

НЕГАТИВНАТА ТЕОЛОГИЈА КАЈ СВ. ВАСИЛИЈ ВЕЛИКИ И КАЈ СВ. ГРИГОРИЈ НИСКИ

Марија Тодоровска

(Abstract)

The paper explores the instances of negative theology present in the works of St. Basil the Great and St. Gregory of Nyssa, in their polemic with Eunomius, and as the basis of their theological thinking. The negative theology in these authors is not systematic, or even well developed, but it is conspicuous and integral to their more elaborate constructions of theological notions and arguments. The paper, therefore, shows their stances on the attributes of God and the (im)possibilities to name God in the conflict with Eunomius; lists several examples of obvious apophatic formulations in their works, the main being their core belief about the incomprehensibility and unknowability of God's essence and, thus, about God's ineffability; and shows how some of these opinions incorporate in the ontological explanations of the Trinitarian teaching of St. Basil.

Keywords: St. Basil, St. Gregory, negative theology, God, ineffability, essence

Ставовите на св. Василиј Велики и на св. Григориј Ниски против Евномиј

Во овој текст е направен обид да се покаже дека кај двајца од главните автори во византиската кападокиска филозофско-теолошка традиција, св. Василиј Велики и св. Григориј Ниски, постојат знаци за јасна, иако не и систематична негативна теологија. Нивните ставови за непознатливата Божја суштина, позициите за именувањето и определувањето на Бог, за неискажливоста на Отецот и употребата на негациите, ги сместуваат во множеството на христијански

„апофатичари“ (автори кои употребуваат апофатички формулации за Бог), заедно со западните претставници како св. Јустин (Маченик), св. Климент Александриски и Ориген.

За да се покажат дека се релевантни ставовите на св. Василиј Велики и на св. Григориј Ниски за она што во широка смисла се смета за негативна теологија, потребно е да се изложат ставовите на Евномиј, во конфликт со кого тие соопштуваат одредени аспекти од нивното учење. Општо познат став на Евномиј е дека Божјата суштина (ousia) е неговата непотекнатост (agennesia). Бог е непотекнат, што значи дека преку употребата на негацијата, односно алфа-привативот, основната определба на Бог има негативна форма. Евномиј нагласува оти се проповеда дека Бог е еден, според природното мислење и учењата на отците. Тој не потекнува од себе, ниту од некого друг. Објаснувањето е прилично стандардно – она што потекнува преку дејствата на нешто друго би требало да се вброи во класата на настанати, потекнати нешта. Ако се покаже, како што се покажува, дека Бог не претходи на самиот себе (што е, впрочем, и себеразбирливо), и дека ништо друго не му претходи, тогаш тој е, пред сè, што постои, не настанал и не потекнал. Бог е непотекната суштина, заклучува Евномиј¹.

Кога велíme дека Бог е непотекнат, не е дека само го величаме според името, во согласност со човечките концепти, туку и за да го вратиме најнеопходниот долг кон него – признанието дека тој е она што е. Евномиј смета дека она што се кажува во согласност со човечките измислици и концепции, само според имињата, и што го има своето постоење во изговарањето, се расејува со звукот на гласовите. Сепак, независно дали тие се тивки, добро артикулирани, или создадени, Бог е пред создавањето на постоењето, тој е непотекнат. Ова не е преку привација (лишување, односно лишувачка негација), додава Евномиј, затоа што привацијата е лишување од нешта во однос на нивната природа, и е секундарна на состојбите. Потекнувањето не е во Божјата природа, ниту е нешто што Бог го имал во некоја претходна состојба, та станал непотекнат кога станал лишен од таквата состојба. Евномиј има јасен став за привацијата: на Бог и на неговата целосност му штети да се каже дека е целосно лишен од нешто, од неговите

¹ *Patrologia Graeca* (PG) 30, 841D-844B.

атрибути. И општо земено, будалесто е да се тврди дека некој е лишен од нешто што претходно воопшто не му припаѓало. Непотекнатоста не е применлива ниту на дел од Бог, затоа што тој нема делови, ниту во него има нешто што му е туѓо, затоа што е еднодимензионален и несоставен. Ниту може да се каже дека има нешто отаде Бог, додава Евномиј, затоа што само тој е непотекнат².

Во недоволно аргументиран, но не и директно погрешен заклучок, Евномиј тврди дека непотекнатоста мора да е Божја суштина. Во аргументацијата на Евномиј, ставот дека пред Бог нема ништо (односно дека ништо не му претходи) и ставот дека Бог е непотекнат се логички поврзани. Ако нема од кого да потекне, тој е (нужно) непотекнат, и во оваа смисла непотекнатоста му е главен квалитет, односно, како што Евномиј тврди, негова суштина. За апофатичките пристапи е важно тоа што суштината на Бог е изразена во негативна форма. Ставот на Евномиј според кој негативната форма не е привација покажува оти тој не мисли дека привативниот тип на негација носи и некаква позитивна импликација – негацијата е чисто негација.

Со оглед на тоа што св. Василиј изреагирал, а Евномиј му вратил одговор, потем и Григориј се осврнува на привацијата. Св. Григориј го цитира Евномиј, кој, очигледно, определува дека неговите кападокиски противници страдаат од „виновничка претпазливост“, реферирајќи на нивната ригидност и неподготвеност да ја одбијат идејата за потекнатоста во врска со Бог³. Евномиј (според св. Василиј и св. Григориј) во одговорот тврди оти некои велат дека божеството е непотекнато преку лишеноста од потекнување. Во отфрлање на тоа, тој смета дека ни зборот ни идејата не се на никаков начин применливи на Бог⁴. Привацијата дава логичка можност за примена на атрибутот што се негира (што е утврдено во Аристотеловото сфаќање на привацијата). Така, да се каже дека некој е слеп, како привација, тоа имплицира дека

² *Ibidem*.

³ *Contra Eunomium* II, 565 според W. Jaeger, H. Langerbeck et al., ed., *Gregorii Nysseni Opera*. Weidmann, Berlin, 1952; спореди со II, 9 во *Against Eunomius* II, W. Moore, H. A. Wilson, H. C. Ogle, trans., P. Schaff, H. Wace, eds., *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 5. Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1893.

⁴ *Contra Eun.* II, 565 (Jaeger, и во понатамошниот текст кратенка за наводите од *Contra Eunomium*).

тој би можел да гледа кога би имал (функционални) очи. Поентата на Евномиј е дека негацијата применета во случајот на непотекнатост мора да е од некој друг вид, инаку е наполно неприменлива.

Св. Василиј не смета дека нешто е погрешно во врска со определбата „непотекнат“, но претпочита да употребува „Татко“ („Отец“), затоа што е библиски прифатен термин, во општото претпочитање на библискиот јазик наспроти грчката филозофска терминологија. Св. Василиј не гледа проблем во прашањето дали се работи за привативна негација или не, особено што забележува дека многу други описи имаат иста негативна форма, независно дали имаат лишувачка намера, или не. Она што се чини дека му пречи на св. Василиј, е одделувањето и истакнувањето на една одредена негација, згора на тоа негација што не се применува на сите членови на Светата Троица. Единството на Троицата му е од клучна важност на св. Василиј, и кај Евномиј забележува итра намера да ја разнебити, употребувајќи ги сите останати поенти како диверзија од вистинската намера⁵.

Св. Василиј пишува дека за Евномиј апстрактните поими не покажуваат ништо, или се лажни; и дека името е наполно бесмислено и постои само во изговорот. Сепак, името „непотекнатост“ (или „непотекнат“) е толку далеку од празните несупстанцијални појави, што се предидира на концепцијата. Така, св. Василиј се труди да објасни елементи од теоријата на познанието, после првата мисла што ни доаѓа после перцепцијата, посуптилната и поточна верзија на мислата се нарекува „концепција“; поради навиката, тоа несоодветно се смета за разумно размислување. На пример, простата идеја за семе постои во сите нас, а ја знаеме и неговата појава. Во точната претстава за семето, се разгледуваат повеќе нешта, и различни именки ги означуваат нештата на кои се помислува: во еден момент „семе“ може да се нарекува овошје, семка, производ или храна, и секое од овие нешта се разгледува преку концепцијата, и не исчезнува со звукот на искажаното⁶.

⁵ PG 29, 521A. Консултирани се и Saint Basil, *Against Eunomius*, M. DelCogliano, A. Radde-Gallwitz, trans., Catholic University of America Press, Washington D.C., 2011; и *L'Apologie d'Eunome de Cyzique et le contre Eunome de Basile de Césarée (I-III)*, ed. B. Sesbouk, Cerf, Paris, 1982.

⁶ PG 29, 524B.

Очигледната критика на св. Василиј е на концептот на познанието, односно идејата за претпостоечки имиња, и малата вредност на останатите имиња. Имињата не исчезнуваат со леснотијата на искажаниот звук, затоа што концепциите за нив остануваат во душата на оној кој ги мисли, на познавателниот субјект. Имињата се важен дел од процесот на нашето познание, ние формулираме различни имиња што денотираат исто нешто врз база на рационалната познавателна потреба, и тие имиња имаат свои познавателни функции. Имињата за Бог, исто така, може да имаат вредност, во контекст на што св. Василиј набројува епитети што му се даваат на Исус, како „леб“, „пат“, „живот“ итн. На Исус му се атрибуираат различни имиња соодветно со разликите во дејствата и начинот на добрите дела. Затоа, ако се вели дека е светлината на светот, со име се реферира на непристапната слава на неговата божественост, и на осветлувањето со блескавоста на знаењето на оние кои се прочистени во душата. Преку секое од имињата се откриваат концепции за еден ист подложечки супстрат, една суштина. Затоа, св. Василиј го смета за бласфемија верувањето дека овие концепции се растураат и исчезнуваат со звукот на гласот што ги изговара⁷.

Враќајќи се на значењето на името одбрано од Евномиј, „непотекнат“, св. Василиј цитира „и не им го открив ним моето име“, односно „а со името Мое не сум им се открил“ (Исход 6,2-3), и заклучува оти Евномиј објавува дека Бог не го открил само своето име, туку и својата суштина. Св. Василиј саркастично продолжува да наведува дека такво неискажливо нешто, што не било претходно откриено на ниеден од одбраните, Евномиј си го пишува во книгата за да го разјасни и безгрижно да го објави на сите луѓе. Бог е отаде човечкото разбирање, и мирот на Бог го надминува секој човечки интелект. Се чини дека Евномиј не признава дека суштината Божја е отаде човековата интелигенција и човековото познание, и ова му пречи на св. Василиј. Ова е сериозна критика, особено релевантна затоа што св. Василиј ги афирмира Божјите трансцендентност и неразбирливост, со што, иако во неразвиена форма, застапува негативна теологија. Мистеријата на Бог не треба туку-така да се открива, и токму затоа му пречи претенциозното општо откривање на вистини што не се откриваат.

⁷ PG 29, 525AB.

После критиката на св. Василиј врз Евномиј, во која недостига осврнување на логичкиот статус на привацијата, и на нејзината корисност или штетност во полза на негацијата што не е привативна, ставовите на св. Григориј за привацијата се многу јасно изразени во контекстот на негациите што му се применуваат на Бог. Сите зборови се стремат да изразат познание на некаква реалност, пишува св. Григориј, а реалноста е дводелна, поделена на интелегибилното и сетилното. Во врска со интелегибилниот свет, постои степен на стремење потребен за да погоди мислата во центарот на она што го мисли. Ова значи дека грешките се можни и очекувани – потфрламе и во мислата и во зборот, или во обете, што значи дека понекогаш мислата соодветно ќе го дофати трансцендентното, но зборовите ќе потфрлат во соопштувањето на таквиот подвиг⁸. Во објаснувањето од овој дел на теоријата на познанието, св. Григориј наведува дека понекогаш некои од нашите концепти се формираат така што го земаат она што е познато, и го отстрануваат – така знаеме за промената, телесноста итн., и може да формираме зборови врз основа на овие концепти, од типот на „неменлив“ или „нетелесен“. Понатаму, додава дека оние кои така ќе посакаат, ги класифицираат таквите типови на именки онака како што им е мило, и применуваат други термини, како „привативен“ или „апстрактивен“, нарекувајќи ги онака како што им е мило. Им го препуштаме поучувањето или учењето на таквите нешта на оние кои тоа го посакуваат, и го разгледуваме само интелектот, во врска со тоа дали лежи во рамките на соодветен концепт за божественоста, или не, додава св. Григориј⁹. Од ова е очигледно дека св. Григориј не го интересираат логичките расправи, но дека јасно разликува класа на зборови на кои приврзаниците на апофатичкиот пристап го посветуваат своето внимание. Со оглед на тоа што не го интересира логиката на *via negativa*, св. Григориј успева да го одбегне сето ова, едноставно одејќи околу јазикот и директно кон мислата¹⁰.

⁸ *Contra Eun.*, II, 572 sq.

⁹ *Contra Eun.*, II, 480.

¹⁰ Мортли (Mortley) смета дека е значајно што св. Григориј употребува *aphairesis*, *ајсџиракција*, термин што во контекст на негативната теологија не се среќава уште од времето на Плотин, освен попатно кај Аетиј, но не знае од каде би можел да е дојден (R. Mortley, *From Word to Silence*, Vol. II. Hanstein, Bonn, 1986, 143).

Решение за проблемот (иако и не го смета за којзнае каков проблем, се чини), св. Григориј наоѓа во употребата на „сепаративни“ („одделувачки“) имиња за Бог, имиња што од него ќе одделуваат некакви несоодветни квалитети, не квалитети од типот на „непропадлив“ или „бескраен“. Ова не е решение за проблемот, меѓутоа, затоа што проблемот воопшто не е (во) тоа – Евномиј смета дека лицувачката негација подразбира имплицитно атрибуирање на својство што Бог инаку би го имал (како во претходниот пример со гледањето – *слеј* би значело дека во други услови би умее да гледа; односно, имплицитно придавање на квалитет или својство, некаков атрибут, што општо би можело да припаѓа на неговата природа). Ваквото неразбирање на основните поставки што Аристотел ги дава за привацијата покажува дека св. Григориј не бил којзнае колку запознаен со неговата логика. Се чини дека не му е јасно значењето што привацијата може да го подразбира, и затоа му е сосема едноставно да ја подвлекува корисноста на употребата на негациите.

Епитетот „непотекнат“ е применлив на Бог, и иако е негативен по форма, не претставува привација, затоа што не носи некаква имплицитна афирмација, нешто што Евномиј сака да го одбегне. Св. Григориј, беше споменато, не наоѓа важност во разгледувањето на логиката на негациите, и дури изјавува дека е вцашен од тоа дека некој воопшто би го разгледувал ова гледиште, признавајќи дека не е ниту свесен за таквите разгледувања¹¹. Св. Григориј, значи, не ја отфрла употребата на негативните форми, но неважно му е дали се привативни или „апстрактивни“¹².

¹¹ *Contra Eun.*, II, 566.

¹² *Contra Eun.*, II, 580. Уолфсон (Wolfson) забележува дека св. Григориј употребува Алкиној-Платинов модел на третирање на негативните атрибути. Кога св. Григориј пишува дека ја пренесуваме идејата за добрината преку негација на лошотијата, или обратно, преку отстранување на доброто ја пренесуваме идејата за лошото, како Алкиној и Плотин употребува *aphairesis* како еквивалент на терминот *apophasis* (H. A. Wolfson, “Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 50, No. 2, 1957, 148). На друго место, резимира Уолфсон, св. Григориј посочува дека ги зема исказите што се афирмативни по форма, во кои предикатите се термини со алфа-приватив како еквивалентни на негативните искази, и затоа формулацијата „Бог е нерасиплив“ значи дека „не се наоѓа расипување во нерасипливото“, односно, дека тоа би било еквивалентно на изјавата „Бог не е расиплив“. Кога Григориј определува дека

На Кападокијците мошне им пречи тврдењето на Евномиј дека непотекнатоста е Божјата суштина, затоа што почнуваат да инсистираат на одделувањето на Божјата суштина и енергиите, односно на непознатливоста на Божјата суштина и Божјото пројавување преку неговите енергии, учење што потем се одржува низ византиската филозофија¹⁵. Божествената природа е онаква каква што е по себе, според својата сопствена суштина, таа го надминува секој чин на сеопфатно познание, нејзе не може да ѝ се пристапи, ниту може да се постигне со човековите ограничени моќи за размислување. Луѓето немаат способност да го разберат неразбирливото, ниту умеат да развијат интелектуални вештини за поимање на непоимливото. Во оваа смисла, во потфатот да се определат кападокиските автори како негативно-теолошки инклинирани, доволно е да се посочи нивното силно застапување на непознатливоста, непоимливоста, неискажливоста на Божјата суштина.

Божјата природа е неискажлива, и навидум нема никаква врска со нештата под неа, објаснува дека во обидите таа да се опише, се употребуваат поими и зборови што ја одделуваат од сите останати нешта преку кованици што содржат алфа-привативи. Покрај ова, како Алкиној и Плотин, и св. Григориј дозволува за Бог да се афирмираат термини што се позитивни по форма, доколку се знае дека имаат негативно значење. Така, неважно е дали се говори за Бог како за „непотпадлив под злото“ или „добар“, дали се кажува дека е „бесмртен“ или дека „засекогаш живее“, затоа што се подразбира дека нема разлика во ваквите определби, додава Уолфсон (*op. cit.*, 149).

¹⁵ Aporhasis во мислата на Григориј може да се разгледува, според ова, како спротивно на kataphasis, познанието на Бог преку неговите енергии или моќите на пројаво на светот (за дистинкцијата види D. Carabine, “Gregory of Nyssa on the Incomprehensibility of God”, T. Finan & V. Twomey, eds., *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, Four Courts Press, Dublin, 1992, 79-99). Општо познат факт е дека според Дениелу, св. Григориј бил основачот на мистичката теологија (J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Aubier, Paris, 1944/non vidi), признание на вредност после кое прашањето престанало да биде дали мислата на Григориј е апофатичка или не е, и станало прашање за тоа дали неговиот апофатички пристап е показател на неговиот „мистицизам“. Во врска со ова прашање, а без да се оди во истражување отаде досегот на мистичките искуства, доволно е да се резимира дека, како и кај Плотин, апофатичката теологија е несомнено дел од мистичкиот процес. Во парафразирана ничеанска формулација, можеби крајот на апофатичкиот пристап во некако мистичко искуство не е неговата цел, но кога апофатичкиот пристап не би дошол до таквиот краен исход, не би ја достигнал својата цел.

Апофатички потфати кај св. Григориј Ниски

Важно е што св. Григориј нагласува дека Бог е отаде секое име, повикувајќи се на библиски стих (Фил 2,9)¹⁴, на тој начин застапувајќи ги и Божјата трансцендентност и неможност за негово именување. Св. Григориј, покрај ова, е совршено свесен дека негативните имиња откриваат што Бог не е, а не што тој е¹⁵. Бог го надминува секој интелектуален потфат, и е далеку над бивањето откриен од какво било име. Во ова св. Григориј наоѓа доказ за неговата неискажлива величественост¹⁶. Иако понекогаш се користат позитивни имиња, како „Судија“ или „Праведен“, тоа не значи дека низ нив Бог може да биде изразен, затоа што тој го надминува секое движење на мислата. Св. Григориј подвлекува – Бог е надвор од процесот на бивање откриен преку име, што на луѓето им дава доказ за неговата неискажлива прекрасност¹⁷. Овие ставови покажуваат дека иако св. Григориј не ја одобрува логиката на негативниот пристап (барем онаа од неоплатонистичката традиција), тој застапува негативно-теолошка позиција.

Кај св. Григориј, слично како кај Плотин, постои концепција за arhaireisis, апстракција, преку која душата, која била одделена од Доброто е способна да стане како Бог и повторно да се престори во она што била пред да падне во телото. Ова е можно преку процес на прочистување, како клучен дел од проблемот на познанието на Бог, слично како во *Енеадијџе*. Душата мора да се наврати, да се поправи, и во овој контекст се поставува прашањето околу тоа дали е можно некако познание на суштината на Бог во прочистувачката и издигнувачка потрага, на што одговорот е, секако, негативен. Божјата суштина останува непозната дури и за прочистената душа што си го пронашла изворот.

¹⁴ *Contra Eun.*, II, 587.

¹⁵ Јазикот се однесува на материјалниот свет и се дели на четири категории: оддалеченост, простор, граница или време, како и нивни комбинации (*Contra Eun.* II, 578). Со оглед на тоа што трансцендентната природа нема никаква релација со нештата под неа, мислите и термините што ги употребуваме за Божјата природа ја изразуваат токму нашата одделеност од неа (*Contra Eun.*, II, 579). Фактот што Бог е над секое име не ја поништува употребата на негативните епитети, затоа што тие само кажуваат што Бог не е, или каков Бог не е (*Contra Eun.*, II, 582).

¹⁶ *Contra Eun.*, II, 587.

¹⁷ *Ibidem.*

Сепак, процесот на апстракција е важен: преку постапното отстранување на делови од природата (делови што не се токму природни), се станува како Бог, така што се доаѓа што поблиску до Убавото и се примаат карактеристиките на Доброто¹⁸. Со тоа што Бог не може да биде согледан по себе, неговата слика се гледа во „огледалото на душата“ – кога прочистената душа станува вид на огледало преку кое сликата на Синот се впечатува, таа станува способна да му пристапи на непристапното. Како и многумина други автори од оваа традиција, и св. Григориј ја употребува Платоновата замисла за светлината на сонцето што го ослепува човека ако гледа директно, но може да се гледа преку огледало¹⁹. Во луѓето постои желба да го контемплираат вистинското Добро, но кога ќе слушнат дека божествената величественост е издигната и над небесата, дека неговата слава е неизразлива, неговата убавина неискажлива, и неговата природа непристапна, не треба да очајуваат поради тоа што никогаш нема да го видат она што го посакуваат. Напротив, пишува св. Григориј, тоа се наоѓа во досегот, начинот на кој може да се разбере божественото се наоѓа во луѓето²⁰.

Совршенството на она чија слика ја гледаме нема да може да се постигне на полно, затоа што дури и да се прочисти сосема, душата нема да може да ја знае божествената суштина онака како што е во себе²¹. Душата се знае себеси како слика на божественото, на несоздадената убавина, на наполното добро. Сепак, душата не ја знае ниту сопствената суштина. Со ова не се разрешува проблемот на познанието на Бог, но се поставува низ поинаков агол, на себеподобрување, прочистување и просветлување.

Во *Canticum canticorum* VI е дадена епизода на искачување преку љубопитноста на умот, кон прегратката на божествената ноќ, со што се навлегува уште подлабоко во божественото присуство. Разгледувајќи ја способноста на умот да навлезе во она во кое не може да се проникне, способноста да влезе во темнината во која престојува Бог, Лерд (Laird)

¹⁸ *Canticum canticorum* 2, 68; 3, 90, во изданието *From Glory to Glory Texts From Gregory of Nyssa's Mystical Writing*, H. Musurillo, trans., ed., Scribner, New York, 1961.

¹⁹ *Cant.*, 3.

²⁰ *In beatitudine*, 6. 1270, во St. Gregory of Nyssa, *The Lord's Prayer, The Beatitudes*. H. C. Graef, trans., Newman, New York, 1954.

²¹ *Cant.*, 3, 90.

смета дека треба да се прибележи што умот е способен, а што не е способен да стори во божественото присуство²². Св. Григориј споменува два аспекта на движењето на умот кон божественото присуство, еден е апстракцијата, при која умот го напушта не само она што сетилата го чувствуваат, туку и она што умот мисли дека го гледа, напуштајќи сè што може; вториот е аспектот што ја придружува апстракцијата, пробивањето на умот сè подлабоко и подлабоко. Преку љубопитноста умот навлегува сè подлабоко, сè до она што е невидливо и неразбирливо, каде го гледа Бог – гледање што не е гледање. Лерд подвлекува дека додека е важно да се признае дека св. Григориј дозволува умот да навлезе во непристапното присуство на Бога, важно е да се нагласи дека е опкружен од сите страни со неразбирливост, како со вид на темнина, и особено е важно дека умот не е способен да направи што било. Умот не може да разбере ништо во чин на разбирање, ниту по себе постигнува соединување со Бога. Слично и душата, впрочем, нема за што да се задржи, нема место ни време, ни ништо што на нашиот ум би му понудило референтна точка, и затоа во поматеност и збунетост, се враќа кон она што ѝ е природно. Затоа Лерд подвлекува дека умот кој влегува во темнината на божественото присуство не е способен да го разбере тоа присуство. Душата успева да постигне спојување со Бога преку верата – а ваквото доближување на умот и верата е мошне важно за св. Григориј²³.

²² M. Laird, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith – Union, Knowledge and Divine Presence*. Oxford University Press, Oxford, 2004, 109.

²³ Лерд резимира дека верата, во нејзината егзалтирана форма, дејствува во подрачјето на апофатичкото – верата е дел од апофатичкиот речник на Григориј. Но, постои уште еден аспект од поимот на егзалтираната вера кај Григориј, што се наоѓа во дијалектичка тензија со нејзината чисто апофатичка улога, аспект начнат од Каневе (Canévet), која препознава важна карактеристика на верата кога вели дека таа е форма на познание, и особено кога забележува дека интуициите на верата се обидуваат да се преведат себеси во поими (M. Canévet, “Grégoire de Nyse et l’herméneutique biblique, Etude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu, Etudes augustiniennes”. Paris, 1983, 63–64 во Laird, 31).

Лерд предлага оваа идеја да се гледа како да открива нова димензија во мислата на Григориј, во тензија со лесно и често препознаваната апофатичка димензија. Затоа тој го предлага неологизмот „логофаза“ (logophasis), што би ја означувал оваа динамичка тенденција на верата да се изразува во поими и низ јазикот, откако ќе ги достигне височините на апофатичкото искачување, карактеризирани со отстранување на концепти како јазикот. Ако kataphasis го вклучува јазикот

За св. Григориј важна е и примената на идеите за безвременоста во разгледувањето на проблемот на Троицата – ако Таткото е безвремен, тогаш не може Синот да биде во времето, затоа што така би се предизвикала онтолошка нерамнотежа. Расправајќи со Евномиј, според кого она што се споменува второ или трето по ред, мора да е инфериорно и зависно од првото²⁴, св. Григориј посочува дека бројот се однесува на квантитет, не статус, а дури и кога се однесува на статус или градација меѓу членовите, тоа има врска со квалитетот, а не квантитетот (второво не го прави особено одлучно, и затоа не наведува соодветни примери на градација на квантитет). Троицата подразбира, ако се следи тоа што го пишува, безвремена мноштвеност²⁵.

Вечноста на Бог е како круг (без да биде ограничена токму како круг), без видлив почеток и крај, непрекршен континуитет што надминува секаков крај и му претходи на секаков почеток, како резултат на неговата безвременост. На св. Григориј му пречи што Евномиј понудил негација на почетокот (Бог како непотекнат и несоздаден), без да застапува идеи за негација на крајот на Бог. Смета дека доколку евномијанците расправаат дека и негацијата „бескраен“ и негацијата „беспочетен“ (во смисла „непотекнат“) се симултано вистинити,

што трага по Бог, logorhaphis вклучува јазик што е полн со Бог (31). Logorhaphis е „дивинизиран човечки говор“, го опишува изразот на интуицијата што душата ја добива за Бог во апофатичката фаза на верата.

Сложениот систем на верата на св. Григориј е изложен низ целото дело на Лерд, за сфаќањето на верата и супраноегичкото единство, види стр. 108-130.

²⁴ *Contra Eun.*, I, 200.

²⁵ Мортли мисли дека истакнувањето на безвременоста е токму поради конфликтот со аријанците, и затоа е избрана од сите вообичаени негативни определби на Бог (R. Mortley, op. cit., 174). Хохштафл потсетува оти сите знаат дека неоплатонизмот се карактеризира со спротивставувањето на единството и мноштвеноста. Патристичката филозофија го наследува ова од неоплатонистите, но ја додава новата посветеност на проблемите на времето. Така, Григориј е првиот што ја формулирал негацијата на времето во релација со Бог, позитивна изјава на неговото постоење во себе и за себе, тврди Хохштафл, повикувајќи се на Е. Миленберг според кого Григориј бил првиот кој му припишал бесконечност на Бог (J. Hochstaffel, *Negative Theologie – Ein Versuch zur Vermittlung des patri-stischen Begriffs*. Kösel, München, 1976, 110). Мортли се согласува со оваа констатација само делумно, сметајќи дека кај Григориј се забележува волја да допушти „бескрајност“, да реферира на позитивниот концепт на бесконечност, но одбивање да дозволи тоа да ја означува Божјата суштина (R. Mortley, op. cit., 174).

запаѓаат во контрадикција²⁶. Почетокот и крајот се спротивности, како и сите други дијаметрално спротивни парови – според логиката на св. Григориј, ако разбираме дека „почеток“ и „крај“ се спротивни еден на друг, тогаш и „беспочетен“ и „бескраен“ мора да бидат спротивни. Така, ако Евномиј и приврзаниците прифатат една од овие негации, реферираат само на еден дел, или една половина на Бог, а ако ги прифатат двете, запаѓаат во контрадикција, заклучува св. Григориј, заборавајќи дека и самиот негира почеток и крај на Бога, и заборавајќи дека иако спротивставеноста и заемната исклучителност се применливи на другите дихотомии од овој тип, не се применливи во овој случај.

Потоа св. Григориј објаснува дека едноставноста на вистинската вера претпоставува дека Бог е она што е, дека не може да се сфати со никакво име, никаква мисла, или концепција, останувајќи отаде разбирањето не само на луѓето, туку и на ангелите и на сите надземски суштества, незамислив, неискажлив, отаде секаков јазички израз. Според св. Григориј, Бог има само едно спознатливо име за неговата природа, едно име што е над секое друго име. Додека вистинската вера дозволува употреба на одредени термини што покажуваат кон неговата вечност, тоа не е, повторува св. Григориј, неговата суштина. „Непотекнат“ значи дека не може да се постулира почеток пред Бог, ниту некаква причина, додека „бескраен“ значи дека Царството Божјо не ќе биде доведено до крај²⁷. На овој начин, завршувајќи ја претходната дискусија за видовите негации, или атрибутите што смее или не смее да се негираат, св. Григориј едноставно застапува наполна безименост на Бог. Суштината на Бог не може да се искаже, и затоа, ако Бог мора да се именува, ќе треба да се употребува терминот „безименост“.

Ставовите на Евномиј и на св. Григориј за важноста на имињата се во конфликт: додека за Евномиј имињата се нужни, и не според конвенција, за св. Григориј јазикот, а со тоа и имињата, имаат конвенционално важење и примена (слично како имињата кај св. Василиј – служат за да ги изразат концепциите, но имаат вредност по себе). Како и св. Василиј, и св. Григориј разликува апсолутни имиња, и имиња

²⁶ *Contra Eun.*, I, 676.

²⁷ *Contra Eun.*, I, 683.

што се релации. Постојат епитети што се и апсолути и релации, за кои пример е „Бог“: може да се каже „нашиот Бог“ и во тој случај станува збор за релационен термин, или пак, како што вообичаено се употребува, да биде апсолут²⁸. За Бог постојат бројни епитети, како „непропадлив“, „вечнотраечки“ и „бесмртен“, а во сите нив се подразбира вечноста – св. Григориј е конзистентен во темата на безвременоста и бесконечноста²⁹. Бесконечноста е она што се измолкнува на секако ограничување на познанието и именувањето.

Употребата на различни епитети за изразување на тоа што е трансцендентно му пречи на Евномиј, кој прифаќа само термини што се недвосмислени и напочно соодветни, забележувајќи дека не може да има мноштвен (или, како во случајот на св. Григориј, двоен) концепт на Отецот (на создател на сите нешта и некој кој нема причина). За Евномиј, како што беше споменато во дискусијата со св. Василиј, различните имиња значат различни нешта, менувањето на имињата значи менување на природата на објектот на кој реферираат. Ако името значи суштина, тоа е тоа, и нема потреба да се нарекува поинаку. Св. Григориј резимира дека за Евномиј разновидноста на имињата

²⁸ *Contra Eun.*, I, 568-569.

²⁹ *Contra Eun.*, I, 574-575. Според Даклоу, концептот на бесконечноста кај Григориј е извонредно важен елемент на неговата *via negativa*. Бесконечноста овозможува посебно соодветен начин за говорење за природата на Бог, како одделна од неговите дејства или атрибути. Според св. Григориј, првото Добро е во неговата природа бесконечно – додека афирмацијата на Божјата бесконечност е цврста и недвосмислена, сепак, отвора и можност за толкувања на значењето. Бесконечноста ја покажува интензивната целосност и единство на совршенството, над и отаде ограничената и структурирана разновидност на создадените суштества (D. Duclow, “Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa: Infinity, Anthropology and the *via negativa*”, *The Downside Review*, 72, 1974, 103). Според Миленберг, бесконечноста ја карактеризира природата на Бог, без да воведи концептуална определба за неа. Бесконечното се надминува и себеси како концепт, затоа што не може да се замисли дека завршува (E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Gottingen, 1966, 198). Даклоу додава, и го смета и за поважно – бесконечноста го содржи во себе принципот и основата на апофатичкиот метод, затоа што ни дава правила за размислување за Божјата трансцендентност (D. Duclow, *op. cit.*, 104).

Опсежен и издржан коментар на ставовите на Миленберг, што, според авторот, треба „да се нијансираат“, кај Abert-Kees Geljon, “Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria”, *Vigiliae Christianae*, Vol. 59, No. 2 (May, 2005), 152-168.

значи дека спаѓаат во категоријата на лични имиња, како Петар или Павле, што може да бидат променети³⁰. Св. Григориј, пак, смета дека ова важи за сите имиња, сите тие се применувани од наша страна, а меѓу суштината на објектот и името постои разлика.

Така, пишува св. Григориј, во формата на името го собираме концептот на нештото, концепт што се појавува во нас, за да го објавиме преку различни термини и во различни времиња. Ние не го правиме нештото (во смисла, не нужно го предизвикуваме), но го изрекуваме она што го именува (го „правиме“ името). Нештата остануваат во нив онака како што се според нивната природа. Исто како што суштината на Петар нема да се промени ако се промени неговото име, ни едно од нештата што ги контемплираме не се менува со промената на името³¹. Јазикот, значи, служи да се искажуваат мислите и концептите, тој има инструментална улога во познавателниот процес, како и кај св. Василиј. За св. Григориј сите имиња влегуваат во оваа категорија, а за Евномиј само оние што се совршено соодветни. Според Евномиј, само некои имиња успеваат да ја покажат суштината, а според св. Григориј, името не е поврзано со суштината.

Според Евномиј, некои зборови се „дадени“, како и објектите од природата, од повисока, божествена инстанција. За св. Григориј, јазикот има инструментална функција, и е создаден од човекот – човековите изрекувања се конструкции на разумот³². Св. Григориј наведува дека за Евномиј, законот на нашата природа нè поучува дека во именувањето на нештата, достоинството на името не лежи во рамките на авторитетот на оние кои именуваат³³, односно дека е свето нешто, соодветно со законите на провидението, термините да им се наметнуваат на објектите одозгора³⁴. Очигледно е дека потеклото на јазикот е трансцендентно, движејќи се одгоре надолу (на неоплатоничарски начин). За св. Василиј и за св. Григориј, составувањето и применувањето на термините се составни делови на човековите когнитивни

³⁰ *Contra Eun.*, III, V, 50.

³¹ *Contra Eun.*, II, V, 52.

³² *Contra Eun.*, II, 254.

³³ *Contra Eun.*, II, 545.

³⁴ *Contra Eun.*, II, 546.

процеси. Кај Евномиј, термините имаат божествено потекло, кај св. Василиј и св. Григориј се спротивставуваат од Бога дадените човекови способности за разумност, размислување, формирање на концепти и термини. Рист забележува дека св. Василиј и св. Григориј во овој аспект се поавтентично грчки настроени, затоа што сметаат дека човекот е способен за рационално конструирање на нешто повеќе од обични фиктивни апстракции³⁵. Св. Григориј не мисли дека пред создавањето на човекот Бог говорел на човечки јазик, или на човечки начин, затоа што тоа не би имало поента³⁶. Јазикот, едноставно, не постои пред луѓето кои го користат.

³⁵ J. Rist, "Basil's 'Neoplatonism': Its Background and Nature", P. J. Fedwick, ed., *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic*. Pontifical Institute of medieval studies, Toronto, 1981, 185. Григориј наоѓа интелектуална инспирација во Ориген, и секако, брат му Василиј и Григориј Назијанзин, кои биле под влијание на платонизмот. Прашањето за тоа дали негативната теологија на Григориј е иста како онаа кај средните платонисти или раните христијански автори, и дали покажува платиновски карактеристики, е сложено. Очигледни се сличностите со Плотин – Бог е непознатлив, неименлив и неискажлив; знаеме дека Бог е, но не *οὐδὲν* (или *каков*) Бог е; суштината на Бог (Едното) останува непозната, иако знаеме за неговото постоење, и слично. Керабин го води ова прашање низ целото поглавје за Григориј (D. Carabine, *The Unknown God*, 234-258), напати лоцирајќи сличности со Плотин што би можеле еднакво да се применат и на средните платонисти, на раните христијански автори (а впрочем, иако не споменува, и на гностиците и на трактатите од Херметичкиот корпус) итн. Во заклучокот таа тврди дека прашањето не може да биде конечно, или задоволително одговорено, затоа што иако Платиновите теми се очигледно присутни во делото на Григориј, тешко дека може да се тврди директна врска. Кај Григориј тешко се наоѓаат карактеристики на учењето на Плотин, а да не биле развиени од читањето на Филон, раните христијански автори, средните платонисти и неговите Кападокијци (257-258). Ојел правилно смета дека е проблематично да се чита апофатиката на Григориј како да е неоплатонистичка, затоа што онтолошката основа на неоплатонизмот е во концептот за Едното што ги надминува суштината и постоењето, потег што Григориј категорично го отфрла, врз библиски разлози, тврдејќи дека вистинскиот показател на божественоста е дека Тој е (A. Ojell, *One Word, One Body, One Voice – Studies in Apophatic Theology and Christocentric Anthropology in Gregory of Nyssa*. Doctoral Thesis for public disussion, Faculty of Theology, University of Helsinki, 2007, 46). Кај Григориј нема јазична „техника на негацијата“ (apophasis) употребувана како познавателен метод. Наместо тоа, кога Григориј би ја земал суштинската непознатливост на Бог – apophasis – како теолошки принцип, како *arche*, во неговото дело би се произвеле и аргументи што ја поддржуваат таквата идеја (47).

³⁶ *Contra Eun.*, II, 258.

За истражувањето на онтолошката и филозофско-јазичната позиција на св. Григориј е важно и неговото гледиште за непознатливоста на сврзникот „е“. Проблематичноста на копулата во различните искази за битието или за Бог е едно од најосновните прашања на онтологијата. За св. Григориј, очигледно е дека може да се каже „Бог е добар“ или „Бог е нерасиплив“ и слично, но овие епитети се однесуваат на манифестации на Божјата природа, а меѓу нив се наоѓа „е“³⁷. Ова „е“, како и во класичниот проблем за недефинирливоста на битието („е“ како сврзник и како егзистенцијален квантификатор), и тука го остава Бог неописан, недефиниран, непознаен во неговото изворно постоење. Сврзникот, со тоа што е егзистенцијален квантификатор, е оној кој ја носи онтолошката тежина – афирмацијата дека Бог е.

Иако св. Григориј ги дозволува негативните изјави, смета дека не ни кажуваат ништо. Јазикот е суштински дел од човековиот познавателен процес, но имињата не ја даваат суштината на објектите. И покрај тоа што јазикот е човечка конструкција, а именувањето ги формулира нашите умствени концепции, Бог не може да биде именуван. Иако дел од главните ставови на св. Григориј бездруго може да се сметаат за негативно-теолошки инспирирани, не може да се каже дека во неговиот опус има систематична апофатичка теологија³⁸.

Според Мортли, негативната теологија на св. Василиј е само нагласено чувство за трансцендентното, или форма на побожност, вид на „аматерска негативна теологија“³⁹. Иако има повисоко мислење за негативната теологија на св. Григориј Ниски, не смета дека кај него има наука на негација⁴⁰. Штепиен и Кочанчик-Бонињска му признаваат на Мортли дека неговата анализа на негативната теологија кај Евномиј, св. Василиј и св. Григориј Ниски е најекстензивната во областа, но им пречи што се форкусира на логичките проблеми на јазикот кај Евномиј, за кои не сметаат дека се апсолутно најважниот дел од

³⁷ *Contra Eun.*, III, V, 60.

³⁸ „Тројниот апофатички манифест“ – дека за Бог се говори како за суштински неименлив, неискажлив и непознатлив дефинитивно се среќава низ делата на Григориј. За „тројниот манифест на apophasis“ кај св. Григориј, D. Carabine, *op. cit.*, 237, 249.

³⁹ R. Mortley, *op. cit.*, 170.

⁴⁰ *Ibid.*, 190.

неговата теологија⁴¹. Покрај ова, им пречи што Евномиј е воопшто вброен во негативните теолози, а тврди дека Божјата суштина може да се разбере. Понатаму, тезата на Мортли за негативната теологија на Василиј ја сметаат за контрoверзна, а им пречи и неговото одбивање да препознае вистинска негативна теологија кај св. Григориј⁴².

Писмо 38 од св. Василиј Велики

Во Писмо 38 св. Василиј се обидува да ги разгледа онтолошките проблеми на *ousia* и хипостазите, тврдејќи дека може да се афирмира дека нешто е истовремено едно нешто и три нешта⁴³. Концептите на *ousia* и хипостаза во времето на св. Василиј биле извонредно важни, поради проблемот на единството и разликата во тројството во прашањето за Светата Троица. Еден од проблемите е што единството и различноста на членовите на Троицата не може да се применат на квалитети што се категорички различни. Во овој случај тие се применуваат на самото постоење на божеството. Важно е да се има предвид дека во рамките на христијанската филозофија се разликуваат типови на суштинско постоење, истовремено и исти и различни, што е можно

⁴¹ T. Stepień, K. Kochanzyk-Bonińska, *Unknown God, Known in His Activities – Incomprehensibility of God during the Trinitarian Controversy of the 4th Century*. Peter Lang, Berlin, 2018, 9-10.

⁴² Ibidem.

⁴³ Користено е Letter 38, P. Schaff, H. Wace, eds., *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Vol. 8. J. Blomfield, trans., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1895.

За одредувањето на авторството види го ставот против автентичноста, A. Cavallin, *Studien zu den Briefen des Hl. Basiliius*. Gleerup, Lund, 1944, 71-81; P. J. Fedwick, "A commentary of Gregory of Nyssa on the 38th Letter of Basil of Caesarea", *Orientalia Christiana Periodica*, 44, 1978, 31-51; Мињ го наведува писмото и под св. Василиј Велики и под св. Григориј Ниски (PG 32, col. 325 / PG 46, col. 235). Аргументите во прилог на Василиј како автор се поради извонредното согласување на ова писмо со Писмо 8 (под претпоставка дека и тоа не е неавтентично); како аргументи контра може да се наведат обилното познавање на Аристотел или аристотеловската традиција, што, според веќе усогласен став во историјата на филозофијата, не може да се припише ниту на св. Василиј, ниту на св. Григориј (иако за посредната Аристотелова традиција ова е потешко одржливо). За да не се навлегува во проблеми од методологијата на историјата на филозофијата, во овој текст ќе се смета дека писмото е на св. Василиј, не на Псевдо-Василиј, кон неговиот брат, св. Григориј.

благодарение на разликувањето на *ousia* и *hypostasis*, термини што означуваат постоење, но се употребуваат за различни типови постоење.

Темата, а со тоа и целата аргументација на Писмо 38, се однесува на способноста на овие термини, односно поими, да покажат дека нешто може да биде едно, а сепак три, и да биде онтолошки и теолошки прифатливо. Св. Василиј наведува како многумина во изучувањето на светите догми потфрлаат во разликувањето на тоа што е заедничко во суштината или супстанцијата, и значењето на хипостазите, и доаѓаат до истите поими, мислејќи дека меѓу *ousia* или хипостаза нема никаква разлика, почнува св. Василиј. Затоа, тие говорат за една хипостаза, како што говорат за една суштина или супстанција. За разлика од нив, оние кои прифаќаат три хипостази мислат дека се обврзани со таквиот број, и по нумеричка аналогија, тврдат дека постојат три суштини или супстанции⁴⁴. Поентата на писмото на св. Василиј е да ги разбие овие мислења. Св. Василиј наведува дека значењето на некои именки е воопшто отколку на некои други, како на пример „човек“ – именката се употребува за да се покаже заедничката природа, без да се ограничи значењето на еден партикуларен човек. Со тоа што предикатот е општ, и се протега на сите индивидуи со исто име, меѓутоа, се јавува потребата од некаков степен на разлика, според која би се разбрало дека во некои случаи не се говори за човек во општа смисла, туку некој конкретен, партикуларен човек⁴⁵. Тука се појавува одделувањето на некои концепции од општата идеја, а со тоа и изразот на тие разлики преку употребата на имињата. Примерот што св. Василиј го дава е мошне директен. Да претпоставиме, предложува, дека има група од двајца или повеќе – Павле, Силван, и Тимотеј, и дека се прашуваме за суштината или супстанцијата на човештвото. Никој нема да даде една дефиниција за суштината или супстанцијата во случајот на Павле, друга дефиниција во случајот на Силван, и трета дефиниција во случајот на Тимотеј, туку истите зборови што се употребуваат во определувањето на суштината или супстанцијата на кој било од тројцата, ќе се однесуваат на сите нив⁴⁶.

⁴⁴ *Ep.*, 38, 1.

⁴⁵ *Ep.*, 38, 2.

⁴⁶ Ibidem.

Оние кои се опишуваат преку истата дефиниција на суштина или супстанција се од истата суштина или супстанција, а штом тој кој се запрашува ќе научи што е заедничко, кога ќе го сврти своето внимание на разликувачките својства, преку кои ги разликуваме еден од друг, дефиницијата за секој посебно нема да соодветствува со дефиницијата на другите по сите партикуларни точки. Значи, ако треба да се даде дефиниција во општа смисла, како таа за „човек“ од примерот со тројцата луѓе, нема да се нудат посебни дефиниции за конституентите на она што го сметаме за општ поим, туку ќе се даде дефиниција за суштината (ousia), односно општите категоријални карактеристики. Ако треба да се определи хипостазата на луѓето од примерот, тогаш ќе се понудат индивидуални изјави што вклучуваат лични имиња и партикуларни карактеристики на секој од нив. Хипостазата, начинот на постоење на општата суштина, е токму тоа, и затоа св. Василиј нуди и етимолошка дефиниција, инсистирајќи на тоа дека хипостазата значи дека нешто „под-стои“, односно подлежи, на општото постоење. Суштината (ousia) е неограничен концепт, општо говорејќи, и затоа мора да се најде некаква дефиниција за барем на некој начин да се ограничи, инаку ousia останува недефинирлива и наполно ни се измолкнува од разбирањето. Св. Василиј бара на божествените догми да им се префрлат истите стандарди на диференцијација меѓу суштина и хипостаза што се применуваат во човечките прашања – што и да е она што мислата ни го наложува како начин на постоење на Отецот, истото ќе се мисли и во случајот на Синот, и на тој начин, исто така, и за Светиот Дух. Замислата за несоздаденото и неразбирливото е иста во случајот и со Отецот, и со Синот, и со Светиот Дух, не е дека еден од нив е понесоздаден или помалку неразбирлив од другите⁴⁷. Со оглед на тоа што е нужно членовите на Троицата да се држат непоmeshани преку точките на диференцијација, во таквите случаи не се бара она што е заедничко меѓу нив (она што е несоздадено, она што е отаде секако разбирање, или каков било квалитет од оваа природа), туку

⁴⁷ Ер., 38, 3. Проблемот со овој став е дека Синот не се смета за исто неразбирлив како Таткото, туку како помалку неразбирлив, факт што се чини занемарен од св. Василиј во овој дел од *Писмо 38*. Ако ништо друго, и без да се навлегува во христијанската аргументација за статусот на Синот, само здраворазумски, преку неговата директна човечка конекција, тој не може да биде исто неразбирлив како Отецот.

вниманието се посветува на партикуларните концепции што се јасно одделени од она што се замислува како заедничко за сите тројца⁴⁸.

Во следниот дел од *Писмо 38*, св. Василиј се осврнува на веќе најавените карактеристики на несоздаденост и неразбирливост, како и на проблемот на партикуларните карактеристики на членовите на Троицата во рамките на нивното заедништво. Важно прашање, веќе на некој начин начнато и одговорено на проблематичен начин, е во врска со тоа дали неразбирливоста е партикуларна карактеристика, или споделена од сите членови на Троицата.

Св. Василиј објаснува дека постои одредена моќ што под-постои без создаденост и потекнатост, што е причина на причината на сите нешта (мисли на Бог Отец), затоа што Синот, преку кого се сите нешта, и со кого Светиот Дух неразделно се замислува, доаѓа од Отецот. Невозможно е да се замисли синот без претходно просветлување

⁴⁸ Мортли нотира дека ова разгледување потсетува на Аристотелово запрашување дали различните начини на постоење може да се сведат под едно нешто (*Met.* 1003a21). Под една наука припаѓа изучувањето на постоечкото како постоечко, и атрибутите во неговите рамки како постоечки (1005a13). Во овој пример Аристотел под постоечкото го смета „битието“, но во *Категории* употребува ousia (1a-4b), што е доволно за авторите кои го третираат проблемот на битието, како св. Василиј, да ги спојат двете употреби. Мортли забележува извонредна сличност во јазикот на формулацијата за тоа дека ниеден член од Троицата не е повеќе неразбирлив или несоздаден, со делот од *Категории* каде Аристотел објаснува дека ousia е целосна во себе (3b34), не допуштајќи помалку или повеќе (R. Mortley, *op. cit.*, 161). Прашање е дали се работи за „извонредна сличност“ директно инспирирана од читањето на *Категорииите*, или резултат на фокусираноста на онтолошкиот јазик и сличноста на поентите, но важна е очигледната филозофска природа на текстот.

Мортли се навраќа на сличностите со аристотеловскиот јазик во врска со статусот на *Писмото*, за кое би можело да се тврди дека е еретичко, имајќи ги предвид анатемите од никејскиот собор, според кои Синот не е различен од Отецот по hypostasis или ousia. Автентично читање на *Писмото*, меѓутоа, покажува дека разликата е поставена меѓу хипостазите, а не врз ousia на Троицата, со експлицитна намера да ја зачува единственоста, а не да ја побие. Јазикот и аргументацијата земени од Аристотеловата *Метафизика* и од *Категории* се употребени во одбрана на ортодоксната позиција. Иако кај Аристотел hypostasis недостасува, Мортли повторува дека употребата во *Категорииите* е идентична со таа на авторот на *Писмо 38* – Аристотел сака да разликува општа ousia, заедничка на многу нешта, и партикуларна ousia, онаа што ги дава посебните карактеристики специфични за различните нешта. Додека Аристотел употребува ousia во множина, Василиј го употребува терминот hypostasis, тоа е единствената, чисто лексичка разлика, заклучува Мортли (*op. cit.*, 164).

од Духот. Во комплициран параграф Василиј се обидува да посочи како членовите на Троицата се онтолошки, и особено, концептуално споени. Така, објаснува дека Светиот Дух, од кого сите (добри) нешта го имаат нивниот извор за создавање, е поврзан со Синот, со кого неразделно бива разбираан, а го има своето постоење врзано со Таткото како причина од која потекнува. Како точка од неговата специфична хипостатска природа е што Светиот Дух се знае според Синот и заедно со Синот, а го добива своето постоење од Отецот. Ако се гледаат само партикуларните точки, тогаш Синот, кој објавува дека Духот произлегува од Отецот низ Него и со Него сјаејќи сам и поради создавањето од несоздадената светлина, нема ништо заедничко ниту со Отецот, ниту со Светиот Дух. Само Синот се спознава преку откриени знаци, објаснува св. Василиј. Но Бог, кој е над сето што постои, како специјална точка од неговата хипостаза го има тоа што само тој е Отец, чии хипостази не произлегуваат од никаква причина, и преку оваа точка тој се спознава посебно⁴⁹.

Оној кој го перципира Отецот по Себе, истовремено има ментална перцепција на Синот; оној кој го прима Синот не го одделува од Духот. Оној кој го споменува само Духот, со тоа го прифаќа и Оној од кого Духот доаѓа. На сличен начин, оној кој виртуелно го прима Отецот истовремено ги прима и Синот и Духот, затоа што невозможно е да ја има идејата за пресеченост или поделба, та Синот да биде мислен одделно од Отецот, или Духот да биде разделен од Синот. Сепак – и ова е важно од аспект на проблемот на негативната теологија – св. Василиј тврди дека врската и дистинкцијата што за нив се разбираат се во одредена смисла неискажливи и незамисливи, затоа што континуитетот на природата никогаш не се прекинува и покрај дистинкцијата на хипостазите, ниту точките на посебна дистинкција се мешаат со единството на суштината⁵⁰. Од аспект на бесконечноста, неразбирливоста, несоздаденоста и неограниченоста, значи, и други

⁴⁹ *Ер.*, 38, 4.

⁵⁰ Покрај ова, неразбирливоста и неискажливоста им припаѓаат и на членовите на Троицата, и на онтолошките врски меѓу нив, тврди св. Василиј. Тој е свесен дека разумот потфрла кога се обидува да проникне во трансцендентните нешта, пишува дека верата е помоќна отколку разбирањето преку размислување кога станува збор за учењата од трансцендентен вид (*Ер.*, 38, 5).

слични атрибути, нема дистинкција во рамките на животодаровната природа на Отецот, Синот, и Духот.

Сепак, како што беше посочено пред неколку параграфи, ставот дека Синот не е повеќе спознатлив, односно полесно спознатлив од Отецот, претставува проблем во рамките на дотогашното теолошко христијанско учење. Св. Василиј се осврнува на новозаветни формулации што го опишуваат Синот како светлината на Татковата слава, или сликата на неговата личност (Евр 1,3), тврдејќи дека таквите определби не нужно значат одделување, и обидувајќи се некако да аргументира во корист на тоа⁵¹. Така, не особено јасно тврди дека светлината на огнот и самиот оган се исто нешто, и дека формата на телото (односно сликата на телото) и телото се неразделни. Затоа, Синот како светлост или како слика на Таткото не значи расцеп меѓу Таткото и Синот. И здраворазумски и теолошки, Синот е откривачки или извршен принцип, присутен во светот во подостапна форма отколку Отецот, што го прави помалку неразбирлив. Сепак, св. Василиј јасно ги применува негативните атрибути (бесконечен, неразбирлив, несоздаден и неограничен) на целата природа што создава, односно дава живот, на сите членови на Троицата. Во секој случај, тешко може да се тврди систематична, или дури и очигледно јасно присутна негативна теологија во *Писмо 38*, иако еден суштински дел од него се однесува на неспознатливоста на трансцендентните нешта и на неискажливоста и неразбирливоста на членовите на Троицата.

Во *Писмо 234* се наоѓаат уште неколку релевантни поенти од негативната теологија на св. Василиј. Божјата суштина е една, но имињата што на Бог му се применуваат се различни, понекогаш дури и меѓусебно спротивставени, та не може да бидат имињата од кои се добива познание за суштината. Сите тие атрибути што му се применуваат на Бог, се всушност дејствата на Бог, пишува св. Василиј. Ако велат дека суштината е нешто друго, нека не нè заведуваат на погрешен пат раскажувајќи за нејзината едноставност, затоа што самите признаваат дека суштината е едно нешто, а секое од нештата што се набројуваат е различно нешто. Дејствата се разновидни, а суштината е единствена и проста. Велиме, додава св. Василиј, дека од неговите дејства го

⁵¹ *Ер.*, 38, 6.

знаеме нашиот Бог, но не велíme дека ѝ пристапуваме на неговата суштина. Неговите дејства се симнуваат до нашиот дофат, но неговата суштина останува непристапна⁵². Од дејствата доаѓа знаењето, а од знаењето доаѓа обожувањето – признавањето дека се познаваат дејствата е доволно за да се потврди дека има доволно познание за оној кој се обожува⁵³. Идејата на св. Василиј е јасно формулирана: со тоа што постои дистинкција меѓу суштината и дејствата, знаеме што се Божјите дела, затоа што ги гледаме последиците од неговите дејства во сетилниот свет. Секако дека дејствата не ни даваат познание за суштината, но ни го посочуваат Божјото постоење. Св. Василиј три пати повторува дека може да знаеме дека Бог постои, од кои два пати се јавува проблем во контекстот на познанието на суштината – „знам дека Тој постои, но што неговата суштина е, тоа го сметам за отаде разбирањето“⁵⁴. Познанието на неговата божествена суштина, тогаш, е перцепцијата на неговата неразбирливост, пишува св. Василиј, и треба да се обожува она што се разбира, не во смисла на тоа како неговата суштина постои, туку дека неговата суштина постои⁵⁵. Св. Василиј разликува меѓу познанието дека суштината постои, и познанието за тоа *што* таа суштина претставува. Штепиен и Кочанчик-Боњинска предлагаат како извор на оваа дистинкција да се земе *Витџора анализџика*, каде Аристотел ги набројува објектите на анализата за да го објасни редоследот на демонстрацијата, што оди од познанието на фактот кон познанието на суштината; тие објекти се фактот, причината зошто е, доколку е, и што тоа е⁵⁶. Авторите признаваат дека постои силна несигурност во разбирањето на овој дел, но сметаат оти е јасно дека Аристотел сака да го објасни начинот на истражувањето, што води од фактот или препознавањето дека нешто постои, кон суштината на нештата. Друга интересна точка што би можела да се разгледа низ призмата на Аристотел што

⁵² *Ep.*, 234, 1, 14. Користено е изданието St. Basil, *Letter 234*, P. Schaff, H. Wace, eds., *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Vol. 8. J. Blomfield, trans., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1895.

⁵³ *Ep.*, 234, 3, 12–13.

⁵⁴ *Ep.*, 234, 2, 8–9.

⁵⁵ *Ep.*, 234, 2, 12–14.

⁵⁶ *Anal. Post.* II, 1, 89 b, 23–25 во T. Stępień, K. Kochanzyk-Bonińska, *op. cit.*, 104.

авторите ја идентификуваат е изразот „перцепцијата на неговата неразбирливост“, прашувајќи се дали е можно св. Василиј да тврди дека неразбирливоста е објект на сетилната перцепција. Ако се следи мислата на Аристотел, според кого перцептивното разбирање има универзална валидност, и ако се сфати формулацијата на св. Василиј на овој начин, тогаш перцепцијата на неразбирливоста може да се разбере како вид на универзалното сфаќање на типичната карактеристика на Бог. Ако вака се чита св. Василиј, тогаш тој смета дека неразбирливоста може да се сфати на универзален начин, но дека тоа е вид на перцепција, а не разбирање, односно, дека со извесна сигурност може да видиме дека разбирањето на Бог е невозможно⁵⁷.

Негативната теологија низ опусот на св. Василиј Велики и св. Григориј Ниски не е систематична, ниту авторефлексивно развиена, но се наоѓа во срцевината на нивното теолошко учење – во тврдењата за неможност за познание на Божјата суштина. Покрај ова, низ нивните дела, особено во полемиката со Евномиј, се забележуваат јасни тврдења за Божјата неискажливост, неименливост и непознатливост.

БИБЛИОГРАФИЈА:

- Basil, Saint, Bishop of Caesarea, *Against Eunomius*. M. DelCogliano, A. Radde-Gallwitz, trans., Catholic University of America Press, Washington D.C., 2011.
- Carabine, D., “Gregory of Nyssa on the Incomprehensibility of God”, Finan T., Twomey, V., eds., *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*. Four Courts Press, Dublin, 1992, 79-99.
- Carabine, D., *The Unknown God*. Peeters Press, Louvain, 1995.
- Cavallin, A., *Studien zu den Briefen des Hl. Basilus*. Gleerup, Lund, 1944.
- Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyse*. Aubier, Paris, 1944/non vidi.
- Duclow, D., “Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa: Infinity, Anthropology and the *via negativa*”, *The Downside Review*, 72, 1974, 102-108.
- Fedwick, P. J., “A commentary of Gregory of Nyssa on the 38th Letter of Basil of Caesarea”, *Orientalia Christiana Periodica*, 44, 1978, 31-51.

⁵⁷ T. Stępień, K. Kochanzyk-Bonińska, *op. cit.*, 105.

- Geljon, A-K, "Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria", *Vigiliae Christianae*, Vol. 59, No. 2 (May, 2005), 152-177.
- Gregory of Nyssa, St., *The Lord's Prayer, The Beatitudes*. H. C. Graef, trans., Newman, New York, 1954.
- Hochstaffl, J., *Negative Theologie – Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*. Kösel, München, 1976.
- Jaeger, W., Langerbeck H., et al., eds., *Gregorii Nysseni Opera*. Weidmann, Berlin, 1952.
- Laird, M., *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith – Union, Knowledge and Divine Presence*. Oxford Univeristy Press, Oxford, 2004.
- Migne, J-P., ed, *Patrologia Graeca*, vol. 29-32, Imprimerie catholique (Migne), Paris, 1857-1866.
- Migne, J-P., ed, *Patrologia Graeca*, vol. 44-46, Imprimerie catholique (Migne), Paris, 1857-1866.
- Musurillo, H., ed., *From Glory to Glory – Texts From Gregory of Nyssa's Mystical Writing*. Scribner, New York, 1961.
- Mühlenberg, E., *Die Unendlichkeit Gottes bet Gregor von Nyssa*. Gottingen, 1966.
- Ojell, A., *One Word, One Body, One Voice – Studies in Apophatic Theology and Christocentric Anthropology in Gregory of Nyssa*, Doctoral Thesis for public disussion. Faculty of Theology, University of Helsinki, 2007.
- Rist, J., "Basil's 'Neoplatonism': Its Background and Nature", Fedwick, P. J. ed., *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic*. Pontifical Institute of medieval studies, Toronto, 1981.
- Schaff, P., Wace, H. eds., *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 5. W. Moore, H. A. Wilson, H. C. Ogle, trans., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1893.
- Sesbouk, B., *L'Apologie d'Eunome de Cyzique et le contre Eunome de Basile de Cesaree (I-III)*. Cerf, Paris, 1982.
- Stepień, T., Kochanczyk-Bonińska, K., *Unknown God, Known in His Activities – Incomprehensibility of God during the Trinitarian Controversy of the 4th Century*. Peter Lang, Berlin, 2018.
- Wolfson, H. A., "Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides", *The Harvard Theological Review*, Vol. 50, No. 2, 1957, 145-156.