Постојење, објект на умот, или пак, може да има некаков посреднички ред, бивајќи и Постојење и процес истовремено (прор. 107), а според тоа, објект на дискурзивен разум. Ако боговите се натпостоечки, или се верува дека имаат супстанција пред постоечките нешта, тогаш не може да имаме ниту мнение за нив ниту научно познание добиено со разумот, никакво умување за нив. Сепак, особениот карактер на нивните својства може да се изведе од суштествата што од нив зависат.

Секој бог е добросоздавачка хенада или обединувачка преобилност, а примордијалниот Бог е Доброто неквалификувано и Единството неквалификувано (прор. 133). Ни сите богови собрани заедно не може да се мерат со Едното, сепак, нагласува Прокло, затоа што тоа така моќно ја надминува божествената мноштвеност (прор. 133). Сите хенади што го осветлуваат вистинското Постојење се тајни и интелигибилни: тајни затоа што се поврзани со Едното, а интелигибилни затоа што во нив учествува Постојењето (прор. 162). Прокло остава извесни познавателни можности, како што беше покажано. Покрај тоа, смета дека сите богови се именувани од принципите што се со нив составени, затоа е можно нивните различни природи, инаку непознатливи, да бидат спознаени од овие зависни принципи (прор. 162).

Сето божество е во себе неискажливо и непознатливо, бивајќи со слична природа како неискажливото Едно. Сепак, како што беше споменато, од различностите на учесниците може да се изведат некои атрибути на она во кое се учествува (прор. 123). Така, боговите што го осветлуваат вистинското Постојење се интелигибилни, затоа што вистинското Битие е божествено(ст), тоа е Интелигибилност во која не се учествува, тоа претпостои, значи постои и пред Умот (прор. 161).

Неименливоста на Едното

Кога се говори за неоплатоничарската традиција, треба да се има предвид дека *Парменид*, и покрај логичката структура и стегна-

тиот технички јазик, бил сметан за темелен метафизички текст и за извор на силни духовни чувства. Затоа Прокло говори дека *Парменид* може да го доведе до дионисиска екстаза, откривајќи го светиот начин кон неискажливата иницијација во мистериите (*Plat. Theol.* III.23)⁴. Во овој дух е и химната за врховниот принцип. Прокло опишува дека негациите во *Парменид* (139e) сочинуваат теолошка химна што води кон Едното преку негации (*Comm. Parm.* VII.1191–1192). Прокло пишува дека Едното, според Платон, ги трансцендира десетте категории, и негациите што произлегуваат се како химна. Категориите се меѓу нештата на сетилноста и се однесуваат на сетилниот свет. Сепак, со оглед на тоа што Платон си имал работа со отадекосмичките редови на постоењето, а Едното ги надминува и нив, не би се добило нешто вредно за кажување, дури и кога би се покажало дека Едното е ослободено и неограничено од сите овие категории (VII.1192).

Во химната посветена на Првиот Принцип, на кого Прокло му се обраќа со „Ти“, прво се прашува како правилно да го нарекува она што е над сè што постои. „Како соодветно да Те воспееам“, прашува авторот, „кога нема зборови да Те опишат Тебе?“⁵. Во следните стихови се посветува на непознатливоста и неискажливоста, за по-тем да се врати на прекрасноста и да заврши со безименоста на Едното. Така, пишува: „Само ти си неискажливо, иако создател на

⁴ Треба да се има предвид и дека, иако Прокло твори во рамките на неоплатоничарската традиција, нема идентични ставови за методите на негација со Плотин (како што подоцна силниот апофатичар Дамаскиј се разликува и од едниот и од другиот). Апофатичките концепции се неразделни од системите на обајцата, но пристапот на Прокло е повеќе логички отколку поетски, на многу потехнички структуриран начин (спореди кај Mortley (1986), 97–98). Ова не значи дека кај Прокло нема темелно поимање на ритуалната функција на јазикот и свесност за моќта на поетскиот израз. Разгледувајќи го односот меѓу јазикот и ритуалот кај Прокло, односно местото на јазикот во религиозниот израз, Рапе (Rape) анализира дали Прокло сметал дека јазикот може да има ритуални асоцијации и дали сметал дека точните интерпретации на текстот зависат од точното идентификување на ритуалните аспекти на јазикот во широка анализа на неговите дела – Rape (2007), 175.

⁵ Химната е поместена кај Rosan (1949), ix, според Jahn (1891), 49.

сето она за кое се говори. Како умот да ја спознае твојата природа кога умот не може да те разбере и замисли?". Прокло во вознес опишува дека сите нешта што постојат, и говоречките и оние без говор, го прогласуваат Него; сите нешта што постојат, и оние што спознаваат и оние што не спознаваат, го обожуваат Него; како и дека сите желби, копнежи, сите болни страсти и стремежи се за Него. Покрај ова, повторува дека сето произлегува, или потекнува, од Него и додава дека Тоа не е од ништо зависно затоа што е целта на сите суштества. „Ти си Едно Нешто“, продолжува, „и сите нешта, а сепак, ниту едно нешто ниту сите нешта“.

Потоа прашува: „О, најименувано, како, тогаш, да те именувам, кога само ти си Неименливо? Каков, дури и небески роден Ум би можел да ја пробие Твојата далечна прекривка?". Прокло го моли Едното да биде милостиво и завршува со првиот восклик од химната – „О, ти, над сè што постои! (како инаку правилно да Те нарекувам?)“. Во поетска форма се забележуваат неколку клучни апофатички идеи: Едното е непознатливо; не може да биде соодветно именувано, иако душата со трепет посакува да го именува; и не може да се определи што е, затоа што е истовремено и сите нешта и ни едно нешто, она што го дава постоењето на сè што постои, чие постоење ни останува недостапно и неразбирливо.

Во гносеолошка анализа, следејќи го Платон, Прокло разгледува како ги сфаќаме нештата: кога го слушаме зборот „круг“, го слушаме само името, и затоа не ја сфаќаме суштината на кругот. Ниту пртежот на круг не може да нè одведе до суштината на кругот ниту дефиницијата, но умот, сепак, ја знае суштината на кругот, додека другите видови на соопштување потфрлаат (*Comm. Parm.*, Klibansky, Labowsky 1953, 61). Создавањето на копии, односно примерите на реификација само го умножуваат оригиналниот субјект, и тоа во неговата надворешна и несуштинска форма. Едното не може да биде сфатено во надворешната форма, ниту во вистинската, суштинската форма на постоење. Едното, пишува Прокло, не е именливо или изразливо, или спознатливо или перцептибилно од ништо што постои. Токму затоа тоа е отаде опфатот на сета сетилност, сето

просудување, секаква наука, секакво размислување, и отаде сите имиња (Ibid.)⁶.

Сепак, Едното не е несфатливо на ист начин на кој некои други нешта се несфатливи, туку се работи за инаква ситуација. Невозможно е да се знае суштината на нештата преку механички средства токму затоа што тие нешта постојат, а начините на комуникација се несоодветни, и ова донекаде важи и за Едното. Но, Едното е непознатливо не како другите нешта, туку поради неговата природа. Не може да го спознаеме Едното не (само) поради недостатоците на познавателниот субјект туку поради тоа што самото тоа е (нат)преобилно (*Comm. Parm.*, Klibansky, Labowsky 1953, 63; *Plat. Theol.* I.21). Ова е добар пример на негативна теологија со катафатички елементи, затоа што непознатливоста не се должи на недоволноста на човековите сетила, логика и мисла, туку на специфичен, во случајов позитивен квалитет на Едното. Неговата непознатливост не е поради потфрлање на познавателниот апарат, туку е квалитет на Едното што се претставува во позитивна светлина, како вид на сјај или неземска боја – ниту може да биде видено ниту препознаено како боја⁷.

⁶ Едното нема никакви атрибути, а со тоа не може да му се примени никакво име; сите имиња се недоволни за неговата трансцендентна надмоќ (*Comm. Parm.* VII.52K); ни едно име не е способно да ја открие природата на Едното, затоа што, ако името кореспондира со она што го именува, односно е логичката слика на објектот, за Едното не може да постои таков случај (Ibid.).

⁷ Кај Прокло се поставува прашањето, следејќи ја Платоновата поделба на триделната уреденост на познанието на *doxa*, *dianoia* и *poesis* (*nous*), за тоа како да се пристапи кон Едното – како да се спознае преку перцепција или мнение она што е отаде сето постоење, како она што е непричинето да биде објект на научно познание (*Comm. Parm.* VII.48K). Никој не може да има сетилна перцепција или мнение за Едното, ниту човечките, но ниту демонските, ангелските, божеските (демиургиските) редови на постоење. Идејата е дека секој ред има сопствен објект на познание (на пример, човековото познание се стреми кон партикуларните нешта, и нема ништо особено вредно за почит, *Comm. Parm.* VII.50K). Самиот Ум – неразбирливо единство што лежи скриено и неизговорливо во внатрешните вдалбнатини на Постоењето/Битието (*Comm. Parm.* VII.50K) – потфрла во спознавањето на Едното, затоа што сето познание е насочено кон Постоењето, а не кон

Едното е отаде сите нешта, определува Прокло врз основа на негациите од првата хипотеза од Парменид (а индиректно врз основа на *Држава* 509В, *Comm. Parm.* II.763; VII.64К). Едното е проста единственост над секаква суштина и плуралност, и не е секундарно во однос на ништо (II.763). Трансцендентното Едно е вистински пресвет објект, заштитен во единство. Едното поседува неразбирлива моќ и е тајно, останувајќи неизразливо и несфатливо како врвот на постоењето, ја објаснува Прокло втората хипотеза (*Comm. Parm.* I.713), што, повторно, мошне личи на формулациите на Плотин. Едното, секако, не е некое партикуларно едно, туку Едно во апсолутна смисла, просто Едно (*Comm. Parm.* VI.1069). Едното не е некое партикуларно нешто, ниту е вкупноста на Идеите, или врвот на сите нешта, затоа што такво *што* е оној што ги направил небото и земјата (за Едното не може да се каже *што* е или *какво* е навистина). Во апсолутното единство на Едното воопшто не се учествува (*Comm. Parm.* VI.1070; *Plat. Theol.* II.9).

Подобро е за Едното да не се говори, туку, како што Платон направил, да останеме задоволни со негациите за преку нив да се покажува трансцендентната супериорност на Едното, препорачува Прокло. Едното не е ниту интелигибилно ниту интелектуално (во смисла, ниту може да се умува во врска со него, ниту тоа умува, ниту може да се смести каде било преку средствата на нашите индивидуални ментални активности). Едното е причината на сите нешта, но не е ни едно од сите нешта. Не се работи дека тоа е за нас непознатливо, а за себеси спознатливо, конзистентно тврди Прокло, затоа што тоа е толку непознато за нас што не може да знаеме дали се спознава себеси (*Comm. Parm.* VI.1108).

Прокло одбива лекомислено да употребува имиња како „татко“, „создател“, „божество“, општо застапувајќи се за целосна неименливост на Едното, но сепак, како што уште од средниот платонизам, а потоа кај Плотин, се забележува претпочитање за некои, навидум посоодветни имиња, како Едно, Добро / Добрина, Убаво / Убавина и други, кај Прокло се јавува јасна дистинкција меѓу самиот

Едното. Едното е непознатливо не само поради ограничените способности на (по)ниските онтолошки и спознавателни редови, туку поради неговата натпреобилна природа (*Comm. Parm.* VII.62К).

Бог, предметот на првата хипотеза од *Парменид*, и Бог како создател на мноштвеноста на боговите. Првиот Бог е Едното, различен од другите и бројни богови, дури и од демиургот, умниот создател и татко на светот. Првиот Бог не е ни татко, туку е над секако татковско божество, што е конзистентно со ставот на Прокло дека Едното не може да биде ништо партикуларно, значи ни партикуларен Татко, туку е самата божественост во неопределена смисла. Затоа, едноставно може Едното да се нарекува *Бог*, секако со резерва. Кај Прокло, значи, и покрај ставот за неможности за именување на Едното, се забележува употреба на имиња од типот на „Првиот“, „Доброто“, „Крал“ – што, иако се чини инконзистентно со неименливоста, неизговорливоста и неискажливоста на Едното, има јасна методолошка функција. Ова важи и за повеќето апофатичари, приврзаници на ставовите за неименливост – секое дозволено име може да се смета за замена за „Оној / Она што не може да се именува“.

Не е точно да се каже дека Едното е извор на сета божественост поради тоа што е самиот Бог (ако се смета дека секој бог, доколку е бог, го добива своето постоење од Едното), затоа што, како што Платон тврдел (*Prm.* 142a), за него нема никакво име, и затоа не може да биде нарекувано „Бог“ или некако инаку, тврди Прокло. Секој епитет е наполно инфериорен во однос на непознатливата супериорност на Едното. Ако веќе мора да се каже што било афирмативно за него, на Прокло му се чини дека е подобро, следејќи ја одлуката на Платон, да се определи како извор на божественоста, но само во смисла на тоа дека го нарекуваме *Почеток* и *Причина* на сите нешта. Сепак, употребувајќи вакви формулации, инсистира Прокло, не кажуваме што е тоа по себе, туку се осврнуваме само на релацијата што со него ја имаат оние нешта што доаѓаат по него и на кои им е Причина. Накратко кажано, сета божественост е хенада, но самото Едно не е ништо друго освен Божественост по себе, преку која сите богови го изведуваат квалитетот на бивање богови (*Comm. Parm.* VI.1109).

Во објаснувањето на црпењето на постоењето на боговите од Едното, Прокло се навраќа на првата хипотеза, сметајќи дека таа се однесува на самиот Бог, со тоа што тој е создателот на мноштвеноста на боговите. Тој е трансцендентен, отаде нивната бројност, и неповрзан со боговите што од него произлегле. Токму поради ова за Едно-

то сè се негира, затоа што е постоење супериорно на сите нешта и отаде сите нешта, кое ги произведува сите карактеристики на боговите, додека самото останува недефинирливо и неограничено во однос на нив. Неспоредливо отаде мноштвеноста на хенадите во кои се учествува се наоѓа Едното во кое не се учествува, трансцендентно, како што многу пати беше реитерирано, над божествените подрачја (*Comm. Parm.* VI.1069–1070).

Едното е без делови и различно од она што го има едното како атрибут (Прокло реферира на *Софист* 245а и на *Второто писмо* 312е). Едното е прво од сите нешта, на кое не треба да му се применува прашањето „какво е?“, затоа што сè што е квалификувано на некаков начин веќе не е апсолутно затоа што му се дава карактеристика и со тоа станува некакво на партикуларен начин. Квалитетот не може да му се примени на Едното во суштинска и апсолутна смисла, затоа што тоа не смее да стане партикуларен вид на едно, наместо самото Едно. Ако самото Едно и примордијалното постоење се едно исто, а примордијалното постоење е Бог, тогаш е јасно дека самото Едно и Бог се едно исто нешто, и во тој случај не се работи за некаков партикуларен Бог, туку за самиот Бог (*Comm. Parm.* VI.1096).

Прокло ова го додава како објаснување за демиургот – оние што велат дека првиот Бог е Демиург или Отец не се во право, затоа што Демиургот или бог како Татко е партикуларен бог. Прокло смета дека ова е очигледно, затоа што не секој бог е демиург или татко, додека првиот принцип е едноставно Бог, и сите богови се богови поради него и преку него, а само дел, како демиурзите, се преку Демиургот, и татковците, преку примордијалниот демиург татко. Затоа, Едното може да се нарекува *Бог*, како причина на сите богови за нивното бивање богови, но не за некои партикуларни богови што имаат божественост со некакви определени карактеристики, а не божественост во најпростата смисла.

Покрај ова, Прокло објаснува дека првиот принцип и Едното се исто нешто и ги изедначува со Доброто од *Држава* 509с, кое е отаде постоењето и постоечкото и натсуштинско. Доброто е она што сè одржува заедно, што е исто како Едното. Кога не би било исто, тогаш или би било отаде Едното, или би било ништо, или не би било Едно, разложува Прокло, а секоја од овие алтернативи се чини ап-

сурдна. Така, мора да се тврди дека првиот принцип е она што е вистински Едно, крал на сето и Добро (*Comm. Parm.* VI.1096–1097).

Името „Едно“ не значи ништо освен „едност“ – не се работи за вистинско име затоа што едното ја нема ни едноста како карактеристика (*Comm. Parm.* VII.1196). Името „Едно“ е посоодветно од други термини и имиња, како најбожествено од сите имиња (*Comm. Parm.* VII.1200). Секако дека е несоодветно за Едното, но човековиот говор го употребува, а сите имиња, потем, реферираат на она што доаѓа по него (*Comm. Parm.* VI.1108). Едното може да се определува како извор на божественоста, како Причина и цел на постоењето (*Comm. Parm.* VI.1108–1109). Со ваквиот начин на објаснување преку создадениот свет, односно со нагласувањето на релацијата со нештата што доаѓаат по Едното, Прокло уште еднаш покажува дека не може да се говори што е тоа по себе, туку што е за нас (односно што е во однос на последиците на кои им е причина).

Вредноста на имињата е објаснета инаку низ дискусија на *Кратил* (со 390Dff како појдовна точка), а поттикната од поенти од *Парменид* (*Plat. Theol.* I.29). На Едното од првата хипотеза од Парменид му се негира секако име или каква било дескрипција, но Едното од втората хипотеза има и дескрипција⁸.

Имињата на боговите имаат специјална вредност. Во овој тешко разбирлив дел се чини дека постојат некои имиња на боговите што имаат природно и автентично постоење, и тие се воведени меѓу самите богови⁹. Овие имиња се вистински божествени и имаат највисок статус. На ниво под нив се нивните копии, кои имаат статус на дајмони или на посреднички духови. Третото ниво на имиња, три нивоа оддалечено од вистината, е, како што посочува Сафри, формулација на Платон што Прокло често ја повторува (Saffrey 1968, 164), а доаѓа од дискусијата за уметноста од *Држава X*, каде што Платон ги објаснува онтолошките нивоа, концепција што Прокло ја

⁸ Интересно е што, за разлика од Јамблих пред него (*De myst.* VIII.2) и Дамаскиј по него (*Dub. et sol.* II.8), Прокло не поставува неискажливо над-Едно над Едното/Доброто, туку, според него, првите две хипотези се однесуваат на Едното над постоењето и на самото Битие.

⁹ Односно, според преводот на Сафри – треба да се сметаат како востановени на ниво на самите богови (Saffrey 1968, 124).

применува на божествените имиња. Според Прокло, подолната форма на јазик се јавува, односно произлегува од желба иста како онаа на уметникот што произведува копии, желба на човековата интелигенција на која ѝ требаат такви нешта за нејзините сопствени процедури. Прокло пишува дека нашиот начин на познание конструира преку говорот, според начинот на интелегибилното произведување и сличноста со другите реалности, и дури и со самите богови, претставувајќи го несложеното преку сложеното, едноставното преку разновидното и единственото преку мноштвеното. Така создадени, овие имиња се претставуваат како слики на боговите. Произведувањето на секое од овие имиња како статуа на боговите, на ист начин како теургијата, преку одредени симболи, ја повикува великодушноста на боговите да ги просветли статуите со човечко потекло. Нашиот познавателен апарат, дозволува Прокло, понекогаш го открива скриеното постоење на боговите преку композицијата и делењето на звуците (*Plat. Theol. I.29*)¹⁰.

Најнижиот вид на именка или име е она што поделува или одделува, а со тоа и умножува. Примарните имиња имаат статус на богови (особено ако се следи преводот на Сафри), што укажува на големата моќ што им се припишува на некои зборови, кои имаат способност да дејствуваат, да определуваат, да исполнуваат со значење. Божествените имиња имаат специфични моќи, и затоа дури и најнижите зборови, оддалечени од вистината, се како статуи во однос на нив, стануваат привремени носители, или приматели, на нивната моќ.

Трујар разгледува неколку извори од Прокло каде што се третира моќта на имињата (Trouillard 1975, 239–251). Да се именува е да се создава, да се создава е да се изразува, и затоа именувањето е чин на мудрост. Преку чиновите на мислење, боговите создаваат и имену-

¹⁰ Неколку поенти се интересни во врска со овие тврдења. На пример, Прокло покажува добро разбирање на култното верување, вклучително на идеите за филозофијата на теургијата; како и на верувањето дека, преку интервенции на боговите, статуите екстериоризираат одредени карактеристики. Од аспект на филозофијата на јазикот, може да се забележат одредени мотиви што ги има во гностичките извори, како на пример, идејата дека што повеќе гласови се вклучени, пониско е нивото на светот за кој станува збор.

ваат. За луѓето, пак, способноста за задавање имиња е определена од степенот на нашето учество во божествената мудрост. Кога пасивно им се предаваме на впечатоците, во јазикот воведуваме елемент на случајност (Trouillard 1975, 242). Трујар ги резимира размислувањата за јазикот на Прокло во две, навидум спротивставени афирмации: јазикот во строга смисла не им припаѓа на рационалните и дискурзивни души; својата основа ја има во создавачката и обединувачка моќ на божественото (Trouillard 1975, 239). Јазикот е дејност што е суштински човечка, но не е оставен ниту на случајност ниту на чистата и арбитрарна конвенција – тој му припаѓа на човекот, исполнувајќи божествена функција и учествувајќи во моќта на боговите, затоа што само кај човекот божественоста може наполно да ја манифестира и употреби моќта за именување (Trouillard 1975, 239). Преку оваа моќ, именувајќи, човекот се именува и се определува. Според Прокло, името има два вида на моќ, една што поучува и преку која се соопштуваат мислите и друга што ја распознава суштината, затоа што Демииургот има два вида на моќи, една што произведува идентитет и една што проиведува различност (*In Crat* 51.20.18–21 во Trouillard 1975, 243)¹¹. Прокло предупредува да се внимава – кога се говори за имињата, тоа се имиња што се достапни за разбирањето на човековиот ум, а постојат бројни нивоа на имиња (божествени, ангелски, демонски и човечки), од кои некои се изговорливи, а некои не се (*Comm. Parm.* IV.853; VII.50K).

Важно е постојано да се има предвид дека, според Прокло, кое било име применето на Едното подразбира негово ограничување, односно само го претставува Едното според одредена моќ или нека-

¹¹ Прокло ја објаснува психологијата низ семиотичка онтолошка замисла. Душата, низ која се насочува космичката манифестација, го „чита“ светот низ еден од два знака: како нешто различно или надворешно на душата кога е во процесот на симнување и како нешто исто или внатрешно при искачувањето, односно враќањето на душата. Обете имиња се изговараат и се разбираат од душата, додека, во моментот на изговарањето, се изразува самиот свет. Се работи за концепт во кој светот како целина е само систем на знаци поради дејствителноста на Демииургот. Името „космос“ е соодветно ако се применува на создаденото од Демииургот, слично и со „уранос“ – земјата и небото служат за да го означуваат произлегувањето на сето и навраќањето.

ков аспект. Идејата е дека со тоа што произлегувачкото е манифестација на неговата причина, тоа ја ограничува природата на причината, со што ја изобличува. Иако ги употребуваме имињата „Едното“ и „Доброто“, тие го сокриваат првиот бог преку два различни аспекта – на единството и на создавањето. Според Трујар, кај Прокло се јавува основен контраст во размислувањата за јазикот – од една страна, јазикот во строга смисла се појавува само меѓу рационалните и дискурзивни души, а од друга страна, јазикот е вкоренет во обединувачката и создавачка моќ на божественото (Trouillard 1975, 239)¹².

Јазикот ја манифестира суштината. Но, со тоа што секоја манифестација е определување, а да се детерминира значи да се детерминира и самиот себе, да се именува значи да се учествува во една од примордијалните моќи на божественоста, таа на соопштување на бесконечноста преку дефиниција. Кај Прокло е важно мислењето дека божествените имиња не се само имиња што луѓето ги имаат за Едното, туку се елементи на божествен говор, преку кои Едното комуницира со сите нешта¹³.

¹² Ако космосот е знак за Бог, сепак, и го означува Бог онака како што Бог комуницира, тогаш, заклучува Рапе, се соочуваме со систем што не дозволува превод ниту референцијалност (Rappe 2007, 183). Ако се замислат кругот на Истото и на Другото, што ја затвораат душата во рамките на дискурсот чии термини мора да останат необјаснети, тогаш или сме исклучени од овој систем, во кругот на другото се соочуваме со непропустливост и бесмисленост, или сфатени од страна на кругот на истото веднаш наоѓаме значење. Ова не значи ништо, меѓутоа, затоа што таквото значење не може да биде откриено на друг затоа што ѝ станува очигледно на душата кога таа успева да сирне зад превезот на космичката манифестација и навраќањето на произлезеното. Како што формулира Рапе, оваа енигматска циркуларност е само големото име на божественото (Ibid.).

¹³ Комбинирајќи ставови од *Коментарите на Кратил* и на *Тимај*, Трујар резимира дека, за Прокло, еден вид на божествена комуникација е таа што ги изразува боговите како мисли што се реализирачки и себепределувачки – ова се божествените имиња. Боговите го исполниле целиот космос со нивните имиња, и не само космосот туку и сите моќи што го обвиткуваат, според *Коментарот на Алкибијад*. Боговите ги одржуваат нештата преку самиот чин на именување. Душите ги откриваат имињата што ги повикуваат, ги манифестираат и ги прославуваат боговите (ова оди преку имињата

Божествените имиња претставуваат и модус за приближување кон Едното, на истовремено откривање и криење, со што, според Прокло, начините на посочување на Едното се двојни (барем што се однесува до имињата за тајниот принцип што ни ги пренесол Платон). Во *Држава* Платон го нарекува Едното „Доброто“ за да го посочи изворот на вистината што го поврзува оној што спознава со она што се спознава, а во *Парменид* го употребува терминот „Едно“ означувајќи го принципот како причина за постоењето на хенадите (*Plat. Theol. II.6*). Едното од овие имиња го означува произлегувањето на светот, а другото е симбол за неговото враќање – во оваа смисла, резимира Прокло, ги воведува сите нешта во постоење, односно сите произлегуваат од овој прв принцип.

Прокло неколкукратно се навраќа на поентата дека, иако, со тоа што формулираме имиња, може да се претпостави дека неискажливото е способно да прими некакво име, тоа не е точно. Ниту, пак, дуалноста што се споменува треба да значи дека во Едното, причината за сета единственост, има дуалност или мноштвеност. Имињата што се применуваат реферираат само на тоа што е по Едното, или на произлегувачкото (од него) или на навраќачкото (кон него) (*Plat. Theol. II.6*)¹⁴.

од прв ред, беше споменато, кои имаат најголема теургиска моќ; Trouillard 1975, 246).

¹⁴ За Прокло овие имиња за Едното се модуси на говорот – името „Едно“ е изворната идеја за модусот на негацијата, а името „Доброто“ е идејата за модусот на афирмацијата. Затоа Прокло ги споредува овие имиња со „божествени слики“, што се технички теургиски затоа што се осмислени да се однесуваат на првиот принцип преку неговите последици, анализира Рапе (Rape 2007, 182). Следствено на ова, продолжува Рапе, не секогаш е лесно да се „чита“ космосот затоа што неговата читливост зависи, парадоксално, од одложувањето на значењето. Онака како што одредени симболи се очигледни, одредени симболи имаат езотерично значење и реферираат на божественото присуство. Езотеричните симболи им се познати само на иницираните, на ист начин светот е слика на интелегibilното и бил создаден од неговиот татко, па содржи некои очигледни знаци на божественото и некои скриени симболи. Затоа Прокло предупредува дека недоразбирањата се веројатни, со тоа што светот не е само симбол на двете големи имиња на божественото, туку исто така во своето откривање крие име што не се открива. Ако произлегувањето и навраќањето се големите

За Прокло, имињата имаат моќ да ја одредат суштината на нештата (*Comm. Cratylus* 20.18–21). Имињата се создадени од страна на боговите, како и сите други суштества. Овие божествени имиња настануваат како што се одвиткува светот и остануваат низ вселената на реалното како знаци и траги. Имињата имаат потекло во нештата што може да бидат перципирани, и барем во вообичаениот процес на именување, преку процес на аналогија од перцептибилните нешта се воведуваат имиња за невидливите реалности. Така, сетилно достапните нешта се именуваат во примарна смисла, а оние што се недостапни за сетилата добиваат имиња индиректно, преку аналогија. Другиот пристап тврди дека имињата прво се воведуваат за да се однесуваат на нематеријалните форми, а секундарно на сетилно достапните нешта¹⁵. Според ова гледиште, секое име носи сличност со објектот на кој му се применува – ова е важно кога се однесува на неименливоста на Едното. Имињата, значи, реферираат примарно на нематеријалните форми, а имињата на секундарните нешта доаѓаат од суштества што им претходат (*Comm. Parm.* IV.852).

Иако, општо земено, Прокло застапува апофатичка позиција, во врска со ставовите за имињата, позицијата е на јазичен реализам: одредени зборови имаат објективна реалност, специјален статус и надземски моќи. Ова се однесува на имињата на боговите, со што оваа констатација може да се смета за невалидна, но сепак, и други зборови постојат како интелигибилни ентитети, и тие имаат ист

имиња на божественоста, тогаш сè е, конечно, симбол на врвното значење, што значи дека целото множество на сè останува необјаснето, на бесконечно одложување на значењето (Rapre 2007, 182).

Космичкиот јазик е целосен систем што опфаќа сè во реалноста, произлегувајќи од Неискажливото и протегашќи се низ светот, вклучувајќи го сето од доменот на знаците. Сепак, манифестирањето на светот е само еден корен на божественото (како што произлегувањето е еден член од основната онтолошка тријада). Со тоа што Прокло говори за божествените имиња во рамките на останувањето, произлегувањето и враќањето, се посветува на тоа да објасни дека реалноста, како што постои во себе, исто така има име, иако тоа име останува непознатливо.

¹⁵ Така, во платоновска смисла, „човек“ точно може да се примени на интелигибилната сфера, но не на еден партикуларен човек (*Comm. Parm.* IV.850).

статус како таквите ентитети, како модели, односно извори или причини на пониските реалности, односно како „поддршка“ на пониските ентитети. Дискусијата од Кратил за тоа дали имињата имаат природна врска со реалноста, или се добиваат по конвенција, кај Прокло е на ниво на тоа дека имињата се реалноста¹⁶.

Прокло доаѓа до тишината како единствен финален соодветен пристап кон Едното, но дозволува говор за Едното, прифаќајќи дека се работи за природен стремеж на душата кон него, за копнеж по Едното. Сепак, и покрај обидите, не може да се каже ништо за него

¹⁶ Кај Филон Александриски има опишана ситуација во која Адам дава имиња на нештата, но не може самиот себе да се именува, поради што нему Бог му дава име. Преку таквото дарување на името, Бог и на името и на личноста им дава цврст статус (*Leg. All.* 1.92). Адам е изедначен со Умот и ги сфаќа, и умее да ги именува, другите објекти, но не и себеси (умот не се знае себеси, *Leg. All.* 1.91). Тој е неук кога станува збор за самиот него и за неговата сопствена природа, и не може да се види ниту разбере, како што окото гледа други нешта, но не и себеси. Можно е повисокиот ум да има себепознание (*Leg. All.* 1.90), но Филон не смета дека мислата сама себеси се мисли, или барем не земската мисла. Со тоа што Адам е земски ум, нема мисла за самиот себе.

Во гностичкото *Евангелие на Вистината* (38) има слична концепција, се тврди дека Името на Отецот е Синот – синот е видлив, но не и името. Таткото може да го именува само оној што почива во името на Таткото и во кој почива името (релација на заемно учество). Таткото е единствениот што си дава име, затоа што е непотекнат (тој си дал име затоа што се гледа себе и само тој има моќ да си даде име; оној што не постои нема име).

Мортли забележува дека Прокло на одредени божествени имиња им дава статус на богови, реифицирајќи само некои имиња (на боговите), додека другите именки се во понижите категории. Ова е интересно од аспект на филозофијата на јазикот, затоа што некои имиња се чуваат со тоа што се определуваат како извори и модели на лингвистичка реалност и имаат религиозно значење, со што Прокло, всушност, „...ја гарантира вистинитоста на грчкиот теолошки јазик, во рамките на општите граници на јазикот“ (Mortley 1986, 102). Мортли го лоцира мотивот за лингвистичкиот реализам во напредувањето на Зборот / Логосот во процесот на христијанизација во Римската Империја. Така, „...инкарнираниот збор наоѓа софистициран одговор во зборот кај Прокло, кој е интелигибилна реалност: Прокло го воздигнува зборот наместо да го унижи божественото“ (Ibid.).

во соодветна смисла (*Comm. Parm.* VII.1191)¹⁷. Сепак, постоењето на вроден копнеж не значи дека не треба да се постапува внимателно, и затоа Прокло предупредува: не сите содржини на умот може да бидат навистина мислени, и не се говори за сето она за што се мисли; покрај ова, не го запишуваме сето што го зборуваме, и – важно предупредување за кога се пишува ваков текст – не објавуваме сè што ќе успееме да напишеме (*Comm. Parm.* I.718).

Едното е трансцендентно, поседува неразбирлива моќ, тајно е, неискажливо, не може да биде изразено, во него не може да се проникне. Тоа ги поседува овие карактеристики примарно; говорот, пак, ги поседува само секундарно (*Comm. Parm.* I.713). Секако, говорот за што било друго е инаков од говорот за Едното – се работи за возвишен говор, што оди отаде вообичаеното тематско рамниште, и затоа е свет, енигматичен, таен (*Ibid.*). Со оглед на тоа што не може да се постигне разбирање на едноставни Идеи без делови, не може да се достигне дефиниција на она што е неразбирливо и отаде постоењето. Едното е неизразливо и според опис и според име (*Comm. Parm.* VII.46K). Сите дефиниции и имиња се однесуваат на подрачјето на составените нешта (*Comm. Parm.* IV.939). За Едното не може да се зборува во рамките на квалитетите што се типични за нешта подложни на составување и на споредување (*Comm. Parm.* VII.1211), ниту е дозволиво, иако може да се потпадне под такво искушение, за Едното да се говори низ хиперболизирани епитети, односно суперлативи од атрибути, како *највишо*, *најголемо*, *најдобро* и слично (како што, впрочем, прават голем број на негативнотеолошки ориентирани автори пред Прокло), затоа што оние што се обидуваат да пристапат на овој начин покажуваат желба за соопштување за Едното повеќе отколку што е можно преку негативниот начин (*Comm. Parm.* VII.1211). Едното не може да биде опишано како нешто во суперлатив, затоа што не може да има суперлатив за непостоечки квалитет (ако нешто не е во ни една смисла бело, за него не може да се каже дека е врвно бело, VII.1212).

¹⁷ Желбата се наоѓа пред секое разбирање, независно дали е неизразливо или може да биде изразено и анализирано; а молчаливото разбирање е секогаш пред она што може да се изрази со јазикот (VII.54K).

Ако имињата се природни, тогаш Првиот принцип не може да има име, дури ни „Едно“, затоа што, кога би имал име, не би бил Едно (*Comm. Parm.* VII.50K)¹⁸. Секако, „Едното е безимено“ звучи парадоксално, но, повторно, името се дава во човечка смисла, за методолошка јасност и за рамниште на говор што во човековиот ум ја доведува идејата за разбирање на едноста во човекот, што е пониска од самото Едно, кое никако не може да биде денотирано (*Comm. Parm.* VII.54K)¹⁹. Она што е дозволено да се нарекува *Едно* е името за нашата човечка и ограничена концепција за Едното, тоа е проекција или израз на Едното во нас.

Функцијата на негациите во говорот за Едното

Со оглед на тоа што негативната теологија, покрај со онтологијата, е тесно поврзана со начините на апстрактното математичко размислување, што е очигледно уште во средниот платонизам и инспирираноста за апстракцијата од Евклидовата геометрија, разгледувањето на негациите кај Евклид е важно и за апофатичките ставови на Прокло.

Геометријата се движи од точката кон линијата, кон формите и волумените, градејќи ја реалноста преку низа надградувања врз инфинитезималните почетни точки. Кај Аристотел алатка за разбирање на геометријата е апстракцијата, не негацијата (иако тешко веројатно е дека Аристотел му се спротивставувал на Евклид, кој бил

¹⁸ Прокло објаснува дека „Едно“ не може да биде редуцирано на по-просто име, но може да се редуцира на неговите составни делови: согласките, самогласките и тивкото вдишување. Сепак, ова би значело дека секој од овие делови претставува нешто различно од другите, што, повторно, прави невозможно да биде Едно. Затоа, чесно, вистинито и соодветно е да се смета дека Едното е безимено.

¹⁹ Името „Едно“ за самото себе на некој начин ја „претскажува“ реалноста на она што се надминува себе и сè друго (*Comm. Parm.* 58K). Сите имиња, освен „Едно“, даваат одредено познание за нештата што се обидуваме да ги концептуализираме, а за Едното ова не може да важи (*Comm. Parm.* 56K; 58K). Името „Едно“ е соодветно (онолку колку е можно), и со оглед на тоа што Едното и Доброто се едно исто, Едното може да се нарекува и „Доброто“ (*Comm. Parm.* 56K; повторно, очигледна сличност со Плотин, како и со некои од средните платонисти).

помлад и не толку познат, и не во Атина), а кај средниот платонизам апстракцијата е корисна во поимање на тешко поимливото и неискажливото (Бог). Негацијата кај Евклид е суштинска во првите дефиниции: 1) точка е она што нема делови; 2) линија е должина без ширина; 3) краевите на линијата се точки (точките се краеве на линијата).

Евклид употребува негација, без да анализира дали би била соодветна употребата на негација (anaphasis) или на апстракција (aphairesis). Првата изјава (првата дефиниција) е негација, односно се негира изјавата што би се подразбрала (се негира дека точката има делови). Во втората дефиниција се прифаќа состојба на нештата за која би можело да се даде изјава, но ѝ се додава негација за следна состојба на работите. Во третата дефиниција се прифаќа состојба на нештата, а потоа ѝ се додава нова состојба на нештата (точката се додава на линијата, значи во овој случај нема негација, туку додавање). Во петтата дефиниција („површина е она што има само должина и ширина“), присутни се комбинирани негација и додавање, со тоа што две состојби на нештата се ограничени од подразбраната негација преку „само“ (во смисла на „без x“).

Кога Прокло ја разгледува Првата книга од *Елементи* на Евклид, забележува неколку поенти. Така, онаму каде што геометарот додал „само“ на двете димензии, со тоа што третата димензија не постои во површината, тоа е еквивалентно на негација на длабочината за да се покаже супериорноста на површината во нејзината едноставност во однос на телото, односно преку додавање еквивалентно на негација: инфериорноста е покажана преку афирмации (*Comm. Elem. I, Def. 5*). Покрај ова, Прокло наведува дека Евклид поучувал за точката како принцип за сите нешта со големина само преку негација, но ја објаснувал линијата преку комбинација на афирмација и негација (*Comm. Elem. I, Def. 2*). Негативните изјави се соодветни за првите принципи (принципите на потекнување), како што поучувал и Парменид, преку објаснување на првата и финална причина само преку негации, разложува Прокло, затоа што секој принцип од кој нештата потекнуваат има постоење различно од постоењето на нештата што од него потекнуваат, и затоа негациите за нив го покажуваат специфичниот карактер на она од кое потекнуваат (*Comm. Elem. I, Def. 1*). Секое нешто со големина, резимира Прокло, потекнува од

точката како извор, но само негацијата може да ја формулира нејзината природа. Позитивните изјави се соодветни за она во нештото што е негов инфериорен дел, додека супериорниот секогаш се означува преку негација. Точката не може да биде опфатена од позитивни изјави затоа што во неа нема комбинација од делови, ниту инфериорни делови, и затоа е подложна само на негации. Онаму каде што позитивни изјави се можни, она на што се однесуваат е онтолошки инфериорно. Негацијата е особено соодветна за принципите, односно за она од кое потекнуваат нештата. Принципот, смета Прокло, може да биде реално суштество во светот на нештата, но секако е специфично суштество што тешко може да биде разбрано, и затоа е соодветен методот на негација²⁰.

Комбинацијата на афирмации и негации, можна во подрачјето на геометријата, ја објаснува логичката заднина на метафизичките ставови. Во *Коментарот на Парменид* (I.639), Прокло наведува дека на Едното, кое е себеидентично, првин треба да му се применат афирмации, потем негации, а потоа симултано афирмации и негации. Ако се следи претпоставката на Прокло за различните нивоа, односно фази, и фактот дека позитивните изјави се однесуваат на инфериорните фази или позиции, а негативните изјави на онтолошки супериорните фази или позиции или нивоа, ова воопшто не треба да збунува.

Секоја позиција како нејзина причина ја има кореспондирачката негација, резимира Трујар (Trouillard 1975, 253). Комбинацијата на негативно и на позитивно тврдење би значела дека Едното е комбинација од причина и последица, односно спој на пониско и повисоко ниво (или фаза), што не е случај.

Нејасно е токму каков став Прокло има кон апстракцијата (aphairesis). Нештата конципирани од хипотетичката мисла и раз-

²⁰ Мортли посветува извесно внимание на третманот на негациите во Евклидовите *Елементи* кај Прокло (Mortley 1986, 103–105). Во врска со концепцијата на принципите, тој смета дека Прокло ги зема принципите како двојни – еден е аспектот на принципот по себе, а друг на тоа што од него произлегува. Затоа Мортли смета дека негацијата за Прокло е посоодветна за едноставните, немноштвени, неумножени реалности, додека афирмацијата припаѓа на оние што се здобиле со поцврста основа на материјални карактеристики (Mortley 1986, 105).

брани на нематеријален начин не може да бидат принципи на реалноста, смета (*Comm. Parm.* VI.1054), со што е можно да реферира на апстрактната мисла, наведувајќи метод со кој се доаѓа до идеи ослободени од материјата – ако ова се смета за процес на отстранување или одземање, тогаш се чини дека се работи за процес на апстракција. Сепак, за Прокло, нештото конципирано преку овој метод нема да има вистинско постоење (во смисла на *hypostasis*), туку второстепено постоење, *hуpαrχis*. Ако се прекине со чинот на хипотетичко размислување, нештото се губи. Кога се работи за вистински принципи, тие не исчезнуваат затоа што имаат постоење по себе, независно од познавателните субјекти што ги мислат (или не ги мислат).

Негациите од петтата хипотеза од *Парменид* се однесуваат на тоа дека нештата што не се Едното не се ниту идентични ниту различни, подвижни или неподвижни итн., затоа што се лишени од Едното (*Parm.* 160a). Прокло говори за лишувања (привации), како категорија на негации (*Plat. Theol.* I.12). За Прокло, овој вид на негации се привации, додека негациите од другите хипотези служат како трансцендентни причини за сето што од нив потекнува. Негациите од петтата хипотеза не се пример за разликувањето на нивоа на онтолошка важност, не се функција на супериорноста на повисокиот принцип, туку се такви поради изразувањето на недостиг.

Според Прокло, во *Парменид* еден вид на негативни изјави може да потекнат од супериорноста на принципот на кој се однесуваат, како што беше покажано во случајот со дефинициите од *Елементи* на Евклид (негацијата во „точката нема делови“ се изведува од фактот дека точката е нешто различно од делот, но поврзано со делот во смисла на тоа дека е негов извор или потекнувачки принцип). Во петтата хипотеза од *Парменид* Едното и другите нешта се одделени, така што нештата што не се Едното се лишени од единство. Ако ова се примени на примерот со точката („точката нема делови“), може да значи дека точката е лишена од нешто (делови), што би било очигледен случај на привација. Со оглед на тоа што секоја негација барем подразбира (ако не е очигледно) и лишување (иако, кај Аристотел, додека негацијата може да вклучи привација, не секоја привација е негација), нејасно е на што Прокло го става акцентот во ваквата поделба.

Прокло предупредува против дезавуирање на неговата форма на дискурс, преку тврдење дека овие негации се лишувања, или, пак, преку отфрлање на ова патување нагоре кон Првиот принцип, дефинирајќи ја аналогијата како идентитет на концепти, а концептите – како релации (*Plat. Theol.* II.5). Можно е ова да се однесува на тврдењата за аналогијата како средство за познание на божественото поради нејзината способност да се занимава само со релации. Сепак, дури и ова да не е забелешка против форсирањето на аналогијата, се чини дека постоела извесна тензија меѓу употребата на различните апофатички методи, односно дека негацијата била напаѓана од причини што имаат врска со привацијата, а не со негацијата. Но, немајќи доволно податоци за таквата тензија, останува само да се претпоставува дека оправдувачкиот и објаснувачки начин кај дел од овие автори значи дека морале доста цврсто да ги бранат одбраните позиции и формулации (Прокло ја брани негацијата на супериорно-то).

Ако *Парменид* се чита како критика на негацијата, тогаш може да се разбере зошто Прокло уште еднаш ѝ се спротивставува на антинегациската струја (*Comm. Parm.* VI.1072). Тој се прашува дали афирмациите се подобри од негациите, и, ако се следи учењето дека негацијата е само привација, тогаш, јасно е зошто експлицитно го поставува ова прашање. Привацијата била сметана за непостоење, небитие, недостиг, додека со афирмацијата се подразбирало постоење. Можеби затоа негацијата коинцидирала со привацијата – за да означува отсуство на нешто. Прокло, разгледувајќи го овој оддел од *Софист* 258a, одговара дека се замислуваат неколку можни значења на „непостоење“: може да се однесува на нешто супериорно на постоењето, или нему еднакво, или пониско од него, според што и негацијата има три можни значења. Следејќи го Аристотел, Прокло забележува дека негациите имаат неопределена моќ (*Comm. Parm.* VI.1074). „Нечовек“ има мошне поширок распон на значење од „човек“. Афирмациите ги приковуваат суштествата и значењата, додека негациите ги отвораат водејќи ги од одреденото кон неодреденото, од состојбата на бивање поделени во рамките на нивните сопствени граници кон состојба на неограниченост.

Во дискусија за соодветноста на негациите за Првата Причина, Прокло не мисли дека тие ѝ се применуваат како на нешто што

прима афирмации, затоа што Едното не прима ништо надминувајќи го сето Постоење и сето учествување. Не се применуваат ниту како на нешто што е апсолутно неподложно на афирмации и што поседува лишеност (ако воопшто може да се поседува лишеноста) и неспособност да биде помешано со Идејата за која станува збор, затоа што Првиот принцип не е едноставно лишен од нештата што во врска со него се негираат, ниту овие нешта се без каква било комуникација со Едното, туку се произлезени од него како извор, затоа што нештата што следуваат од Едното не се токму создадени од него, туку го добиваат нивното постоење од него (*Comm. Parm. VI.1075*). Применувањето на негациите не се одвива ни на некаков посреднички начин меѓу овие два, како да се каже дека негацијата му се предцира на Едното како на нешто што самото не прима некаква дадена карактеристика, но е причина на оние нешта во кои престојува, примајќи одредени карактеристики. Општо земено, секој физички атрибут е слободен од релевантните карактеристики, затоа што по себе, ако е прост, или постои или не постои и ги искусува ваквите искуства преку тело составено од делови. Затоа, ни во оваа смисла негациите не се искажуваат за Едното, затоа што тоа не настанува во ни едно нешто и, иако е причината за тврдењата од кои му применуваме негации, на никаков начин не доаѓа во нештата за кои е причина (*Comm. Parm. VI.1075*). Како резиме Прокло додава дека, како што Едното е причина на сите нешта, така овие негации се причини за кореспондирачките афирмации. Поради ова, сето што се тврди во втората хипотеза се негира во првата хипотеза, затоа што сите позитивни тврдења произлегуваат од негациите, а причината, како и за сите други нешта, е Едното. Едното не е ни едно од нештата што ги произведува, а ги произведува сите нешта. Ако ги знаеме нештата преку тврдења, ја откриваме природата на суштествата преку негирање на едни во однос на други во светот, и оваа форма на негација ја произведува мноштвеноста на афирмациите (*Comm. Parm. VI.1076*). Во случајот на реалните суштества, од друга страна, негациите се во согласност со афирмациите, затоа што Непостоењето не учествува во суштината ништо помалку од Постоењето, со што се реферира на *Софист* 258b. Во случајот на Едното, пак, негациите ја откриваат неговата супериорност како каузален принцип, и во оваа смисла тие се супериорни над афирмациите.

Сето она што се негира за Едното произлегува од него, затоа што тоа не смее да биде ни едно од сите други нешта за сите тие нешта да може да произлегуваат од него. Затоа и му се чини на Прокло дека Парменид негира спротивставени атрибути на Едното. Така, на пример, вели дека тоа не е ниту целина ниту дел, ниту исто ниту различно, ни статично ни динамично, затоа што Едното ги надминува сите антитези, се издигнува над сета релација, исчистено е од секаква дуалност, бивајќи самото причина на сета мноштвеност и на координираните парови на спротивности, и на примордијалната дијада, и општо на секаква релација и антитеза. Едното е причина на сите поделби. Причината на секаква антитеза самата не е на ништо спротивставена, затоа што тогаш би морало да има некаква друга причина за таквата антитеза, и Едното не би можело да биде причина на сите нешта (*Comm. Parm. VI.1077*).

Како што беше споменато, „нечовек“ кај Аристотел е неопрделена именка, и воопшто и не е вистинска негација; и кај него, и особено кај Прокло, негацијата отвора разни можности со нејзината неопрделеност. „Нечовек“ може да бидат сите нешта, освен човекот (едно нешто). Прокло го споредува ова со тесниот избор содржан во афирмацијата, и затоа смета дека негацијата е посоодветна за Едното (ова, пак, води кон подразбран или потенцијален вид на афирмација, затоа што негацијата отвора можности). Прокло објаснува дека, кога велите „непостоење“, изразуваме само негација на постоење, но не спротивното на постоење (во смисла на најоддалеченото можно од постоењето, нешто што излегува надвор од постоењето), што, се чини, ја поставува негацијата како форма на диференцијација. Негацијата и привацијата ги разликува и во Платоновата теологија, објаснувајќи дека негативниот начин не е прашање на лишување од тоа на кое му се применува, туку произведувачки начин на она што може да се наречат спротивности (*Plat. Theol. II, 10*).

Според Прокло, во *Софист* било покажано дека Едното е причина за она што се нарекува „хипернегации“ (*Comm. Parm. VII.1172*). Кога Росан (Rosan) ја разгледува апофатиката на Прокло, хипернегациите ги нарекува „супернегации“ (Rosan 1949, 123). Некои негации се супериорни над афирмациите, потенцира Росан, како во случаите кога нешто нема одредена карактеристика затоа што ја трансцендира таквата карактеристика, што е прилично типичен пример за

важноста на негативната теологија. Едното не учествува во родовите, и преку тоа се покажува дека Едното ги надминува, дека тоа постојано се поставува над интелигибилниот свет. Родовите на истото и на различното од *Софист* го сочинуваат нижиот свет (демиургискиот свет). Некои родови – тие на движење и на мирување – му претходат на ова подрачје и го сочинуваат светот во кој се произведува и функционира живиот свет, додека „во себе“ и „во друго“ ги карактеризираат највисоките нивоа на интелигибилно постоење.

Потоа има екстензиво разгледување на соодветноста на родовите со различните онтолошки нивоа, за да се врати на негацијата и на Едното (*Comm. Parm.* VII.1176). Постои триделна класификација на негацијата. Едното е неспознатливо на познавателните потфати на оние што му се нему секундарни. Постојат три категории на релации: прво се јавува Едното во релација на себе со себе; потоа постои релацијата на Едното во релација со себе и со други; и на трето место е релацијата на Едното само со другите. Трите категории на негациите одговараат на трите фази на односите на Едното: на највисока позиција се негациите што се применуваат само на релацијата на Едното со самото себе, и на ова ниво се негираат движењето и мирувањето. Во поглед на односот на Едното кон себе и кон другите, се негираат истоста и различноста, сличното и несличното, еднаквото и нееднаквото, помладото и постарото. Едното е лишено од квалитет, квантитет и темпоралитет (*Comm. Parm.* VII.1176).

Едното е отаде постоењето и отаде афирмациите што се создадени дури и од највозвишените родови, истото и различното. Во патот кон Едното, негацијата е најсоодветниот јазичен чин. Како што беше споменато, негациите имаат афирмирачки способности, што најдобро се покажува низ идејата за хипернегацијата. Со процесот на негирање се останува во подрачјето на јазикот, не се доаѓа до некаков јазичен безизлез, туку се работи за специфична јазична постапка, и ова е важно затоа што се чини дека на Прокло му е потребно да ја задржи негацијата во рамките на говорот: негативниот говор не значи и негиран говор. За Едното се говори, како што беше неколку пати повторено, но преку негации (кои се исто така недоволни, но најсоодветни).

Via negativa потфрла да произведе говор, но успева да нè доведе до тишината, односно целосното воздржување од говор, што, впро-

чем, е една од крајните консеквенции на негативната теологија. Сепак, кај Прокло, негациите не се вид на тишина, туку се вид на говорен чин. Парменид ги отстранил сите негации преку негирањето – со тишина го завршува своето контемплирање на Едното, резимира Прокло (*Comm. Parm.*, Klibansky, Labowsky 1953, 76). Откако говорните чинови ќе се исполнат (или ќе потфрлат во исполнувањето), односно ќе се изведат негациите, како говорни чинови од највисок ред, останува тишината. Идејата е дека негацијата ја има извршено својата функција и се „самораспушта“.

За Прокло, негациите се повистинити од афирмацијата, но, за да се формулира негација, мора да има име што ќе биде негирано, односно, ако нема имиња, негациите се невозможни (*Comm. Parm.*, Klibansky, Labowsky 1953, 70). Ова значи дека, иако за Едното се вели дека создава и произведува, моќта за создавање на сите нешта, карактеристична за негацијата, не му се припишува на Едното (*Comm. Parm.*, Klibansky, Labowsky 1953, 72). Ако се следи оваа линија, сите аспекти на негацијата што ја прикажуваат како трансцендентна моќ се неприменливи на Едното: негацијата на негацијата не води кон афирмација, туку кон соодветна тишина²¹.

²¹ Бајервалтес (Beierwaltes) обрнува опсежно внимание на негацијата на негацијата како позитивен чекор, како оние од претходните фази (Beierwaltes 1965, 341–346), но Мортли не се согласува, сметајќи дека на крајот на *Коментарот на Парменид* нема акцент на негацијата на негацијата, како што претставува Бајервалтес (Mortley 1986, 117). Додека е јасно дека идејата за парадокс на финална негација што се осветлува и се уништува самата себе во еден чин има извесна привлечност како последен јазичен чекор, со истовремена позитивна и негативна моќ, но со очигледна финалност, односно како алатка што ја извршува врвната задача што од неа се очекува, притоа исчезнувајќи, Мортли смета дека идејата не е развиена кај Прокло и не треба да се претставува како клучна фаза во покажувањето на примарноста на тишината (како што прави Бајервалтес). Мортли смета дека нема *Aufhebung* на говор во тишина (*Ibid.*), и ова се чини како разумен став – тишината е директен резултат на негирањето на негирањето, на замолчувањето на говорот, но не може негацијата да се смета за теза, негацијата на негацијата како антитеза, а тишината како синтеза. Додека формулациите *повеќе отколку* во определувањето на Бог кај некои автори (во смисла на тоа дека Бог не е добар, туку е *повеќе отколку добар*, или не е моќен, туку *повеќе*

Со оваа анализа воопшто не се исцрпуваат интерпретативните можности за апофатичкиот пристап на Прокло, но беше направен обид да се покажат само главните поенти на неговата концепција за неискажливоста и неименливоста на Едното.

Библиографија

- Beierwaltes, W. (1965), *Proklos, Grundzuge seiner Metaphysik*, A. M. Klostermann, Frankfurt.
- Comm. Parm.* = Proclus (1987), *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, trans. G. R. Morrow, J. Dillon, Princeton University Press, New Jersey.
- Comm. Elem.* = Proclus (1992), *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, trans. G. R. Morrow, Princeton University Press, New Jersey.
- Damascius (2010), *Problems and Solutions Concerning First Principles*, trans. S. Ahbel-Rappe, Oxford University Press, Oxford.

отколку *моќен* итн.) може да се сметаат за *Aufhebung*, тешко веројатно е дека кај Прокло се работи за таква дијалектичка постапка.

Мортли смета дека интенцијата на Прокло е да ја отфрли негацијата од новата фаза во која душата веќе не спознава, туку едноставно престојува во Едното – негацијата е само една форма на јазикот и повеќе не може да биде употребувана. Со ова не се отстранува негацијата, туку целината на јазикот, поради што Прокло става акцент на финалната негација. Прокло го завршува *Коментарот* со ставот дека Парменид ги отстранил сите негации преку негација, со тишина заклучувајќи ја неговата контемплација на Едното, и во оваа смисла, оваа интерпретација се чини точна, смета тој (*Ibid.*).

Хохштафл (Hochstaffl 1976, 78) лоцира движење кон апорија во религиозната филозофија во пристапот на Прокло кон негацијата и смета дека, општо земено, во неоплатонизмот постои тенденција да се употребува оваа тактика во функција на „спекулативна стабилизација“ на системот. Сепак, тешко веројатно е дека ова важи за неоплатонистичката апофатичка теологија. На онтолошките системи на неоплатонизмот и не им треба спекулативна стабилизација, затоа што тоа би подразбирало дека се некако разнишани, а не се. Кај Прокло, на пример, конзистентно се забележува систематична употреба на инструментите на јазикот за цели што одат отаде нивниот дофат. Негацијата се негира не како негација по себе, туку како дел од јазичните тактики за пристапување кон Едното. Поентата, како и кај другите силни апофатичари, е дека јазикот бива надминат; негацијата не потфрла, туку ја извршува својата функција и „се повлекува“.

- Elem. Theol.* = Proclus (1971), *The Elements of Theology*, trans. E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford.
- Euclid (1908), *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, trans. T. L. Heath. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gerson, L. P. (2012), 'Plotinus on Logos', во: Wilberding, J. – Hord, C. (eds.), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford University Press, Oxford, 17–29.
- Gerson, L. P. 'Plotinus on Logos', draft,
http://www.academia.edu/7531460/Plotinus_on_Logos.
- Hochstaffl, J. (1976), *Negative Theologie*, Kösel, München.
- Iamblichus (2003), *On the Mysteries* (Writings from the Greco-Roman World, V. 4.), trans. E. C. Clarke, M. Dillon, J. P. Hershbell, Society of Biblical Literature, Atlanta.
- Mortley, R. (1986), *From Word to Silence*, Vol. II, Hanstein, Bonn.
- Philo (1993), *The Works of Philo, Complete and Unabridged*, trans. C. D. Yonge, Peabody, Hendrickson.
- Plat. Theol.* = Proclus (1968), *Platonic Theology*, trans. H.-D. Saffrey, L. G. Westerink, Les Belles Lettres, Paris.
- Proclus (1953), *Proclus' Comm. in Parmenidem – William of Moerbeke's Latin translation*, eds., trans. R. Klibansky, C. Labowsky, E. Anscombe, London.
- Proclus (1995), *The Theology of Plato*, trans. T. Taylor, Prometheus Trust, Westbury.
- Rappe, S. (2007), *Reading Neoplatonism – Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rosan, L. J. (1949), *The Philosophy of Proclus*, Cosmos, New York.
- The Gospel of Truth (1,3 and XII,2)* (1990), trans. Harold W. Attridge, George W. MacRae, во: Robinson, James M. (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, HarperSanFrancisco (Harper Collins), San Francisco, 38–51.
- Trouillard, J. (1975), 'L'activité onomastique selon Proclus', *De Jamblique à Proclus*, Entretiens Fondation Hardt vol. 21, Vandoeuvres, Genève, 239–251.
-

The Ineffability and Unnameability of the One in the Philosophy of Proclus

SUMMARY

Marija Todorovska

Institute of Philosophy

Faculty of Philosophy

Ss. Cyril and Methodius University, Skopje

marija.todorovska@zf.ukim.edu.mk

The paper deals with the apophatic approaches in the ontology of Proclus. The main ontological categories and relations from *The Elements of Theology* are listed, showing the core principles in the positioning of the One in Proclus's system. Several (at times conflicting) stances on names and the process of naming in Proclus's works (mainly from *The Theology of Plato* and *The Commentary on Plato's 'Parmenides'*) are outlined, in order to expand on his ideas on the unnameability of the One, and the precautions regarding the use of some chosen appellations for the One, that should not be taken to truly express and name its super-excellent nature. The logical background of affirmative and negative statements concerning the One is shown first through Proclus' interpretation of Euclid's *Elements*, and then through Proclus' treatment of the function and value of negations, stating his preference for negations and super-negations in reference to the One.

Key words: Proclus, apophatic, negation, theology, the One