

An abstract painting with a dark, moody atmosphere. The background is a mix of deep blues, purples, and greys, with some lighter, ethereal light streaks. In the lower right foreground, two figures stand. One figure is shorter and wears a bright, glowing yellow and white robe. The other figure is taller and wears a dark, long, flowing robe. The overall style is expressive and somewhat somber.

НЕИСКАЖЛИВАТА
ПРИРОДА НА
БОЖЕСТВЕНОТО
МАРИЈА ТОДОРОВСКА

Марија Тодоровска

НЕИСКАЖЛИВАТА ПРИРОДА НА БОЖЕСТВЕНОТО

Марија Тодоровска

НЕИСКАЖЛИВАТА
ПРИРОДА НА
БОЖЕСТВЕНОТО



УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
2020

СОДРЖИНА

ВОВЕД	11
1. ПЛАТОН КАКО ИНСПИРАТОР НА АПОФАТИЧКИТЕ ПОТФАТИ	19
1.1. Платон како негативен теолог	19
1.2. Правилата за прикажување на боговите	23
1.3. Едното и демиургот – инспирацијата за платонизмот и неоплатонизмот	27
2. ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТА НА БОГ КАЈ ФИЛОН АЛЕКСАНДРИСКИ И ПОЧЕТОКОТ НА НЕГАТИВНАТА ТЕОЛОГИЈА	39
2.1. Бог не е човек: борбата против антропоморфизацијата на Бог	39
2.2. Непристапноста на непознатливиот Бог	45
2.3. Непознатливоста на Бог и манифестацијата низ Логосот ...	55
3. НЕГАТИВНАТА ТЕОЛОГИЈА КАЈ АЛКИНОЈ	65
3.1. Концептот за Бог кај Алкиној	65
3.2. (Не)познанието на Бог и воведувањето на методите на негативната теологија	77
4. ЗА БОГ НЕ ТРЕБА ДА СЕ ГОВОРИ: АПОФАТИЧКИОТ СТАВ НА АПУЛЕЈ	91
4.1. Онтолошкиот систем на Апулеј	91
4.2. Воздржувањето од говор за Бог	102
5. УЧЕЊЕТО ЗА БОГ И ЗА СВЕТОТ КАЈ НУМЕНИЈ	113
5.1. Основните категории во онтологијата на Нумениј	113
5.2. Прв Бог, Втор Бог: теолошката концепција на Нумениј	122
6. АПОФАТИЧКИТЕ ЕЛЕМЕНТИ ВО „ЛАТИНСКИОТ АСКЛЕПИЈ“	135
6.1. Главните карактеристики на „латинскиот Асклепиј“	135
6.2. Природата на божественото	140
6.3. Определувањето на божјите атрибути	147
7. НЕГАТИВНАТА ТЕОЛОГИЈА ВО ГНОСТИЧКИТЕ ИЗВОРИ	155
7.1. Апофатичките формулации во <i>Еванџелието на висџинаџа</i> и во <i>Триделниот ѿраќџаџ</i>	155
7.2. Негативно-теолошките знаки во школата на Валентин	158

7.3. Концепцијата за дури-ни-неискажливото на Василид	163
7.4. Апофатичките формулации во <i>Тајнаџа книџа на Јован</i>	171
7.5. Апофатичките формулации во <i>Писмоџо на Евџносџ</i>	176
7.6. Негативната теологија во <i>Алоџен XI, 3</i>	178
8. ПРЕД ДООЃАЊЕТО НА СИТЕ НЕШТА: НЕГАТИВНАТА „ЕДНОЛОГИЈА“ ВО ФИЛОЗОФИЈАТА НА ПЛОТИН	189
8.1. Трите хипостази во Плотиновата онтологија	189
8.2. Еднологија и теологија: Едното како Бог	200
8.3. Неискажливоста на Едното	212
8.4. Апофатичките пристапи кај Плотин	223
9. НЕИСКАЖЛИВОСТА И НЕИМЕНЛИВОСТА НА ЕДНОТО ВО ФИЛОЗОФИЈАТА НА ПРОКЛО	241
9.1. Позицијата на Едното и основните онтолошки релации од <i>Елементи на теологијата</i>	241
9.2. Неименливоста на Едното	247
9.3. Функцијата на негациите во говорот за Едното	263
10. ВРВНОТО НЕЗНАЕЊЕ И ТИШИНАТА КАЈ ДАМАСКИЈ	281
10.1. Дел од основата на учењето на Дамаскиј за Неискажливото	281
10.2. Врвното незнаење (или хипернезнаење) според Дамаскиј ..	287
10.3. Човековата способност за незнаење и доаѓањето до тишината	297
11. НЕГАТИВНАТА ТЕОЛОГИЈА КАЈ ЦРКОВНИТЕ ОТЦИ: АПОФАТИЧКИТЕ ПРИСТАПИ КАЈ Св. ЈУСТИН МАЧЕНИК, Св. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИСКИ, ОРИГЕН АЛЕКСАНДРИСКИ И Св. АВГУСТИН	305
11.1. Употребата на негативни термини за божјата трансцендентност во делата на св. Јустин Маченик	305
11.2. Апофатичките назнаки на св. Климент Александриски	312
11.3. Неискажливиот Бог кај Ориген	323
11.4. Неискажливоста и неспознатливоста на Бог кај св. Августин	330
12. НЕГАТИВНАТА ТЕОЛОГИЈА КАЈ КАПАДОКИСКИТЕ ОТЦИ: АПОФАТИЧКИТЕ ПРИСТАПИ КАЈ Св. ВАСИЛИЈ ВЕЛИКИ И Св. ГРИГОРИЈ НИСКИ	343
12.1. Ставовите на св. Василиј Велики и на св. Григориј Ниски против Евномиј	343
12.2. Ставовите на Св. Григориј Ниски за именувањето и имињата	350
12.3. Онтологијата во <i>Писмо 38</i> од св. Василиј Велики	361

13. БЛЕСКАВАТА ТЕМНИНА НА СКРИЕНАТА ТИШИНА: НЕГАТИВНАТА ТЕОЛОГИЈА ВО <i>АРЕОПАГИТСКИОТ КОРПУС</i>	369
13.1. Теолошкиот систем на Псевдо-Дионисиј Ареопagit	369
13.2. Основањето на апофатичкиот пристап	377
13.3. Ништо да не се знае: ставовите за божјата непознатливост и неискажливост	391
14. НЕСПОЗНАТЛИВОСТА И НЕИСКАЖЛИВОСТА НА БОГ СПОРЕД ЏОН СКОТ (ЕРИУГЕНА)	401
14.1. Системот на поделбата на природата	401
14.2. Примордијалните причини и создадените последици	411
14.3. Создадената природа како теофанија и проблемот на божјата непознатливост	415
14.4. Божјата надсуштинскост и недефинирливост	423
14.5. Катафатичката и апофатичката теологија и нивната „хиперфатичка“ синтеза	435
ЗАКЛУЧОК	453
БИБЛИОГРАФИЈА	457
ПОКАЗАТЕЛ	475

*somewhere i have never travelled,gladly beyond
any experience,your eyes have their silence:*

– e e cummings

| ВОВЕД

Конзистентното истражување на негативната теологија е мачителен потфат на постојано соочување со предизвиците на (не)конзистентноста на негативната теологија. Негативниот, или апофатичкиот пристап, е во тврдоглаво спротивставување на самиот себе. Кога се инсистира дека нешто е неискажливо, притоа искажувајќи (како во оваа книга) прилично многу нешта, се негира негацијата на искажливоста. Се тврди дека божјата природа е неискажлива, искажувајќи дека е неискажлива. Се тврди дека божјата суштина е непознатлива, но кога би била апсолутно непознатлива не би се знаело дека е, ниту колку е, непознатлива. Кога се тврди дека е подобро за x да се говори преку негации, затоа што не може да се знае што x е, туку само што x не е, сепак се поаѓа од некакво минимално знаење за x , за да може да се отвори целото множество на нешта што x не е. Може да се најде излез: ако се тврди дека нешто е толку неискажливо, што за него не смее да се говори дека е неискажливо, затоа што тоа на некој начин го определува, го искажува, го дефинира, туку треба да се говори дека е дури-ни-неискажливо, барем формално се надминува проблемот на определување на она што не може да биде определено, односно искажување на она што не може да биде искажано. Но, ова е само навидум надминување на проблемот: она што е апсолутно неискажливо сега се определува како дури-ни-неискажливо, што, иако резервирано и внимателно, сепак на некој начин го искажува, односно определува. За да не се оди во ваков бесконечен прогрес (или, полошо, регрес), на дури-ни-неискажливости, во негативната теологија треба да се има предвид дека секогаш се говори со еден вид на резерва, или задршка, или заграда. Секогаш кога се искажува дека Бог е неискажлив, тоа се прави со претпазливо воздржување: очигледно е дека искажувањето на неискажливоста, или изразувањето на неизразливоста, е себеконтрадикторно, и треба да се земе како ограничено или приближно. Во сериозната негативна теологија секогаш се има предвид дека она што се кажува е условно, ограничено, приближно, недоволно. Се кажува дека по себе, или во неговата суштина, или природа, Бог

останува неискажлив, а човековото искажување е ограничено, несоодветно и проблематично.

Бездруго, трансцендентноста на Бог, Едното, на Апсолутот (што и да е тоа што сметаме дека е отаде нашите познавателни и јазички способности) не е единствениот аспект од бивањето човек што е отаде соодветното поимање и говор. Нашиот јазик, способноста за соодветен опис и успешно пренесување потфрлаат во сферата на субјективните емоционални процеси и состојби. Огромен број на формулации за љубовта, болката, добрината, убавината, страдањето и радоста, праведноста и неправдата, верата и неверувањето, вообичаеноста и извонредноста, не се доволни, не се соодветни, не се завршени, затворени и задоволителни. Огромен број на формулации, уметнички вредни, или обични, секојдневни; возвишени и помпезни, или совршено приземни, не се доволни да опишат, објаснат, пренесат и задржат што значи да се чувствува љубовта, или што љубовта значи; каква е, односно како се чувствува болката; какви чувства предизвикуваат убавината и добрината; како точно се трепери пред страшната тајна на нуминозната пројава. Вечнорастечката крива на посветена восхитеност не може соодветно да се опише со зборови. Стравопочитта кон некаква света премоќ, треперечката фасцинација од она посилно од нас, не се автентично искажливи. Трогнатата растрепереност од блескавоста на неочекуваната убавина, прекрасност, пожртвуваност или добрина не се пренесуваат со зборови. Едноставната восхитеност на верникот од некаква хиерофанија, комплексната емоционална посветеност на верникот кон неговата вера, проштевањето и вживувањето, чувствувањето на уметноста или молитвата, не се состојби и процеси што може соодветно да се пренесат на другите. Затоа, се употребуваат приближни формулации. Се прават китнести изрази на обожувачка помпезност, или голи, суви, редуцирани изрази на скржаво недефинирање. Се измислуваат кованици. Се даваат профани еквиваленти на светите искуства, или немотивни, технички изрази за емотивните напливи. Се говори за она за кое не може да се говори, се искажува неискажливото.

Негативната теологија во широка смисла ги опфаќа сите негативни, или апофатички, начини за (не)говорење за она за кое е тешко, или сосема невозможно соодветно да се говори – Бог, Едното, божеството/божественото, Апсолутот, Првиот принцип, Врвната причина, или што и да е тоа што се поставува како отаде можноста за човечко поимање, разбирање, определување, дефи-

нирање и именување. Тоа може да биде благото посочување дека не сите може да ја разберат божјата природа, или суштина, или послоното тврдење дека божјата природа или суштина секогаш останува непозната, и дека иако се знае дека таа е, дека постои, не може да се знае каква таа е, или на каков начин постои. Или, може да се работи за обиди за определување на божјите атрибути (односно атрибутите на трансцендентната инстанција за која станува збор), во кои се покажува дека божјите атрибути, или предикати, или карактеристики, не може да бидат соодветно разбрани и опишани од познавателниот субјект, и затоа за нив се говори преку аналогии, приближно, преку несоодветни повикувања на познатите аспекти од човековото искуство.

Типичен апофатички потег е тврдењето дека божјата природа е извонредно прекрасна, моќна, преобилна, поради што никако не може, со ограничените човекови познавателни и јазички способности, да се спознае и да се искаже каква е. Затоа, со свесноста дека божјите атрибути се невозможно, извонредно супериорни над човечките, може да се употребуваат видови на негации. Така, за Бог се говори како за непроменлив, недвижечки, неделив, бестелесен, бестрепетен, значи, се употребуваат термини кои се по форма негативни, или, како што е вообичаеното нарекување, се работи за алфа-привативи, односно лишувачки претставки (тоа се *in-* префиксите во латинската јазичка традиција, односно, *не-* или *без-* префиксите во македонскиот јазик). Затоа, за Бог се говори како за непознатлив, неискажлив, неизразлив, неопределлив, неименлив. Исто така, може да се употребуваат термини што по форма не се негативни, но кои очигледно носат негативно значење.

Покрај ова, постојат и формулации што го определуваат Бог како недобар, затоа што е незамисливо предобар, или неумен, затоа што е неспоредливо поумен од човековиот ограничен ум, или неубав, затоа што неговата убавина е извор на убавината во светот. Во оваа смисла, кога се негира некаков божји атрибут поради неговата извонредна супериорност, тоа се прави за да се нагласи таквата незамислива преобилност, односно за да значи дека Бог не е x (каде x е некаков предикат), не затоа што му недостасува x , туку затоа што тој е, или има, преобилно, незамисливо супериорно x . Негацијата на овој начин не означува недостаток, туку преобилност. Ова значи дека *не- x* се употребува во смисла на *пре- x* , затоа што x е карактеристика што ние ја разбираме само во ограничени, несовршени, човечки рамки, која, ако аналогно се

примени на Бог, ќе потфрли во објаснувањето на неговата автентична, незамислива, необјаслива преобилност.

Вистински, апсолутно неискажливото е отаде какво било име што се објаснува низ лишување, односно со негација. Треба да се внимава: кога се вели дека Бог е неискажлив или неименлив, тоа може да носи лишувачко значење (во смисла на тоа дека Бог има име и атрибути, но тие се отаде нашата способност да ги спознаеме). Кога се вели дека Бог не е неискажлив значи дека божјото име е над категоријата имиња, и не може да биде определено низ потребата за искажување и именување. Во некои инстанции може да се забележат два вида на употреба на негативната терминологија, што се отсликуваат еден во друг, или зависат еден од друг. Кога субјектот толку го надминува предикатот за кој станува збор, што се денотира само неуспехот субјектот да биде опфатен, односно опишан, се работи за негација, во смисла на *apophrasis*, во случаите во кои негацијата означува трансценденција; и негација во смисла на лишување, или *steresis*, во случаите во кои негацијата означува недостиг. Во негативната теологија постои уште еден типичен метод, апстракцијата, или *aphairesis*, што е отстранување, одделување, дијалектичко негирање на соодветноста на сликите што ги имаме за Бог, односно процес на отцепување и отстранување на поимите од нашата концепција за Бог. Употребата на овие методи ќе биде покажана секаде каде што е присутна во делата на авторите разгледани во ова истражување, и ќе бидат покажани предностите и предизвиците на апофатичкиот пристап.

Конзистентно говорејќи, божествената трансцендентна сфера е толку несфатлива и неискажлива во одредени филозофски и теолошки концепции, што апофатичкиот начин не е сосем еквивалентен со она што го сметаме за широкото подрачје на негативната теологија. Негациите (*apophraseis*) не се едноставно спротивности на афирмациите (*kataphraseis*), затоа што се работи за подрачја што ни се непознати. Бог, причината на сè што постои, највисоката реалност, Едното (каква и да е концепцијата во различните системи) е пред сето ова, пред лишувањата (*stereseis*), отаде сите негирања (*aphairesis*), и над и пред какво било тврдење (*thesis*). Затоа, во негативната теологија во широка смисла влегуваат сите формули, концепти, ставови и формулации што ја определуваат и опишуваат, односно потфрлаат во определувањето и опишувањето, на божјата неспознатлива, трансцендентна, премоќна, извонредна, неискажлива преобилност.

Треба да се внимава да не се изедначува секоја концепција на трансцендентноста на Бог со апофатичка концепција, односно пристап. Очекувано е концептот за трансцендентноста да оди заедно со концептот за непознатливоста и неискажливоста, но не би било чесно да се направи вечнотраечка, универзална еквиваленција. Покрај ова, треба да се внимава да не се изедначуваат апофатичките концепции што инсистираат на неискажливоста, со познавателните концепции што посочуваат на непознатливоста на Бог. Иако навидум се работи за взаемна условеност – она што не може да се спознае, не може ниту да се искаже, и ако нешто е неискажливо, очигледно не е спознаено на доволно соодветен начин што би овозможил искажување – треба да се има предвид дека иако идеите за непознатиот Бог, односно непознатливоста на Бога, се дел од апофатичката теологија, тие може да стојат засебно, независно од постоењето на изразена, експлицитна негативна теологија.

Уште едно разграничување е потребно во ова воведно изложување на проблемите на негативната теологија: неискажливоста и тишината не се идентични концепции. Додека неискажливоста несомнено води кон тишината, поради потребата од воздржување од говор, а тишината ја подразбира неискажливоста, тие не може да се спојат, преклопат и претопат. Концепциите за тихувањето и тишината играат огромна улога во мистицизмот, на пример, подрачје што не е опфатено во ова истражување.

Оваа монографија е истражување на негативната теологија во платонистичката традиција, односно преглед на релевантните автори од Платон до Џон (Скот) Ериугена. Последниот автор е Ериугена, затоа што воздржувањето од говор за Бог после него во голем дел припаѓа на подрачјето на мистицизмот, што би заслужило да биде предмет на засебно обемно истражување. Авторите не се групирани во школи, затоа што иако дел од нив се очигледни припадници на школи, движења, или религиозно-културни групи, нивната негативна теологија не ги отсликува совршено тенденциите на тие школи, движења, и групи, туку има засебни карактеристики, кои заслужуваат посебни поглавја. Затоа, иако, грубо земено, Платон и Филон се зачетници на негативната теологија на Западот, за секого од нив има поглавје: Платон не е токму зачетник, туку инспиратор на апофатичките пристапи, а Филон со право може да се смета за првиот вистински „апофатичар“ во оваа традиција. Исто така, иако Алкиној, Апулеј и Нумениј, грубо земено, може да се сметаат за претставници на средниот

платонизам (или платонизмот од вториот век), негативната теологија кај секој од нив е само едвај поврзана со таа на другите, и не би било чесно да бидат ставени во иста рамка, само затоа што некако припаѓаат на иста интелектуална филозофска традиција. Затоа, за Алкиној, како првиот кој свесно ги користи придобивките на методите на апофатичката теологија, има посебно поглавје, како што има за Апулеј, кој посветено инсистира на воздржување од говорот за Бог, и за Нумениј, кој во својот сложен теолошки систем на три (односно два) бога дава јасна разлика меѓу принципот за кого ништо не се искажува и не се спознава, и светот што е достапен на познанието. Потоа следува поглавје за апофатичките елементи во латинскиот *Асклепиј*, трактат од *Херметичкиот корџус*, каде се разгледуваат дел од концепциите за божјите атрибути и проблемот на помирувањето на божјите трансцендентност и иманентност. Поголавјето за гностичката негативна теологија опфаќа неколку соодветни извори, но дури и во него, поради богатата разновидност на гностичките учења, се забележуваат големи разлики меѓу трактатите. Авторите од неоплатонизмот се поделени во три поглавја. Негативната теологија, односно негативната Еднологија во онтолошкиот систем на Плотин е разгледана низ неговата концепција за трите хипостази, неговото изедначување на Едното со она што може да се смета за Бог, и неговата свесност за потребата од различните апофатички пристапи во обидите да се говори за неискажливото и непознатливо Едно. Темелното разбирање на логиката на негациите, применето во употребата на апофатичкиот метод во говорот за неименливото Едно, е покажано во поглавјето за логички-поетската, авторефлексивна и себекритичка негативна теологија кај Прокло. Концептите на неоплатонистот Дамаскиј за Едното и Неискажливото се разгледани во поглавјето за неговото инсистирање на важноста на хипернезнаењето и на потребата од апсолутната тишина во односот кон неискажливата непознатливост. Христијанската негативна теологија е поделена на две поглавја: западната христијанска негативна теологија ги опфаќа црковните отци св. Јустин Маченик, св. Климент Александриски, Ориген и св. Августин, а источната негативна теологија ги опфаќа ставовите на двајца од кападокиските отци, св. Василиј Велики и св. Григориј Ниски, за непознатливата и неискажлива божја суштина. На сличен начин, неоплатонистичко-христијанската негативна теологија е образложена во две поглавја: источната е претставена преку опусот на Псевдо-Дионисиј Ареопагит, а западната, преку

онтолошкиот систем на неговиот преведувач на латински јазик, Џон (Скот) Ериугена.

Дел од техничките забелешки и насоки што треба да се истакнат на почетокот се следниве. Цитирањето на примарните извори е во главниот текст, за да нема непотребно оптоварување со референци во белешките под текстот. Секаде каде за прв пат е наведено дело од примарните извори, пишува кое издание се користи. Покрај ова, наведена е и кратенката што ќе биде користена низ текстот. Доколку низ текстот од контекстот е јасно за кое дело станува збор, наведен е само соодветниот дел, не и кратенката за насловот на делото. Со оглед на тоа што цитирањето на примарните извори вообичаено оди според претходно воведени и општоприфатени правила на пагинација, можно е да се јавуваат неконзистентности во употребата на празниот простор после точките или запирките во броевите и буквите од одделите што се наведуваат.

Употребата на голема почетна буква варира во изворните дела или низ преводите на делата што се користени, затоа низ текстот е можно да се јавува инконзистентност во употребата на голема почетна буква кај клучните онтолошки и теолошки термини. Така, употребата на голема, односно мала почетна буква варира кај термини како „Бог“, „Демииург“, „Материја“, „Причина“, „Идеја“, „Последица“, „Принцип“, и нивните соодветни множински форми, и други, како и кај термините „Постоене“, „Битие“, „Апсолут“, „Природа“, „Добринa“, „Убавина“, „Надсуштинскост“, „Надпостоене“, „Отец“, „Син“, „Моќ“, и други термини за клучни филозофски и теолошки концепти.

Одвојувањето на имињата и називите во мета-јазик е изведено преку употребата на наводници или курзив. За неконзистентноста на ваквата употреба нема важен разлог, освен естетската побуда за неоптоварување на текстот со преголем број наводници. Во секој случај, независно дали имињата, нарекувања, називите, и повикувањата на термините се дадени во наводници или во курзив, од контекстот е јасно дека станува збор за мета-јазичка формулација.

Од опсежноста на оваа книга се чини дека не важи дека за она за кое не може да се зборува, за тоа мора да се молчи (дури и кога не се работи за мистичното). Уште еден бесрамен пример на позајмување во овој параграф, за да се насочи читателот кон следните поглавја: а сега, на работа!

1 | ПЛАТОН КАКО ИНСПИРАТОР НА АПОФАТИЧКИТЕ ПОТФАТИ

1.1 | Платон како негативен теолог

Платон е, бездруго, првиот автор што се разгледува во ова истражување, како инспиратор, директен или индиректен, односно експлицитен или имплицитен, на сите автори чии ставови ќе бидат разработени. Сепак, поглавјето за Платоновата негативна теологија е најкраткото во оваа монографија. Тоа не треба да изненадува, затоа што тој тешко може да биде сметан за филозоф чии ставови припаѓаат во подрачјето на негативната теологија. Од друга страна, токму затоа што дел од неговите ставови се на некој начин, според нивната форма или нивното значење, блиски до она што се смета за негативна теологија во поширока смисла, неопходно е да биде вклучен, не само затоа што ги инспирира системите што во нив ги вклучуваат методите на негативната теологија, туку и затоа што и независно би стоел како автор кај кого има назнаки за почеток на апофатички пристап, односно негативно-теолошки формулации и концепции.

Кај Платон се наоѓаат некои елементи што без сомнеж може да се сметаат за мистички, и иако е инспиратор на апофатичката традиција на Западот, не е „татко“ (во смисла на создател или „родител“) на апофатичката теологија, или на *via negativa*, ниту треба да се вбројува меѓу наполно формираните „апофатичари“ (авторите кои јасно ја користат методологијата на негативната теологија).

Може да се тврди дека теологијата (иако без тоа име) постои во наполна развиеност кај Платон, кој може да биде сметан за првиот систематичен теолог,¹ или, како што претерано изјавува Керд, како некој кај кого може да се проследат наназад трагите на сета наша теологија.² Керд мисли дека Платон ја имал дофатено идејата што лежи во коренот на сета религија, и дека таа идеја ја направил „центар на целиот негов поглед кон вселената“; се

¹ D. Carabine, *The Unknown God*, Peeters Press, Louvain, 1995, 32.

² E. Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, Vol. 1, James MacLethos and Sons, Glasgow, 1904, 58.

работи за идејата што подлежи на сите форми на религијата, од највишите кон најниските – идејата за бог како апсолутна моќ на почетокот.³ Ова е можеби делумно точно, но дури и доколку се прифати мислењето дека идејата за бог како апсолутна моќ е во основата и средиштето на сета религија, тврдење што е по себе проблематично во сите теории за светото како основа и суштина на религијата, се поставува прашањето зошто, ако е веќе така, таквата концепција не е доволно (и наполно) развиена кај Платон.

Волфсон смета, во ублажено и непретерано тврдење како претходново, дека теологијата на Платон ја има чудната карактеристика на обрнување на повеќе внимание на оние суштества што може да се сметаат како подредени на бог, отколку на самиот Бог.⁴ Волфсон се обидува да покаже дека иако благодарение на влијанието на Платон се појавиле бројни други негативно-теолошки концепции, Платон го опишува Бог во афирмативни термини – за Платон бог е искажлив.⁵

Ако се следи и текстот и духот на делата, тогаш Филон Александриски е првиот кој, следејќи ги библиските текстови и грчката филозофија, дошол до заклучокот дека Бог е непознатлив, неименлив и неискажлив. Во западната мисла никој не ги формулирал овие ставови пред Филон.⁶ Кај Платон има постојан религиозен сензибилитет: почит кон светото, мистериозното, парадигматичното, но религијата му е на периферијата на интересирањето. Само во дијалози како *Евџиџрон* и *Алкибијад II* религијата е тема на разговор, додека во останатите, како што определува Милер „... религијата се појавува на хоризонтот, како граничен проблем на средината на човекот, полисот“.⁷ Се чини безбедно да се тврди, како што прави Керабин, дека идеите на Платон ја снабдиле искрата од која потем произлегле принципите на негативната теологија.⁸

³ E. Caird, op. cit., 32.

⁴ H. A. Wolfson, “The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 56/57, 1947, 233.

⁵ За отфрлањата на Волфсон на критиките од современиците на оваа тема, види H. A. Wolfson, “Answers to Criticisms of My Discussions of the Ineffability of God”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 67, No. 2, 1974, 186-188.

⁶ За овој аргументиран став на Волфсон, види H. A. Wolfson, *Philo – Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Vol. 2, Harvard University Press, Boston, 1962, 94-126, особено 111-118.

⁷ G. E. Mueller, “Plato and the Gods”, *The Philosophical Review*, Vol. 45, No. 5, 1936, 457.

⁸ D. Carabine, op. cit., 21.

Онтологијата на Платон, како што е општо познато, разликува вистинско, реално постоење, светот на идеите, и настанувањето, што е променливо и пропадливо, но кај него нема поим за апсолутно трансцендентно битие, некакво врвно, недофатливо постоење. Светот е резултат на рационален и целисходен дејствител, демиург во *Тимај* (28a6),⁹ кој дејствувајќи според схема, матрикс, неменлив и вечен модел, на примордијалниот хаос му наметнува математички ред, така создавајќи убаво уреден свет (космос). Платон воведува два вида битие, едниот е претпоставениот облик на образец, што е мисловно сфатлив и вечен и секогаш ист, а другиот е „...подражавање на образецот, којшто е создаден и видлив“ (48e). Но, покрај овие, има и трет вид, *хора* (*chôra/khōra*, односно Примателка, *hypodochē*), тешко разбирлив и нејасен. Значи, постојат битието, просторот и раѓањето - она што се раѓа, она во коешто се одвива раѓањето и она според чиј образец се создава родот што се раѓа – три нешта што суштествуваат на три начина, пред да биде создаденото небото (52d). Просторот е сфатлив врз основа на некакво неправо умствено просудување и во отсуство на сетилата, па едвај може и да се верува во него (52b). Просторот е до тој степен несфатлив, што во него едвај и да се верува, зашто и се забележува како на сон. Ние сме свесни дека нужно е секое нешто на некој начин да биде на некое место и да зафаќа некаков простор, додека она што не се наоѓа ни на земјата ни на небото, не претставува ништо. Нештата што постојат, постојат како сместени. Примателката може да се смета за исполнет простор (во смисла на тоа дека за Платон нема празнина - 79b1, c2).

Очигледно е дека може да се идентификува потфрлање на способноста за пронаоѓање на соодветен говор во Платоновата замисла за Просторот, но *хора* не е божество, така што не може да се тврди дека се работи за пример од негативната теологија. Просторот е тешко разбирлив, но не и наполно неразбирлив дел на постоењето. Таа е примателката на раѓањето, слично на негувателка (49a). Како што за било кое нешто или обличје од одреден квалитет не треба да се каже дека е ова како да е суштество, бидејќи при самата определба веќе се менува, треба да сме задоволни (и се чини дека Платон се извинува за нејасноста на концептот) ако може да се прифати со извесна сигурност определбата – „такво“ (49b-50b).

⁹ Користено е изданието Платон, *Тимај*, В. Митевски (прев.), Аз-буки, Скопје, 2005.

Прашањето за поврзаноста на *хора* со религиозни мотиви е очигледно кај Дерида, а потоа и кај Капуто, особено во смисла на „Бог или хора?“. На дистинкцијата на Дерида меѓу *différance* на деконструкцијата и Бог на негативната теологија, Капуто се надоврзува со интервенцијата дека *différance* не е Бог, затоа што додека *différance* не е сосема реална, или е помалку од реална, никогаш не е токму ентитет или присуство. Негативната теологија, онака како што се чини дека тој ја резимира нејзината поента, е на линијата на „хипересенцијалност“, преобилност, преприсутност, нешто што е толку реално што не е доволно да се опише како реално. *Хора* е, според тоа, *différance*, затоа што е нешто нејасно меѓу постоењето и непостоењето, повеќе отколку што тоа е сонцето за Платон, на пример.¹⁰ Ако Бог е отаде нас, *différance* како *хора* е во смисла дека сè уште нема допрено до нас, таа е под нас, пред нас, одзади, пред, а не потоа, под постоењето.¹¹ Затоа според Капуто, *хора* кај Дерида, за разлика од Бог во теологијата, е потполно анонимна, аморфна, случајна, „*destinerrant*“.¹² Таа нема значење, нема идентитет, таа е нешто сосема друго (*tout autre*).¹³ Керни повеќе од ентузијастично ги разгледува овие два пристапа, за да се осврне на сличноста на Бог и *хора*. Капуто дозволува молитва за несветоста на несветостите, *хора*, но тоа е нетеистичка, нетеолошка молитва, не е обид за зачувување на безбедноста на хора од бездната,¹⁴ не е водич, туку е неутешно, малку грешно обраќање, токму затоа што се однесува на возвишена другост, на нешто што не се редуцира на текст, нешто што не бара излез. Керни, пак, се обидува да покаже дека преку *хора* може да се дојде до царството божјо, до Бог кој може да биде (односно кон можен Бог).¹⁵

Идеите се битието, и се оддалечени во засебен свет, но не се наполно одделени од родот на настанувањето, затоа учествуваат

¹⁰ J. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Indiana University Press, Indianapolis, 1997, развиено низ првите две поглавја, „Апофатичкото“ и „Бог не е *différance*“; претходно види низ J. Derrida, „*Khora*“, *On the Name*, trans. D. Wood, J. P. Leavey and I. McLeod, Stanford University Press, Stanford, 1995, 89–127.

¹¹ J. Derrida, op. cit., 96.

¹² J. Caputo, op. cit., 11.

¹³ J. Caputo, *Ibid.*, 36.

¹⁴ J. Caputo, op. cit., 39.

¹⁵ R. Kearney, *Strangers, Gods and Monsters - Interpreting otherness*, Routledge, London-New York, 2003, 203–207; многукратно се повикува на проблемот на *хора* прво во R. Kearney, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2001.

во него, а исто така и тоа учествува во нив, стремејќи се кон нив, и што поверно подражавајќи ги. За Платон, реалното е спознатливо, нереалното е неспознатливо, што е важно кога неограниченото (треба да) се сфаќа како непостоечко (или нереално). Во оваа смисла, подлогата на неговото учење не дозволува простор за негативната теологија. За среќа, комплексноста на учењето дозволува извонредна разновидност на темите и перспективите, за да може понатаму да се разгледува можноста Платон да се смета за инспиратор на негативната теологија на западот.

1.2 | Правилата за прикажување на боговите

Платон не нуди систематична разработка на неговите ставови за религијата и за природата на боговите, но од неколкуте наврати во кои се осврнува на овие прашања може да се изведе необемна, но јасна слика за неговата теолошка концепција. Според Платон боговите се непроменливи, тие не чувствуваат тага или радост. Обидувајќи се да раскрсти со претходните религиозни митолошки замисли, Платон определува дека за разлика од старите богови, боговите за кои тој говори не се менуваат себеси, ниту може да бидат поткупени со молитви и жртвувања, та да ги занемарат злото и непобожноста, туку се посветуваат само на доброто на човештвото. Боговите не искусуваат ниту задоволство ниту спротивното на задоволството, затоа што таквите состојби би биле несоодветни за нив, се образложува во дијалогот *Филеб* (33В).¹⁶

Атена, Севс и Темида биле одговорни за појавувањето на раздор и тензија меѓу боговите, и затоа не треба да бидат славени, се тврди во *Држава*, ниту треба на младите да им се дозволува да ги слушаат зборовите на Ајсхил – „од бога вина е врз смртници, штом сака дом да разруши до темели“ (*Rep.*, 380a).¹⁷ Поентата на Платон е дека ако поетот сака да опише страдања или намерно предизвикани тешкотии и проблеми, како страданијата од митските епизоди, или од приказната за Троја, на пример, или што и да е од тој тип, мора од него да се бара да каже дека тие нешта не

¹⁶ За сите други наводи од Платон користено е изданието Plato, *Complete Works*, M. J. Cooper (ed., trans.), Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997.

¹⁷ Купер забележува дека изворот од Ајсхил е непознат, а дека приказната за Атена мора да е нејзиното подбучнување на Пандар да го прекине примирјето од *Илијада* (iv. 73-126), M. J. Cooper, op. cit., 1018.

се резултат на дејствата на бог (379c). Или, ако тие навистина се предизвикани од некаков бог, тогаш поетите мора да бараат објаснувања, за да доловат дека дејствата на боговите се добри и праведни, и дека ако предизвикале страдање, тоа е всушност соодветно применета казна. Не може да се дозволи поетите да ги претставуваат казнетите како бедни, фрлени во мизерија од страна на боговите, но може да се дозволи лошите луѓе да бидат претставени како бедни, затоа што заслужуваат казна. На тој начин, преку казната, плаќајќи за стореното, тие всушност добиваат нешто корисно, некаква придобивка од боговите. Ова е стандарден аргумент од основата на теодикејата. Така, текстот потоа продолжува со проблемот на помирувањето на добар бог со (предизвикувањето на) зли нешта.

Мора да се бориме против верувањата дека добар бог може да биде причина за лошите нешта, треба да се забрани тоа да се кажува и да се слуша, во стих или проза, од млади или од стари, поучува Платон. Приказните што прикажуваат лошотија, деструктивност и расипаност на боговите не се побожни, не се корисни, ниту се конзистентни едни со други. Учесниците во дијалогот се согласуваат за полезноста на ваквиот закон. Така, тоа е еден од законите, или правилата, што се однесуваат на боговите, кој мора да биде почитуван од говорниците и поетите – бог не е причината за сите нешта, туку само за добрите нешта (380c).

Вториот закон во врска со боговите се однесува на нивната способност за магиско менување на формите. Затоа, се поставува прашањето околу тоа дали бог е волшебник, способен да се појавува во различни форми во различни времиња, понекогаш менувајќи се себеси од неговата форма во бројни инакви форми, понекогаш измамувајќи нè, правејќи да помислиме дека го сторил тоа, односно прашањето за тоа дали бог е едноставен и без најмала веројатност да ја напушти својата сопствена форма. Понудениот аргумент е стандарден – ако бог излегува од својата форма, и се здобива со некаква нова форма, тогаш или се менува самиот себе, или бива променет од нешто друго. Ова не е веројатно, затоа што најдобрите нешта не се подложни на промена: она што е во добра состојба, преку неговата природа, или изработката, или обете, најмалку бива променето од нешто друго. Бог, и она што нему му припаѓа, се на секој начин во најдобра можна состојба, а со тоа најмалку веројатно подложни на промена, што значи дека бог не може да има разни форми, туку само една (380d-381c).

Следното прашање е за тоа дали самиот бог се променува или изменува себеси. Ако воопшто бива променет, тогаш сигурно се менува. Но, така се појавува прашањето за тоа во што би се променил, дали во нешто подобро и поубаво од него, или во нешто полошо и погрдо. Со оглед на тоа што не може да се каже дека постои нешто поубаво или подоблесно во кое би се променил бог, излегува дека треба да се промени во нешто полошо. Но, нема поента кој било, човек или бог, намерно да се промени во нешто полошо, невозможно е тоа да се замисли. Така, се доаѓа до заклучокот дека боговите сакаат да се менуваат, но со тоа што тие се најубави и најдобри, се чини дека секој од нив секогаш и безусловно ја задржува својата сопствена форма. Учесниците во разговорот се согласуваат дека тоа се чини неопходно. Неопходната непроменливост на боговите мора да се зачува, и затоа поетите не треба да раскажуваат за Протеј и Тетида, или да кажуваат дека боговите, како туѓинци од непознати земји, земаат секакви видови на форми, навлегувајќи во градовите (381b-d).

Не треба мајките да им раскажуваат страшни сказни на нивните деца, ниту треба да ги претставуваат боговите во одмазднички походи на љубомора (Хера е дадена како пример). Вакви приказни за боговите се blasphemични, и истовремено предизвикуваат кукавичлук кај децата, и затоа не треба да бидат раскажувани, во песни, или трагедии, или како било (381e). Разговорот потоа продолжува околу веројатноста боговите да нè мамат дека се менуваат, и заклучокот е дека тие не кажуваат, ниту прават, ниту предизвикуваат верување во невистини. Бог е едноставен и вистинит по збор и дело. Тој не се менува себеси, ниту ги мами другите преку слики, зборови, или знаци (382e).

Понатаму во *Држава* се дискутира за тоа дека боговите не треба да се претставуваат како да тажат или да се жалат. Ако поетите ги прикажуваат боговите како да прават такви нешта, тогаш барем не треба да се однесуваат толку несоодветно, та да жалат кога ќе видат човек кој им е драг да е западнат во неволји, или да жалат кога некој треба да биде убиен.¹⁸ Ако младите луѓе слушаат такви приказни, земајќи ги сериозно и не потсмевајќи им се како на нешто безвредно за слушање, веројатно е дека нема да ги сметаат опишаните нешта како недостојни за луѓето, ниту ќе се прекорнуваат ако прават или кажуваат такви нешта кога ќе ги снајде несреќа. Напротив, мислејќи дека тоа е добро и препорачливо,

¹⁸ Користени се примери од *Илијада* xxiv.3–12; xviii.23–24; xxii.414–15.

нема да чувствуваат срам или воздршка, туку ќе негодуваат и ќе се жалат и при најмали неволји (388c-e).

Покрај тоа што боговите не треба да се покажуваат во несоодветно светло, треба да постојат и правила за однесување – треба да има казни за кражби од храмовите, независно дали се тајни или јавни и насилни, како и правила против навредливи забелешки, или срамни постапки против нив. Никој кој навистина верува во боговите нема доброволно да почини светоградие, ниту незаконити зборови ќе се измолкнат во неговиот глас, пишува Платон во *Закони*. Ако го стори тоа, меѓутоа, тоа е поради три можни недоразбирања: или не верува дека боговите постојат, или верува дека постојат, но не трошат мисли на човековиот род, или верува дека постојат, но дека лесно може да бидат поткупени и придобиеени со молби и жртвувања (*Nom.*, 885B), што никако не е случај. Покрај ова, боговите не смее да се споредуваат со генерали, или лекари, земјоделци, сточари, или пси привлечени од волци, затоа што тоа се скандалозни споредби, чиста бласфемија. Боговите се најврвни чувари, кои се грижат за нашата највиша корист. Боговите никогаш не ја напуштаат праведноста, независно од даровите што неправедните неморално им ги наметнуваат (907a).

Боговите не може да бидат поткупени со молитви, за да занемарат чиновни на зло, непобожност и неправедност, но луѓето треба да ги фалат и воспеваат со молитви, затоа што се вредни за почит и восхит (*Rep.*, 386a). Скандалозно би било ако не се верува во боговите, но Платон предупредува дека треба да се внимава во што се верува. Обраќањето кон будалестите и полуумни луѓе кои одбиваат да прифатат аргументи за постоењето на боговите мора да биде мирно. Треба да се убедат дека ако имаат правилни идеи за боговите, може да имаат добар живот, а дека инаку би имале лош живот. Имањето на (неточни) мислења за боговите е болест од која светот никако да се ослободи, иако бројот на оние кои од неа страдаат варира во различните времиња. Некои луѓе (иако не многу на број) опстојуваат во впечатокот дека иако боговите постојат, тие се индиферентни за човечките проблеми, или впечатокот дека тие не се индиферентни, но може сосема лесно да бидат освоени преку молитви и жртви (*Nom.*, 888b-c). Иако Платон оди со претпоставката дека старите богови се напуштени, очигледно останува присутен ставот за инволвираноста на боговите во животите на луѓето.

Платон инсистира на праведноста на боговите и нивното дејствување во функција на доброто, но се чини дека тие немаат некоја развиена морална улога во прочистувањето и издигнувањето на душата – иако тие се добри, не се Доброто. Боговите припаѓаат во подрачјето на божественото и се пријатели на идеите, пријатели со убавината, добрината и мудроста. Интересна е онтолошката важност на божественото – тоа е многу поширокоопфатно и повишо од верувањето во боговите и култната религиозна практика. Боговите се послични на божественото од сè друго, послични од што било друго што има убавина, мудрост, добрина и сè друго од тој вид (*Nom.*, 246e). На небото постојат прекрасни места од кои може да се набљудува, што ги заземаат благословените богови, за да ги посматраат своите дела (247b).

Платон пишува и за местото отаде небото, за кое никој од поетите не испеал, ниту може да испее доволно пофалби, употребувајќи неколку негации типични за формулациите од негативната теологија. Тоа што се наоѓа на ова место е без боја и без облик, без цврстина. Тоа е постоење што е, субјект на сето вистинско знаење, видливо само на умот, кормиларот на душата. Умот на бог се храни со интелигенција и чисто знаење, како умот на секоја душа што е посветена на тоа да го земе она што ѝ соодветствува, и затоа станува пресреќна кога го гледа она што е реално и го посматра она што е вистинито (*Nom.*, 247d).

1.3 | Едното и демиургот – инспирацијата за платонизмот и неоплатонизмот

Душата има божествена природа, и со тоа е способна да учествува во божествената бесмртност, и да достигне божествена мудрост. Со тоа што душата има природна врска со божественото, бесмртното и вечното, таа со право припаѓа на тоа подрачје, и затоа чезнее да му се врати, да се издигне кон Идеите, кон благословеното совршенство на Доброто (*Rep.*, 526e). Душата може да ја достигне постојаната, непроменлива вистина, односно Доброто, преку соодветно морално издигнување и строго следење на патеката на Доброто. Преку напорен пат нагоре, душата оди кон она отаде, што е всушност нејзината природна, или изворна, состојба. Постои јаз, но не и посредник, меѓу човековата природа и светот на Идеите. Меѓу луѓето и боговите се наоѓа преодниот свет на де-

моните. Вселената е така структурирана и потполна, и не постојат суштества надвор од уредената структура на светот.

Еден од клучните ставови на Платон, особено користен низ средниот платонизам и пошироко, е ставот за спознатливоста на демиургот. Така, „вистински подвиг е да се открие кој е творец и татко на вселената, а дури и да се открие, невозможно е тоа на сите да им се објасни“ (особено познатиот став од *Тимај* 28c). Точно дека не треба огромно исчекување за таткото од *Тимај* да се идентификува (по онтолошка и по дијалошки-методолошка важност) со Едното од *Парменид*, но Платон не ја прави таа паралела. Концепцијата за демиургот од *Тимај* потоа се среќава кај авторите од средниот платонизам, а концепцијата за Едното доминира низ неоплатонизмот.

Сепак, постојано треба да се има на ум дека иако *Тимај* 28c е една од омилените референци кај авторите кои ќе бидат разгледани во следните поглавја, а дел од хипотезите за Едното од *Парменид* се омилене кај некои од неоплатонистите, кај Платон нема ставови што припаѓаат на негативната теологија – нема неспознатливост, неискажливост и неименливост на некаква трансцендентна апсолутна реалност, моќ, бог. Покрај тоа, низ неговите разновидни концепции нема идентификување на највисоката реалност со еден трансцендентен извор. Точно е дека Идеите се трансцендентни, но тие се постоењето, не се отаде постоењето, не се некакво небитие, не се толку над постоењето, та да може да се сметаат за непостоење. Тие се трансцендентни, но Платон за нив објаснува со афирмативни изјави, споделува знаење за нив, говори за нив. Она што потем е развиено кај Плотин, на пример, концепцијата за апсолутното трансцендентно Едно, не може да биде конзистентно развиено кај Платон, затоа што не би соодветствувало со теоријата за Идеите. Покрај тоа, поради замислата на Идеите како вистинското битие, постои и разлика меѓу реалното и нереалното, меѓу вистинското постоење, и слоевите на постоење одделено од основното, парадигматично, вистинско битие.

Идеите се трансцендентни, затоа што се одделени од родот на раѓањето, од онтолошките слоеви што содржат сетилна достапност, од она што е променливо, непостојано и пропадливо, но не се наполно одделени, затоа што се на нивото на постоењето, затоа што се највистинито стварни. Иако мислата на Платон лесно потпаѓа под различни толкувања, позајмувања и инкорпорирања од разни интелектуални традиции, ако тој се чита автентично, без неоплатонистичка или христијанска обоеност, тогаш не може

да се најде теорија за Едното како кај Плотин, и не може да се најдат ставови за семоќен и недостижен Бог. Сепак, кај Платон е очигледна фасцинацијата со мистериозното, свесноста за ограниченоста на умствените моќи и на јазичките дострели, потребата за логичкото истражување на негациите, и несоодветноста во именувањето на боговите, елементи што се типично негативно-теолошки.

Доколку *Парменид* се чита низ неоплатонистичка призма, Едното може да се разгледува како непознатливиот, трансцендентен принцип на Плотин. Дијалогот може да се чита како дијалектичка вежба, но и како изложување на онтолошките ставови на трансцендентното Едно; како логички прегнантна задача што се разрешува низ блок-дијаграми, или, како што Плотин го читал, со очите на верата. Ако се следи последнава опција, се чини плаузибилна претпоставката на Додс дека првата хипотеза е „луцидно изложување на познатата 'негативна теологија'“. ¹⁹ Тејлор смета дека дијалогот служел за пријатна филозофска веселост. ²⁰ Негациите што Платон ги предлага, иако не инсистира дека се единствен начин за говорење за Едното, се школски примери за негации на трансцендентната реалност за која не може да има соодветно познание, и за која не може да има соодветен говор. Значи, иако не се поставува како негативен теолог, методологијата што ја употребува во онтолошко-логичкото истражување низ дијалогот е типична за апофатичките пристапи. Во оваа смисла, Платон не е токму апофатичар, но очигледно е дека би бил совршено умешен апофатичар, доколку ја развиел својата филозофија во таа насока.

Ако постои Едно, тогаш мора да биде дефинирано како апсолутно Едно, и од овде Платон ги изведува можните негации со кои или би се докажала хипотезата (ако има Едно, или ако нема Едно, ако постои или ако не постои), или би се утврдило дека вистинита е нејзината негација. Негациите во врска со Едното вклучуваат: дека ако Едното постои, не може да биде многу (во смисла на мноштвено, *Parm.*, 137c); ако нема делови, тогаш не може да има почеток, средина и крај (137b); тоа е без форма (137b); воопшто не учествува во битието (141e); и, особено важно,

¹⁹ E. R. Dodds, "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One", *The Classical Quarterly*, Vol. 22, No. 3/4, 1928, 133.

²⁰ E. A. Taylor, *Plato, The Man and his Work*, Routledge, London and New York, 2013, 370.

дека нема постоење, дури ни како Едно (141e).²¹ Покрај ова, Едното нема име, нема опис, за него нема познание или перцепција (142a).

Во овие бифуркации Керабин пронаоѓа „многу изнасилена Платонова дистинкција меѓу она што е реално и спознатливо од една страна, и она што е нереално, и со тоа и неспознатливо, од друга страна.²² Според првата хипотеза, Едното (целина без делови, 137d) е неспознатливо и неискажливо, и затоа за него не може да има логос, познание (во смисла на episteme), перцепција (во смисла на aisthesis), ниту може да има мнение (doxa) во врска со него (142a).²³ Според тоа, невозможно е да биде именувано, или да му бидат дадени предикати.

Во втората хипотеза, Едното е покажано како нешто за кое се има перцепција или мнение, а според тоа, за нешто што може да биде спознаено. Во определувањето на тешкотијата во разлучувањето на тоа што Платон го тврди и не го тврди во бројните

²¹ Негирањето на постоењето на Едното (односно Бог, вишата реалност, трансцендентното за кое не може да се говори), е една од крајните консеквенции на конзистентната негативна теологија; за прв пат е јасно изразено кај гностикот Василид, потоа есклицитно се развива во неоплатонизмот, и особено во христијанскиот неоплатонизам (кај Псевдо-Дионисиј и Ериугена), што ќе биде покажано низ ова истражување.

²² D. Carabine, *The Unknown God*, 23.

²³ Абел-Рапе нуди резиме на хипотезите од втората половина на *Парменид*, врз кои неоплатонистите ја базирале својата „егзегеза“ (терминот е соодветен доколку се има предвид речиси светиот статус на *Парменид* кај нив). Таа ги резимира на следниов начин.

Првата хипотеза: ако Едното постои, кои се консеквенциите? (137c4–142a8 – негативни заклучоци).

Втората хипотеза: ако Едното постои, кои се консеквенциите? (142b1–155e3 – позитивни заклучоци).

Третата хипотеза: ако Едното истовремено и постои и не постои, кои се консеквенциите? (155e4–156b5 – негативни и позитивни заклучоци).

Четвртата хипотеза: ако Едното постои, кои се консеквенциите за Другите? (156b6–159b – позитивни заклучоци).

Петтата хипотеза: исто како и четвртата (156b6–159b – негативни заклучоци).

Шестата хипотеза: ако Едното не постои, кои се консеквенциите? (160b–163b – позитивни заклучоци).

Седмата хипотеза: исто како и шестата (163b–164b – негативни заклучоци).

Осмата хипотеза: ако Едното не постои, кои се консеквенциите за Другите? (164b5–165e1 – позитивни заклучоци).

Девета хипотеза: како осмата (165e2–166c5 – негативни заклучоци), Damascius, *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*, S. Ahbel-Rappe (trans., ed.), Oxford University Press, Oxford, 2010, 24.

контрадикции што следуваат, Мортли ги резимира хипотезите, така што извлекува неколку сложени конструкции во врска со непознатливата и неискажлива природа на Едното.²⁴ Едното има постоење (тоа и „е“ и „е едно“); имајќи две карактеристики, има (бесконечен број на) делови, и облик; сместено е и подложно на времето, и уште поважно, има логос и име, може да се говори за него, и може да биде именувано.²⁵ Во петтата хипотеза, изјавата „Едното не е“ сепак има некакво значење, во смисла на тоа дека Едното може да не постои, но учествува во бројни релации, и поради тоа, предидирањето на разни нешта е можно. Дури и Едното да не е, има степен на постоење, егзистенцијална квантификација, за „не е“ да биде вистинито. Ако е така, тогаш тоа симултано е и не е, и сè може истовремено да му се предидира и да му се негира на Едното што не постои. Во шестата хипотеза, на Едното наполно му се негира постоењето, и тоа не исполнува ни една од точките од претходните хипотези (постоење и непостоење, движење и недвижење, промена и останување исто), тоа нема релации, за него не може да има перцепција или мнение, не може да има логос.

Акцентот во втората хипотеза е на „е“, не на „едно“, и заклучокот до кој се доаѓа е афирмација на негациите од првата хипотеза. Заклучокот на дијалогот е потврдувањето на дијалектичката цел на менталната вежба: се чини дека постои или не постои Едно, и тоа Едно и Другите се и не се, се чини и не се чини дека постојат сите видови на нешта во сите видови на начини, во однос на самите нив и другите (*Parm.*, 166c).

Сите аксиоми на теолошката наука се јавуваат во совршенство во овој дијалог, смета Прокло во делото *Πλατωνοвайια θεολογία*, така што нема ништо освен прослаVENOTO создавање на боговите, и произлегувањето на секој вид на постоење од неискажливата и непозната причина на целините (*Theologia Platonis – TP*, I, 7).²⁶ Според Прокло, Сократ од *Крайшил* мисли дека е соодветно да се одвитка во чудесен степен точноста на имињата во божествените природи,²⁷ а Парменид во првата хипотеза од *Парме-*

²⁴ R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 1, Hanstein, Bonn, 1986, 128 sqq.

²⁵ *Ibid.*, 129.

²⁶ Користено е изданието Proclus, *The Theology of Plato*, T. Taylor, trans., Prometheus Trust, Westbury, 2013.

²⁷ Во однос на одбивањето да говори за боговите, за да не ги симне на нивото на смртниците, Сократ не се разликува многу од авторите кои подоцна се застапуваат за одржување на тишина во врска со божјата природа. И тука се забележува дека Платон знае успешно да формулира апофатичка теологија.

ниг негира за Едното сè што се знае, му ги негира и името и јазикот за него. Меѓутоа, и тука Прокло го напушта *Крајшил* после една реченица и се враќа на неговиот омилен *Парменид*, втората хипотеза тврди дека Едното има име и дека за него може да се говори, и дека, накратко, мора да се признае дека првите, најглавни и вистински божествени имиња се востановени од самите богови, а дека вторите имиња, што се имитација на првите и подпостојат интелектуално, се од демонско рангирање на нештата. Така, продолжува Прокло, може да кажеме дека оние имиња што се трети по оддалеченост од вистината, што се логички направени и затоа примаат врвна сличност на божествените природи, се одвиткани и истражени од научниците, од мислителите (*TP*, I, 29). Повеќе внимание на коментарите на Прокло ќе биде посветено во поглавјето за неговата негативна теологија.

Дијалогот *Парменид* не е замислен да биде *reductio ad absurdum* на филозофијата на Парменид, туку повеќе како нејзино апоретичко истражување, забележува Мортли.²⁸ Дискусијата за Идеите завршува со ставот дека ако се одбие да се признае постоењето на Идеите на нештата, и не се дозволи некаква одредена идеја, дефинирана за секој засебен случај, би се немало ништо врз што би се поставила мислата, затоа што нештата би немале вечно иста Идеја, а тоа би ја уништило и моќта на дискурсот (*Parm.*, 135b). Вечната и постојана промена пропагирана од Хераклит, и потребата од некаква стабилност, од константи што би ги одржувале постоењето, познанието и говорот, покажува дека Платон е прилично јасно „на страната“ на Парменидовите обиди да ги поврзе битието и мислата (односно и јазикот), а во поширока смисла, на потребата од (барем некаква) постојаност, неменливост.

Во *Крајшил* точниот процес на именување е дел од напредувањето кон *episteme*. Додека дискутира за имињата на боговите (со тоа што именувањето претставува средство за постигнување на познание), Сократ тврди дека не знаеме ништо за боговите, ниту за нив, ниту за нивните имиња. Покрај ова, се јавува и дистинкција меѓу имињата што боговите си ги даваат сами на себе (*Crat.*, 400d), и тврдењето дека иако божјата природа не може да биде искажувана и за неа не може да се разговара, не е непобожно, или blasphemично, да се зборува за имињата на боговите дадени од страна на луѓето (*Crat.*, 401a). Природата на боговите, и не-

²⁸ R. Mortley, op. cit., 129.

можноста да се знаат нивните вистински, автентични имиња, е разлог за одржување на тишина во врска со највисоките реалности. Во овој случај, непознатливоста и неискажливоста на божјата природа се јасно и недвосмислено споменати.

Во *Тимај*, како што беше споменато, клучниот (и потем популарен) став за тешкотијата во спознавањето на творецот и таткото на вселената, се однесува на нашата ограничена природа, недоволно опремена да може наполно да ја сфати природата на нештата, неспособна да ги разбере нештата што се однесуваат на боговите и создавањето на светот (*Tim.*, 27c-29d). Да се открие творецот на светот е тешка задача, но не невозможна, а да се соопшти на сите, пак, е невозможна задача. Соопштувањето, значи, не е невозможно, невозможно е универзализирањето на таквото соопштување. Според тоа, не се работи токму за апофатички став.

Волфсон соодветно забележува дека акцентот е на неможноста бог да биде објавен на сите луѓе, а не на фактот дека не може да биде објавен, односно дека не може да биде опишан. Волфсон забележува и дека дури во христијанството, откако црковните отци прифатиле некои од гледиштата на Филон Александриски за неискажливоста на бог, се појавиле прашања за тоа дали оваа изјава ја афирмира или негира божјата неискажливост.²⁹ Во разгледувањето на процесот на настанувањето, и можноста за негово именување, акцент може да биде ставен на Платоновниот став за плаузибилноста на именувањето – ако сè што постои е Битието, тогаш имињата се ништо, се применуваат на ништо; ако сè е флуидно, тогаш имињата се измамнички обиди да се покаже дел од процесот.³⁰

И покрај определувањето на клучната формулација за разбирањето и несоопштувањето на Бог (*Tim.*, 28c) како дел од неговото истражување насловено „Славен текст, малку употребуван?“, Рунија правилно констатира дека се работи за еден од најшироко употребуваните формулации што платонистичката и христијанската апологетска традиција ги земаат од Платоновниот опус. Рунија ги резимира најважните контексти и цели во кои изјавата била употребувана: во поддршка на негативната теологија, што тврди дека Бог е непознатлив, и, дури и ако е спознатлив за неколкумина, секако неопислив; во потенцирањето на ставот дека

²⁹ H. A. Wolfson, “The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle”, 238-239.

³⁰ R. Mortley, op. cit., 96-97.

трансцендентноста на Бог е разлогот за тешкотијата во неговото спознавање; во изразувањето на поддршка за агсапум – божјата природа не треба да биде објавувана пред неиницираните; во контекст на тврдењето дека штом Платон објавува дека не е невозможно да се открие демиургот, тогаш сигурно не мисли на највисок, врвно трансцендентен Бог; и во вид на апологетска алатка со која Грците се претставуваат како да се свесни за едниот вистински Бог.³¹ Описот на Платон на демиургот како творец и татко бил проблем во средниот платонизам. Рунија резимира три предлога што платонистите ги дале во врска со она за што размислувал Плутарх (*Quaestiones Platonicae*, 1000E-1001C), за двојниот опис на највисокиот бог: Бог е татко на боговите и луѓето, создадетел на суштествата; „татко“ е термин употребен метафорички; Платон разликува меѓу создавањето (настанувањето) како постоење и како раѓање – и во раѓањето Бог се вклучил себеси, тој е татко на вселената како живо суштество.³²

Во Сократовиот говор од *Гозба* исто така се наоѓаат негативни изјави, но не во врска со бог, туку во врска со Убавината. Сократ раскажува што научил за љубовта од пророчицата Диотима, и раскажува за искачувањето, после специјалниот вид на иницијација, кон разновидните нивоа на мистериите на љубовта, но низ мистериско-религиски термини (*Symp.*, 209A sqq). Мистериите се агсапа, вообичаено се чуваат тајни, скриени и безбедни од оние кои погрешно би ги разбрале.³³ Иницијацијата оди така што љубовникот прво се заљубува во физичката убавина на едно тело, а потоа се здобива со љубов кон сета физичка убавина. Потоа доаѓа убавината на душата, и љубењето на убавината во уметностите, дејствата, науките, во сите такви потфати. Последната фаза на „иницијацијата“ е гледањето на самата непоимлива убавина (210D). Убавината не може да биде опишана со позитивни вербални изрази што би биле соодветни да ја опфатат нејзината непоимливост, ниту правилно и праведно да ја доловат. Убавината е вечна, несоздадена (непотекната), непропадлива; не се менува ниту во деловите, ниту во однос на времето, релацијата или местото; таа не е како телесната, интелектуалната или духовната убавина (211a). Убавината е апсолутна, и постои сама со себе (идејата

³¹ D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Brill, Leiden, 1986, 111.

³² *Ibid.*, 109.

³³ Важноста на мистериозното не е занемарлива кај Платон - спореди и со *Phaid.*, 250B-C, каде се говори за мистериите и за искачувањето на душата низ митско-религиски термини.

е потем развиена од Плотин), таа е единствена и вечна. Ова се позитивни изјави, но имаат апофатичко значење, а и не се термини што вообичаено се употребуваат во пропадливост свет на менливата реалност. Сите убави нешта учествуваат во Убавината, но не предизвикуваат промена кај неа, никакви намалувања и зголемувања.

Керабин мисли дека текстот што извршил најважно влијание на подоцнежните платонисти кои се занимавале со природата на највишата реалност е делот од шестата книга на *Држава* (504A sqq), во кој Сократ тврди дека највисокото знаење е за Идејата на Доброто.³⁴ Таквото познание е речиси невозможно, објаснува Сократ, и за него не може да се говори, ниту може да биде потполно разбрано. Тоа е она по кое трага секоја душа, и за кого го прави сето она што го прави, со интуиција за неговата реалност, а сепак збунета и неспособна соодветно да ја разбере неговата природа, ниту да се здобие со трајно верување за него, како што може за другите нешта (505e). Термините со кои Платон преку Сократ го опишува Доброто, односно потфрла да го опише, се мистериски. Сократ одбива да го разјасни Доброто, како што ги објаснува останатите доблести, и претпочита да говори за потомокот на Доброто, што најблиску наликува на него. За Доброто не се наоѓаат соодветни јазички конструкции, дури и објаснувањето за потомокот е низ сличности – онака како што сонцето ги осветлува предметите за окото да може да ги перципира, така идејата за Доброто овозможува умот да може да ги сфати интелигибилните нешта.

Во извонредно познатиот став за Доброто, вистината и познанието, Сократ објаснува дека Доброто ја дава вистината во спознатливите објекти, и способноста (моќта) на познавателниот субјект да ги спознае таквите реалности (*Rep.*, 508e-509a). Како што видливиот објект и окото не се сонцето, односно сонцето не е во окото и во предметот, така и Доброто останува одделно од интелигибилниот објект и познавателната моќ на субјектот. Како што сонцето ја овозможува светлината, односно изворот на постоењето на сите видливи објекти, така објектите на познанието го добиваат своето постоење, и својата суштина, од Доброто. Доброто е нешто различно, и нешто отаде интелигибилните објекти, тоа ја надминува сета суштина (508b). Трансцендирањето на суштината е клучен апофатички елемент. Затоа Керабин определува

³⁴ D. Carabine, op. cit., 28-29.

дека ова е основен Платонов текст од извонредна важност за раниот развој на негативната теологија и за поимот на Плотин за Едното отаде постоењето.³⁵ Доброто отаде постоењето е непојмлива убавина, извор на сето познание и на сета вистина (509a). Објектите на познанието ја добиваат својата спознатливост од Доброто, а од него произлегуваат и нивните егзистенција и есенција, иако Доброто самото не е суштина, туку ја надминува суштината по достоинство и моќ (509b). Доброто е извор на постоењето, суштината, вистината и познавателните моќи, но останува скриено, непознатливо, и дури не се ни смета за постоење. Сепак, Платон не останува на оваа јасна апофатичка изјава, туку ја повлекува. Така, Сократ објавува дека Доброто не е наполно непознатливо – тоа е последното нешто што се гледа, ако воопшто (517b), но не е врвно непознатливо. Ваквото повлекување, односно ублажување на ставот, ја поништува валидноста на силната изјава на Керабин за важноста на овој дел, факт што веројатно ја поттикнал да ја даде изменетата формулација од заклучокот.

Како што беше посочено, Платон не употребува негации на систематичен начин како начин за (не)описување на некаква трансцендентна, непознатлива реалност, но очигледно е свесен за методологијата на негативната теологија, и ја употребува на вешт начин. Неговата онтологија е таква што не може да има негативно-теолошки формули за трансцендентното, апсолутно Едно/Бог. Кај Платон нема (и не може да има) трансцендентен, непознатлив и неискажлив Бог, иако има неименливи богови. Нема идеја за апсолутно непознатливо Едно, но има идеја за зачеток на трансцендентното, непознатливо Добро.

Сепак, низ неговите дела може да се сретнат стандардни формули во врска со елементите од неговата филозофија врз кои апофатичките формулации се применливи. Очигледно е дека не-

³⁵ Ibid., 30. Сепак, кога во заклучокот таа се навраќа на овој проблем, пристапува со поголема избалансираност. Така, кога ја разгледува концепцијата за Доброто како отаде постоењето, забележува дека Доброто од *Држава* не смее да се идентификува со таткото од *Тимај*, ниту Убавината од *Гозба*, затоа што тоа би претставувало редуцирање на богатата разновидност на Платоновата мисла, и е подоцнежнo платонистичко развивање на овие принципи. Иако Платон остава малку растојание кон ваквото идентификување, не го дава како наполно експлицитно (Ibid., 34). Така, иако Доброто е на највисока позиција во интелигибилниот свет, останува на врвот на множеството на идеите. Доброто е причината за нештата и моќта што ги држи нештата заедно, тоа е речиси непознатливо, но не е таткото од *Тимај*.

говата мисла би можела суверено да се движи и во насока на развиена, систематична негативна теологија, и јасно е зошто авторите од платонистичката традиција се инспирирани и поттикнати од неговите ставови.

2 | ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТА НА БОГ КАЈ ФИЛОН АЛЕКСАНДРИСКИ И ПОЧЕТОКОТ НА НЕГАТИВНАТА ТЕОЛОГИЈА

2.1 | Бог не е човек: борбата против антропоморфизацијата на Бог

Негативната теологија е мошне јасно присутна во западната мисла и нејзините цел и смисла често наликуваат едни на други, а понекогаш и се поклопуваат кај различни автори. Апофатичките пристапи, конструкции и формулации следат неопходни формули и поенти, но со тоа што не секаде се систематично развиени, ниту имаат идентична функција во филозофските учења, негативната теологија не може да се замисли како вертикала со единствена основа, или како јасно исцртана прогредирачка оска на апофатички потфати со заедничка цел.

Филон Александриски не треба да се смета за основач на негативната теологија, затоа што не се работи за правец, учење, или линија на мисла што има зачеток кај еден автор, после што пропорционално се развива кај различни школи и автори низ одредена традиција. Филон не е основач во смисла на тоа дека дава јасна и стабилна основа врз која би се градела негативната теологија на платонистичката традиција, но тој е првиот автор кај кого се забележуваат јасни филозофско-теолошки ставови за трансцендентноста, а со тоа и неспознатливоста и неискажливоста на Бог.

Еклетичкиот пристап на Филон, и влијанијата од двете главни традиции од кои добива инспирација, библиската и грчката филозофска традиција, овозможуваат нов и свеж начин на комбинирање на библиската егзегеза и филозофските учења во апофатичкото пристапување кон трансцендентниот Бог. Според Филон, Бог е трансцендентен, но се манифестира во светот преку иманентниот Логос.

Една од главните цели на раната апофатичка теологија е борбата против антропоморфизирањето на Бог од небиблските верувања. Кај Филон, очекувано, има примери на инсистирање на тоа дека Бог не е човек, под влијание на ставови од *Σίταριον* за-

веш.¹ Она што произлегува од ова е верувањето дека божјата природа не може да биде разбрана како да е човечка. Секако дека Филон е свесен за старозаветните текстови во кои Бог е претставен како да има човечки карактеристики, но не смета дека тие треба да бидат буквално читани, туку посочува дека може да се користат во случаите кога луѓето се неспособни да ја разберат трансцендентноста на божјата природа, па мора да употребуваат антропоморфизирачки формулации за Бог. На пример, Мојсеј, односно „теологот“, како што Филон го нарекува, употребувал човечки атрибути за Бог.

Филон инсистира на тоа дека за Бог не може да се каже дека има човечки карактеристики, елементи и емоции. Бог е пред сè каква претстава или концепција, и е супериорен над сите создадени нешта. Никаков збор што подразбира движење од едно место кон друго не е соодветен за Бог кој постои само во суштината, затоа што Бог не може да се поими со таквите идеи, затоа што тој (несфатливо) не го менува своето место (*Conf.*, XXVII, 139-140).² Текстовите во кои постојат такви формулации треба да се читаат во нивното метафоричко значење. Тие имаат поучна улога, затоа што од нашето ограничено човечко искуство не може да се создадат концепции за несоздадената природа.

¹ Од типот на „Бог не е човек, та да се колеба, ниту е син човечки, па да се изменува“ (*4Мoj.*, 23,19); „... Он не е човек, та да се покае“ (*1Цар.*, 15,29).

² Во овој текст користено е изданието *The Works of Philo, Complete and Unabridged*, C. D. Yonge, trans., Hendrickson, Peabody, 1993.

Употребени се следниве кратенки за насловите на делата на Филон.

Abr. - *De Abrahamo* (За Авраам); *Conf.* - *De Confusione Linguarum* (За мешањето на јазициите); *Congr.* - *De Congressu Eruditionis gratia* (За ипрелиминарните испражувања); *De Legat.* - *De Legatione ad Caium* (За послиништвојто кон Гај); *Decal.* - *De Decalogo* (За Декалојот); *Deus.* - *Quod Deus sit immutabilis* (Дека Бој е неипроменлив); *Fug.* - *De fuga et inventione* (За бејство и ипронаоѓање); *Gen.* (или *QG.*) - *Quaestiones et solutiones in Genesin* (Прашања и решенија за кнџа Битие); *Her.* - *Quis heres sit?* (Кoj е Наследникој?); *Leg.* (односно *LA.*) - *Legum Allegoriarum* (Алејориско иполкување); *Migr.* - *De migratione Abrahami* (За ипреселбајта на Авраам); *Mos.* - *De vita Mosis* (За живојтој на Мојсеј); *Mut.* - *De Mutatione Nominum* (За ипроменајта на имињата); *Op.* - *De officio mundi* (За создавањето на свејтој); *Praem.* - *De praemiis et poenis* (За наипрагиите и казниите); *Post.* - *De posteritate Caini* (За ипошмојствојто на Каин); *Sac.* - *De Sacrificiis Abelis et Caini* (За жрџвувањата на Авел и Каин); *Som.* - *De Somniis* (За сониијата); *Spec. Leg.* - *De Specialibus Legibus* (За сџејалниите закони).

Светот достапен за надворешните осети покажува дека во создадените суштества нема ефициентна причина, и дека нема слободно и незауздено, сопствено спонтано придвижување, туку дека Бог, владетелот на вселената, одредува и насочува сè во светот. Кога Бог го уредува светот не употребува раце, нозе, ниту каков било друг дел што инаку им припаѓа на создадените предмети, затоа што Бог не е човек. Разлогот за тоа што понекогаш го претставуваме како да е човек, е за да поучиме во врска со него, затоа што сме неспособни да напредуваме надвор од нас, туку го добиваме нашето разбирање за несоздадениот Бог од околностите од кои самите сме опкружени (*Conf.*, XXI, 98). Библијата, што постојано ги објавува концепциите за божеството на свет начин, а исто така служи и за да ги поучува немудрите, говори за Бог како за сличен со човекот, но не со некаков конкретен, партикуларен човек. Според ова гледиште, му припишува на Бог имање на лице, раце, нозе, уста и глас, како и гнев и страст, или дури и оружја за одбрана, заминувања и пристигнувања, движења нагоре и надолу и во сите насоки. Меѓутоа, во *Библијата* овие изрази не се употребуваат со строга вистинитост, туку посредно, имајќи предвид какви се оние кои ги читаат или слушаат, односно какви се оние кои од нив ќе научат нешто (*Som.*, XL, 1.234-1235).

Водејќи се според предупредувањата на Мојсеј, Филон потсетува дека не смее да се прават богови од сребро или злато, затоа што оној кој замислува дека Бог има некаков квалитет, или дека не е еден, или дека не е несоздаден и непропадлив, или дека не е непроменлив, се повредува себеси, а на Бог не може да му нанесе никаква штета. Бог мора да се замислува слободен од каков било одреден квалитет, како непропадлив и непроменлив (*Leg.*, 1, XV, 51). Во нашите умови не смее да влезат будалести идеи, предупредува Филон, затоа што целиот свет не е место вредно за живеење на Бог – Бог е место по себе, и за себе, тој е полн себе, и доволен на себе, го исполнува и опкружува сето друго што во некоја смисла е фалично, напуштено или празно. Бог, меѓутоа, не е опкружен од ништо друго, затоа што тој е едно со вселената (*Leg.*, XIV, 44).

Бог, со тоа што е несоздаден, и со тоа што е Битието, оној кој ги внесол во постоење сите други нешта, нема потреба од оние нешта што вообичаено им се додаваат на суштествата (*Deus.*, XII, 56). Филон се обидува да го објасни овој став. Така, се прашува каде би одел Бог, кој ги исполнува сите нешта со неговото присуство, и кон кого би одел, кога нема никој од иста чест како него,

ниту би имал разлог да оди, во смисла на тоа дека пешачењето е добро за здравјето. Ниту може да се каже, продолжува Филон, дека Бог дава и зема, како да има раце, затоа што никогаш ништо не прима од никого. Во чинот на нетребање ништо, Бог всушност има сè, а кога дава, тоа е всушност неговата создавачка моќ со која го создал суштествувачкото (*Deus.*, XII, 57).

Бог, значи, не може да се замислува и ограничува со човековите категории, тој не припаѓа на ниедна класа, туку е род по себе, независен и отаде нашето разбирање. Очигледно е дека Филон не запира кај спречувањето на божјото антропоморфизирање. Негациите што Филон ги употребува се дел од вообичаените апофатички формулации: алфа-привативи, односно негации за некакви атрибути, или пак изјави позитивни по форма, но со негативно значење. Така, Бог е себедоволен – иако тој го создава светот, нема потреба од ништо содржано во светот што го создал; Бог е едноставен, бестелесен, непропадлив, непроменлив, невидлив и несоздаден. Бог е сè што создадената природа не е, и отаде од тоа. Бог не е како ништо друго во создадениот свет, тој е трансцендентната основа на сето постоење. Филон го поставува Бог отаде светот, и отаде онтолошките категории како просторот и времето. Филон прашува дали воопшто треба да се сомнева дека непропадливиот, вечнотраечки и благословен Бог, Постоење обдарено со сите доблести и совршенство, е исто така и непроменлив, и додава дека е чин на злоба да се мисли дека непроменливиот Бог може да се промени (*Deus.*, VI, 26).

Не треба да се мисли дека појавата на Бог што ни се претставува пред очите (на телото) е точна, затоа што тие не гледаат ништо освен она што им е перцептибилно на надворешните сетила. Објектите подложни на тие сетила се составени од делови, полни уништување. Божеството не е „составен објект“ (затоа што не е објект и не е составено од делови), и е неуништливо. Очите што умеат да добијат впечаток за божествената појава се очите на душата. Телата што се наоѓаат под живиот Бог може да се најдат во човековото разбирање, иако тоа е неспособно да разбере сè наеднаш, а Бог е вид на постоење што е по природа невозможно да биде видено и разбрано од страна на човекот (*Mut.*, I, 3).

Кога Филон објаснува дека Бог нема човечки физички карактеристики, наведува примери од *Стиариој завей*, за да илустрира дека кога Авраам, на пример, во прострација му се обраќа на Бог, ја покажува концепцијата и за себе и за Бог, односно за божјата немерлива величина, извонредно поголема од човечката.

Бог е секогаш на едно исто место, а го придвижува целиот состав на светот, не преку раце и нозе, затоа што нема форма на човек, туку покажувајќи што може да направи неговата неменлива и недвижечка суштина. Човекот никогаш не се смирува на едно место, и затоа дозволува и прифаќа различни промени во различни времиња, но затоа и се соннува, паѓа, се тетерави и пропаѓа (*Mut.*, VII, 54).

Филон објаснува и како алегориите функционираат, дека накитените поучни формулации не треба буквално да се сфаќаат. Така, пишува дека не е чудно ако, според правилата на алегориските описи, сонцето се споредува со Отецот и Владетелот на вселената, иако, во реалноста, ништо не е слично на Бог. Некои нешта, поради самобендисаното мислење на луѓето се мислат како да се резимира Филон: очигледниот пример за нешто видливо е сонцето, а како пример за нешто невидливо може да се наведе душата (*Som.*, XIII, 1.73).

Оние кои ги практикуваат доблестите, научуваат преку долготрајно изучување дека создадениот свет е по природа променлив, додека несоздадениот Бог е непроменлив и неподвижен, и затоа нему му издигнуваат столбови за слава и ги посветуваат (*Som.*, XLIII, 1.249).

Не може да се мисли дека светот, најубавото и најпрекрасно од сите дела, од кој сè друго е дел, е лишен од некаков владетел што го одржува, го опслужува и владее со праведност. Тоа што таквиот владетел е невидлив не треба да изненадува, затоа што ни умот во нас не е видлив за сетилата (*Abr.*, XVI, 74).

Трансцендирајќи ги сите видливи суштини преку моќта на нашиот разум, треба да се издигнеме кон славата на вечнотраечкото и невидливо Постоене, Битието кое може да биде разбрано и соодветно ценето само од умот. Тоа не е само Бог на сите богови, достапни само преку интелектот, или достапни за сетилата, туку е и создадел на сите нив (*Spec.*, I, III. 20).³

Луѓето живеат (и) благодарение на нивните души, и преку душеите коваат планови, и прават сè што се очекува, а сепак никогаш не успеваат да откријат што точно се душеите, не може сетилно да им пристапат, ниту би можеле да замислат што точно се ду-

³ Иако се чини дека со оваа изјава за разбирањето на Битието (Бог) преку умот, Филон ја напушта неговата апофатичка позиција, тешко дека може да се смета дека оваа формулација на каков било начин ја негира јасната апофатичност на севкупниот опус.

шите дури и кога би се стремеле со сета замислива ревност, пишува Филон. Сепак, од таа животодарувачка непознаница, преку вид на компарација, луѓето формираат концепт за несоздадениот и вечнотраечки Бог, кој владее и го води целиот свет така што ги обезбедува неговите одржување и успевање, а самиот останува невидлив и недостапен (*Decal.*, XIII 60).

Кога Филон ги објаснува физиолошките разлики меѓу половите (од типот на способноста за носење и раѓање деца), таквата дистинкција ја употребува и за да објасни дека од Бог не може да се очекуваат карактеристики на маж или жена, а дека човечки својства му се применуваат на Бог во „катахрестичка несоодветна примена на термини, преку која, се чини, се обидуваме да надоместиме за нашите слабости“. Од концепциите за несоздадениот, бесмртен, непроменлив и свет, единствен Бог, пишува Филон, треба да се одземат (апстрахираат) сите елементи на смртност, променливост и неосветеност (*Sac.*, XXX, 101).

Награда за големата и великодушна душа е да се искачи над сето создадено, да ги надмине неговите граници, и да се прилепи до несоздадениот Бог според неговите свети наредби, та Бог за возврат да ја опсипе со неговото наследство и благодет (*Congr.*, XXIV, 134). Од сите живи нешта најдобриот почеток е Бог, а со тоа побожноста е најдобра доблест. Ова се два принципа што Филон ги поставува како примарни. Бог е субјект по себе, над сите други субјекти, и треба да се фиксира во умот на сите со максимална точност и вистинитост (*Decal.*, XII, 52).

Во формулација со бројни двојни негации, Филон објаснува дека е потребно, откако ќе се напушти приврзаноста кон смртните нешта, да се научат соодветните начини за почитување на несоздадениот Бог. Ова е под претпоставка дека умот, исчистен од надворешните сетила и несовршеноста на телото, може да ги перципира постоечките нешта, и сфаќа дека умот на вселената, Бог, не постои сосема одвоен од сета материјална природа, туку дека содржи сè (вклучително материјалната природа), но не е содржан од ништо (*Migr.*, XXXV, 192). Филон прави и паралела на човековите умствени способности, и несфатливата моќ на божјиот ум. Бог, покрај ова, не навлегува отаде нештата само преку умот, како што човекот понекогаш успева, туку преку неговата суштинска природа, затоа што за Бог тоа е природно (*Ibid.*).

Божественото е невидливо и неразбирливо, тоа се наоѓа насекаде, но, за волја на вистината, никаде видливо или разбирливо. Бог е невидлив, иако понекогаш преставен така што да може да

биде делумно разбран, што не значи дека не е супериорен на сите создадени нешта (*Conf.*, XXVII, 138).

2.2 | Непристапноста на непознатливиот Бог

Неименливоста на Бог е клучна негативно-теолошка категорија, а според Филон, тезата дека Бог нема име наоѓа јасна основа во *Библијата*. Се работи за извонредно познатата формулација од *Втората книга Мојсеева*, 2.Мој., 3,14, кога Бог вели дека тој е оној кој е, што според Филон значи дека божјата природа е да биде, но не да биде искажувана; односно за епизодата во која Бог му кажува на Мојсеј дека не го објавил своето име ниту на достоините Авраам, Исак и Јаков (2.Мој., 6,3); и, секако, за забраната за напразното споменување на името божјо од заповедите. Името „Сум“ воопшто не е име, не се работи за некакво скриено име, забрането за човечка употреба, туку е „име“ на само еден аспект од божјите моќи. Не може да се очекува некакво скриено име, кога Бог нема име (*Her.*, XXXV, 170), иако има разни именувања од светите и побожни реферирања на него.

Филон доста внимание обрнува на клучната формулација „Јас сум Оној кој сум“ (2.Мој., 3,14), важна на онтолошки план во смисла на тоа дека Бог се изедначува со постоењето, тој е битието, но и во смисла на тоа дека се истакнува неговата непознатливост - Тој е, и нема што повеќе да се прашува. Тавтологиите од овој тип во колоквијалниот говор може да служат да го одвратат слушателот од поставување на додатни прашања – во смисла „одам каде што одам“ (не е твоја работа да знаеш), или „правам што правам“ (не е твој проблем). Додека не е извесно дали библискиот хебрејски јазик би имал сензибилитет за изразување на метафизичка конструкција за афирмирање на Бог како битието, Филон бездруго има и метафизички сензибилитет и опсежни филозофски познавања. Во секој случај, Бог како оној кој е, за Филон е потврда на Бог како прва и трансцендентна причина на сето постоечко, а формулацијата земена колоквијално е потврда за Бог како непознатлив и неименлив принцип.

Беше начнато дека според Филон, ставот во врска со божествената безименост ја има својата основа во *Библијата*. На прашањето на Мојсеј како му е името (за да има што да им каже на другите, 2.Мој., 3,13), Бог му одговара дека Тој е оној кој вечно постои (3,14). Така, како што беше споменато, според Филон, а и

тешко дека може да се најде друго толкување на оваа формулација, тоа значи дека божјата природа е неискажлива и неименлива.

Филон не смета дека треба потполно да се откажеме од обидите за именување на Бог, но тие мора да бидат придружени со свесноста дека се непотполни и несоодветни за божествената величественост. Така, тој пишува дека човековиот род не треба да биде потполно лишен од имиња што би му ги дале на најпрекрасното постоење, и затоа дозволува да се употребува „Господар“, затоа што Бог господари над три природи – на поучувањето, на светоста, и на практикувањето на доблестите. Бог е вечнотраечкото име, за чија вредност има чисти симболи во човештвото (како Мојсеј, или Авраам), и кое било испитувано и разгледувано низ времето како што постои во однос на нас, но не и во времето пред времето (ако воопшто може да се зборува за такво „време“, *Mut.*, II, 12). Со последниов дел Филон нагласува дека именувањето ни служи само нам, во нашето мерење на времето и уредување на стварноста, и не се применува на апсолутното време и врвната реалност на Бог.

Филон објаснува дека кога историчарите употребуваат алегориски форми на израз, и го лоцираат Бог некаде (на некое место), под „место“ не мислат на Причината на сите нешта, туку идејата што сакаат да ја пренесат е дека кога ќе се погледне местото на кое некој се наоѓа, тоа не е место на кое Бог е, туку е извонредно далеку од Бог кој не може да биде именуван, за кого не може да се говори, и кој е на секој начин неразбирлив (*Som.*, XI, 1.67). Значи, лоцирањето на Бог има чисто алегориска функција. Сместувањето на Бог секогаш потфрла и не може да помогне тој да биде разбран на каков било начин.

Кога историчарите на светите дејства, настани и списи, го нарекуваат Бог „најстариот збор“, немајќи никаква празноверна почит кон позицијата на имињата, туку само предлагајќи да се даде вистински опис на она за кое се говори, и кога се прашуваат дали навистина постои име што би му припаѓало на живиот Бог, сфаќаат дека такво име нема. Какво и именување да се употреби за Бог, ќе биде злоупотреба на термините, затоа што живиот Бог не е од природа што може да биде опишана, туку само да биде (*Som.*, XXXIX, 1.230).

Задржувајќи се на 2.Мој., 3,14, Филон нуди и понатамошни објаснувања. Така, тој повторува дека во формулацијата од овој дел, со божјото непознато име се асоцираат познати имиња – на

Авраам, на Исак и на Јаков. Употребата на релативен термин наместо на апсолутен, додава Филон, е мошне природна, затоа што Бог нема потреба од име. Сепак, иако нема потреба од име, тој на човековиот род му дарува некакво нарекување, или именување, за да може луѓето кон него да се обраќаат со молби, со молитви, со благодарност и со надеж (*Abr.*, X, 51).⁴ Бог му кажал на Мојсеј да им каже на луѓето дека Бог е оној кој е, оној кој вечно постои, за да научат дека постои разлика меѓу него кој е, и него кој не е, објаснува Филон, за да научат дека не постои име што соодветно може да му се примени, како на единственото постоење на кое му припаѓа постоењето (*Mos.*, XIV, 75).

Бог ја дозволува употребата на „оној кој е“, или релационото „Бог на Авраам, Исак и Јаков“, затоа што тоа се вечни имиња, и ѝ користат на човековата слабост на која ѝ е потребно да ги именува нештата, за да може со нив да оствари некаква врска. „Оној кој е“ никако не смее да се смета за лично име, туку за заменско име со употребна улога во религиозното верување и обраќање. Филон ја нагласува важноста на егзистенцијалниот квантификатор во „тој е Оној кој е“, затоа што додека божјата есенција е непозната и недостапна, божјата егзистенција е единственото нешто што може да биде разбрано.

Кога ја толкува божјата заповед против напразното изговарање на божјото име, Филон е свесен дека се работи за божјото име што ние го употребуваме, она што е корисно во нашето обраќање кон Бога, и во нашиот говор за него. Името е секогаш второстепено на она што го именува, пишува Филон, нешто како сенка што го следи телото (*Decal.*, XVII, 82). За Бог ова е неприменливо, затоа што нема суштина или тело што би произведувале име како секундарен ред, ниту може да се употреби споредбата со сенката

⁴ На уште барем две места Филон ја толкува оваа епизода. Со оглед на тоа што луѓето имаат слаби природни способности, и понатаму ќе потпрашуваат за името божјо, Мојсеј треба не само да го соопшти фактот дека се работи за Бог, туку дека е Бог на оние луѓе кои ги добиваат своите имиња од доблеста, дека е Бог на Авраам, Исак и Јаков. Покрај ова, Филон повторно ги споменува мудроста произлезена од светото учење, природната мудрост, и мудроста што се гради низ вежбањето на побожноста и доблеста (*Mos.*, XIV, 76). Лично име не може соодветно да му се даде на оној кој е навистина живиот Бог. Филон повторува дека „Јас сум тој кој сум“ е еквивалентно на „мојата природа е да бидам, но не и да бидам опишан со име“. Ова е неконзистентно со *Abr.*, XXIV, 121, каде Филон тврди дека *to on*, во „тој е оној кој е“ е лично име. Сепак, останува главната идеја - за човековиот род да може да се осврнува на врвното постоење, се употребуваат соодветни човечки свети имиња (*Mut.*, II, 11).

на објектот. Името на Господарот нема допрено до неговите суштества, затоа што е неискажливо. Името што постојано му се применува е она што се пројавува низ неговите моќи, и тоа е името што не смее напразно да се изговара (*Her.*, XXXV, 170). Доказ за скриената божја природа се наоѓа и во пророчкиот одговор кон личноста која прашала какво му е името: „Јас сум тој кој сум“ е за оној кој прашува да може да знае дека постојат нешта што, без врската со Бог, воопшто не би можеле да се поимат (*Som.*, XL, 1.231). Ова може да се разгледа како проширено елаборирање на овој онтолошко-гносеолошки проблем. Така, Филон пишува дека Таткото на вселената е во центарот, и во светите текстови тој бива нарекуван со нешто што ние го сметаме, иако тоа не е вистинито, за сопственото име „Јас сум оној кој сум“. Суштествата на секоја од неговите страни, за кои добиваме поим благодарение на него, се најстарите моќи што се секогаш блиску до живиот Бог, од кои едната се нарекува негова создавачка, а другата господарска, или владетелска моќ.⁵ Оваа поделба на моќите е многу проблематична кај Филон – создавачката моќ не е токму до Бог, меѓутоа, затоа што Филон смета дека таа е Бог, затоа што преку неа Бог ја создава и уредува вселената, додека владетелската моќ е Господарот (значи, пак Бог), затоа што одговара Создателот да си владее врз неговото создание (*Abr.*, XXIV, 121).⁶ Филон инсистира на тоа де-

⁵ Спореди и со *Post.*, XLVIII, 169 – ни на најпобожните Бог не им дава пристап до неговата суштина, туку само покажува дека нештата што се после Бог се во рамките на разбирањето на доблесниот човек. Бог останува неразбирлив преку директен пристап, а може да биде разбран во неговите последователни произлезени функции, кои, преку дејствата што ги извршуваат, ја објавуваат божјата егзистенција. Ова е класичен пример од апофатичката теологија на инсистирање дека за Бог (или Едното, Врвниот принцип, Првата причина, што и да е предметот на неопределувањето) се знае дека е, но не што или како(в) е. Филон го споменува ова и во едно од тврдењата дека Бог не е човек (*Deus.*, XIII, 62). Бог не е човек, поучуваат светите списи, пророштва, и настани, но Бог не е ни небото ни земјата, затоа што тие се видови со одредени квалитети, и делови од нив потпаѓаат во дофатот на нашите сетила. Бог, пак, не е разбирлив ниту за умот. Божјата суштина останува неразбирлива, а неговото постоење е факт што во врска со него го разбираме (едноставно -Бог постои). Отаде фактот на постоењето, меѓутоа, не разбираме ништо.

⁶ Посредничката реалност не е само Логосот, туку и моќите на Бог, што се истовремено и над и во, односно под Логосот, кои Кокс во мошне вешта споредба ги нарекува „матрјошки“ – се чини дека моќите се истовремено една во друга, а повремено совршено способни да стојат одделно (R. R. Cox, *By The Same Word: The Intersection Of Cosmology And Soteriology in Hellenistic Judaism, Early Christianity and 'Gnosticism' in The Light of Middle Platonic Intermediary Doctrine*, PhD dissertation, University of Notre Dame, 2005, 113).

ка не треба да се сомневаме дека она што е најстаро од сите нешта не може да биде опишано.

Филон ја објаснува теофанијата во епизодата со Авраам така што советува изразот „Бог беше виден од страна на Авраам“ да се толкува не како да значи дека Причината на сите нешта станала видлива (затоа што, додава, кој човечки ум би бил способен да ја содржи величината на неговата појава?), туку како да значи дека некоја од моќите што го опкружуваат, неговата владетелска моќ, да се пројавила на увид, да биде видена и спознаена, потврдувајќи дека е во ред Бог да биде нарекуван „Господар“, поради неговите независност и авторитет (*Mut.*, III, 15). Никој не се издигнува доволно за да навлезе во суштината на Бог, туку само го гледа Бог од далечина, и дури, додава Филон, не е ни способен да го гледа, туку само успева да го спознае фактот дека Бог е на дистанција од секое создадено суштество, а со тоа, секакво разбирање на Бог е отстрането, и на огромна далечина од секаков човечки ум (*Som.*, XI. 1.65).

Какво чудо е, реторички се прашува Филон, што Бог е отаде досегот на човековото разбирање, кога и нашиот сопствен ум е непознатлив и непознат за нас, како и суштината на душата (*Mut.*, II, 10). Треба да се има предвид, советува Филон, дека оние кои се приближуваат во служба на Бог, пред сè би требало да се знаат самите себе, нивната сопствена суштина, затоа што ако човек не се спознал самиот себе не може да очекува да ја разбере врвната и сепрекрасна моќ на Бог (*Spec.*, I, XLIX., 263).

Неразбирањето на Бог Филон не го ограничува само на човечкиот род, туку смета дека покрај природата на човештвото, и целиот свет и целото небо се неспособни да се здобијат со соодветно разбирање на Бог. Дури, предупредува и против стремењето кон недостижното: човек треба да се знае себеси, но не да биде заведен од импулси и желби отаде сопствената моќ, вклучително желбата за неосвоиви неразбирливи познавателни објекти што би го завлекле настрана и би го одржувале во неизвесност. На човека не му недостасува ништо што може да биде од него поседувано, но она што е отаде моќите за посегане и досегане создава вознемиреност и проблеми (*Spec.*, I, VIII, 44). Кога душата што го сака Бог посакува да дознае каков е едниот жив Бог според неговата суштина, таа се фокусира на опскурен предмет на истражувањето, од кој најголемата придобивка што произлегува би била да се разбере дека Бог, во неговата суштина, е неразбирлив за секое суштество (*Post.*, V, 15).

Став што се провлекува низ делата на Филон, како и кај бројни други приврзаници кон основите на негативната теологија, е дека со тоа што божјата суштина останува неразбирлива и непознатлива, а божјото постоење се сфаќа од неговите теофани и фактот на постоење на одржуваната вселена, може да се знае дека Бог (е), но никако каков Бог е. Нашиот ум, побрз од кој било друг дел од нас, умее да отиде до границите на земјата и морето, воздухот и небото, и да не застане таму, мислејќи дека светот е само кратка граница во неговиот постојан и непоколеблив поход. Умот е нетрпелив да напредува сè понапред, и, ако е можно, да ја разбере неразбирливата природа на Бог, дури и ако тоа значи само да ја потврди неговата егзистенција (*Det.*, XXIV, 89).

Бог се мисли самиот себе, и само Бог умее да се мисли себе, смета Филон. Она што е подобро од Доброто, постаро од единицата, и поедноставно од едното, нема како да биде контемплирано од какво било друго суштество. Невозможно е, тврди Филон, Бог да биде контемплиран и разбран од ни едно друго постоење, освен од самиот себе (*Praem.*, VI, 40).⁷

Толкувањето на 2.Мој., 3,14 како да значи дека во божјата природа е да биде, но не да биде искажана, го поставува Филон како првиот вистински апофатичар. Кај Платон, беше посочено, има благи назнаки на негативна теологија, како делумната непознатливост и несоопштливост на божественото, ставови што потем биле често употребувани од авторите низ платонизмот и неоплатонизмот. Кај Филон има јасна негативно-теолошка позиција во сржта на неговата метафизика: божјата природа е неискажлива. Според Волфсон, темелниот и најистакнат истражувач на делото на Филон, определбата „неискажлив“ (*arretion, ineffabi-*

⁷ Човекот кој трага по Бог е ограничен од самиот себе, но може да биде потпомогнат од Бог во неговото истражување, смета Филон. Оној кој, од желбата за учење и знаење, ја издигнал својата глава над целиот свет, почнува да истражува за Создателот на светот, кој е толку тешко да биде виден и чија природа не може да се изведе од познатите факти, прашувајќи се дали се работи за тело, или за бестелесно постоење, или нешто над телесноста и бестелесноста, и прашувајќи се дали се работи за природа проста како единицата, или за суштество составено од обични постоечки нешта. Кога таквиот истражувач ќе види колку е тешко да се утврди, и колку е тешко да се разбере ова, единствено му останува од Бог да научи што Бог е, затоа што не смее да се надева дека би успеал да го научи тоа од кое било од создадените суштества што го опкружуваат (*Fuga*, XXIX, 164).

lis) за прв пат се забележува кај Филон, а потоа пролиферира од Филон низ средниот платонизам.⁸

Според Филон божјото име е свето и неискажливо, за што има стабилна подлога во библиските текстови, но уште поважно е што за Филон самата божја природа е неискажлива и за неа не може да се говори. Неискажливоста и неспознатливоста се поврзани – не може да се искаже она што е неспознатливо, ниту може да се спознае нешто што е толку отаде нашите познавателни моќи, што не може да се формираат концепти и термини за него. И неискажливоста и неименливоста се поврзани – ако нешто не може да биде искажано, не може да биде ниту соодветно именувано, ако нешто може потполно, точно и соодветно да се именува, тогаш не е неискажливо.

Концептот за неискажливоста на божјата природа не може да се оддели од концептот за неименливоста на Бог. Додека Волфсон смета дека „неискажлив“ е нешто што се претпоставувало, Керабин не смета дека е така, ниту дека било „почетната точка за теоријата на негативните атрибути“.⁹ Волфсон пишува дека теоријата за негативните атрибути била разгледувана од Филон (а потоа Алкиној и Плотин), почнувајќи од претпоставката дека Бог е неискажлив, и сметајќи дека еден начин за опишување на Бог е преку негативните атрибути.¹⁰ Формулацијата на Волфсон очигледно не е како што Керабин ја наведува – неговата статија е за теоријата за негативните атрибути кај црковните отци и Василид, и не тврди дека се работи за таква теорија кај Филон. Покрај тоа, негациите се само еден начин за решавање на проблемот на божјите атрибути. Неискажливоста ја зема како претпоставка кај Филон, затоа што очигледно лежи во основата и градењето на неговата метафизичко-теолошка позиција, а не е нешто што допрва треба да го открие или заклучи низ процесот на истражување и контемплација. Сепак, Керабин има проблем со тоа дека неискажливоста на Бог се претпоставува низ опусот на Филон, и тврди дека „неискажлив“ се базира на библиските текстови, следејќи го концептот „неименлив“, до толку што напати

⁸ H. A. Wolfson, *Philo – Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 110, pass; H. A. Wolfson, “Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 50, No. 2, 1957, 156.

⁹ D. Carabine, op. cit., 210.

¹⁰ H. A. Wolfson, “Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides”, 145.

не може да биде одделен од него. Ваквиот став на Керабин е проблематичен. Нејасно е како фактот што се појавува низ библиските текстови би значело дека не е претпоставка за негативната теологија кај Филон, и нејасно е како тоа што толкувањето на библиските текстови како да значат дека Бог е неискажлив значи дека Филон не ги поврзува неискажливоста и неименливоста (особено што, како што и во овој текст беше наведено, тие се често сместени заедно во неговите текстови).

Прифатен е фактот дека „неискажлив“ не било определба употребувана во грчката филозофија пред Филон. Сепак, постојат (на моменти се чини непотребно многу) ставови во врска со почетокот на употребата на концептот на неискажливоста. Гностикот Василид го определува божественото како надвременско, надпросторно, надсвесно и надпостоечко (ова ќе биде подетално разгледано во поглавјето за негативната теологија во гностичките извори). Покрај ова, Василид смета дека ако воопшто се издигнуваме кон Божественото што го надминува постоењето, односно го надминува Битието, не треба да го сметаме за Неискажливо, туку за дури-ни-неискажливо (Hippolytus, *Haer.*, VII, 20, PG 16).¹¹ Со тоа Василид истакнува дека ако нешто е навистина неискажливо, нема да биде искажливо, но нема да биде ни токму неискажливо, и затоа треба да биде дури ни неискажливо.

Додека Волфсон многукратно истакнува дека пред Василид, „неискажлив“ било употребувано само од Филон, Џ. Витакер гледа проблем во фактот што Волфсон го издвојува Филон како еден од првите (односно, првиот) кој во врска со Бог го употребувал атрибутот „неискажлив“. Според Витакер, примената на терминот „неискажлив“ била општо прифатена во нему современата спекулација. За да го покаже ова, Витакер дава примери од херметичкиот трактат *Поимандер* со референци од *Corpus Hermeticum*, за кои смета дека не се подоцна од кариерата на Василид и од средноплатонистичката спекулација, како и едно неопитагорејско дело што му се припишува на Лисид, во кое бог е опишан како неискажлив, што исто така не е подоцна од Василид.¹² На ова Волфсон одговара така што истакнува дека ако се каже дека некое дело било напишано „не подоцна од Василид“, тогаш тоа сепак значи „околу еден век после Филон“. Освен тоа, општо при-

¹¹ Користен е изборот на изворите кај Иполит во G. R. S. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten*, Theosophical Publishing Society, London, 1906.

¹² J. Whittaker, “Basilides on the Ineffability of God”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 62, No. 3, 1969, 368.

фатено е дека *Хермејичкиот корџус* содржи влијанија и од Филон и од христијанството. Покрај тоа, самиот Витакер го сместува Лисид после Филон.¹³ Волфсон има право што ги истакнува овие хронолошки факти, но се чини дека Витакер ги дава инстанциите на употреба на „неискажлив“ за да илустрира дека штом биле во општа употреба пред Василид, сигурно биле општо познати и употребувани и во времето на Филон (што претставува скок во заклучувањето што не може да го докаже). Можно е мотивот на Василид да бил да му се спротивстави на Филон,¹⁴ со инсистирањето на тоа дека божественото не е ни неискажливо. Сепак, постојат мислења дека употребата на „неискажлив“ (arretion) за Бог била проширена, и, како што се покажува кај Василид, во афирмативна форма, речиси како име.¹⁵

Кога во разгледувањето на дел од овој проблем Ѓуфреса реферира на Волфсон и Витакер, кои сметаат дека Василид се обидува да се спротивстави на некој пред него (според Волфсон – Филон, според Витакер – општата средноплатонистичка средина), предлага „дури ни неискажливиот (Бог)“ да се смета за типичен гностички потег, со што се прави јасна разлика меѓу Врховното надбожество кај Василид и Бог од *Библијата*.¹⁶ Како што ќе биде споменато и во поглавјето за гностичката негативна теологија, изразот „неискажливото Име“ потекнува од еврејскиот народ, после второто унишување на Храмот во Ерусалим, во кој претходно било чувано запишано светото име на Бог, искажувано во строго контролирани свети церемонијални околности. После уништувањето на храмот се изгубила и можноста за соодветно искажување на божјото име, по што единствено безбедно било да се употребува „неискажлив“, како поради пореметувањето на текот на култните дејства, така и поради материјалната невозможност да се изговара името на бесконечната врвна извонредност на Бог.¹⁷

¹³ J. Whittaker, “Answers to Criticisms of My Discussions of the Ineffability of God”, 189.

¹⁴ H. A. Wolfson, “Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides”, 367-368.

¹⁵ Види го резимето во D. Carabine, op. cit., 85.

¹⁶ M. Jufresa, “Basilides, a Path to Plotinus”, *Vigiliae Christianae*, Vol. 35, No. 1, 1981, 1-15.

¹⁷ Дел од резимираната дискусија и во M. Todorovska, “Being beyond Words: Some Apophatic Approaches before Plotinus”, *Studia classica anniversaria - Прилози од меѓународната научна конференција одржана по повод 70 години од Институтот за класични студии*, 22-23 ноември 2016, Скопје, Филозофски факултет, Скопје, 2017, 359-360; и M. Тодоровска, „Негативната теологија во гностичките извори“, *Systasis* 33, 2018, 55-56.

Постои и поврзана група на несогласувања во врска со прашањето за тоа дали концептот за неискажливоста и терминот „неискажлив“ поминале од Филон во средноплатонистичката филозофија. Со оглед на тоа што ова истражување не се однесува на овие аспекти од историјата на филозофијата, овој проблем не е особено значаен.

Важно е дека Филон е првиот кај кого се лоцира концепцијата за неискажливоста, што дефинитивно се наоѓа и кај автори после него, како Алкиној, Апулеј, Василид, и понатаму Плотин, Дамаскиј, и други, кои можеби се, а можеби и не се од него директно инспирирани. Во следните поглавја ќе бидат посочени сите важни концепции за неискажливоста на Бог и Едното кај клучните автори кај кои се забележува негативната теологија, и ќе може да се увидат сите сличности и разлики, сите поклопувања и варијации на проблемот.

Керабин смета дека со тоа што неискажливоста и непознатливоста се поврзани, и со тоа што Филон пишува дека човековиот ум не може да го разбере Бог, а не може да се разбере ниту самиот себе, иако се чини дека неразбирливоста на божјата природа е произлезена од антрополошката концепција, таа предлага да се гледа само како средство за засилување на постулатот за неискажливоста, односно неименливоста од *Библијајџа*. Затоа Керабин се повикува на ставовите на Филон според кои суштествата не може да ја разберат божјата природа, затоа што не е во моќите на човековиот ум да ја разбере божјата суштина. Тешко дека од позицијата на Филон за непознатливоста на Бог - дека божјата суштина е неразбирлива, дека божјата природа е несфатлива, дека Бог е по себе непознатлив – треба да се истакне само човечката компонента, односно само недостатоците на познавателниот субјект. Секако дека тој е клучен во теоријата на познанието, но на тој начин се занемарува божјата природа. Керабин, сепак, го ублажува ова, кога заклучува дека според Филон, Бог е непознатлив не само во себе, туку и затоа што човековата природа нема способност да го разбере.¹⁸

¹⁸ D. Carabine, op. cit., 210-211.

2.3 | Неспознатливоста на Бог и манифестацијата низ Логосот

Кај Филон, и покрај јасните ставови за неискажливоста, неименливоста и неспознатливоста на Бог, како и за божјата безвременост и несместеност, непроменливост и бестрасност, нема претерана употреба на алфа-привативите.¹⁹ Негативните изјави за Бог, како што беше покажано, се во функција на спротивставување на антропоморфизирањето на Бога, и во основата на неговата концепција за Бог како трансцендентен и Логосот како иманентен, како посреднички, создавачки и одржувачки принцип.

Божјата суштина е неспознатлива и неискажлива, особено затоа што човековите познавателни моќи се ограничени (луѓето се неуки за природата на суштината на нивните сопствени души и никако не може да имаат поим за Бог, душата на светот *LA.*, I, XXIX, 91). Во учењето за Логосот, Бог е барем делумно достапен кога се манифестира во светот; Бог бива мислен и спознаван како пројавен низ Логосот. Душата успева да изведе поим за Бог само преку инспирација од него, и благодарение на неговата моќ, затоа што човековиот ум е премногу скроман (во смисла на беден) да може да го разбере Бог по себе (*LA.*, I XII, 38). Бог е суштински неименлив (*Mut.*, II, 11), додека Логосот (и, што се однесува до тоа, и Мојсеј) се повеќе-имени (*Conf.*, XXVIII, 146; *Mut.*, XXII, 125). Најголемиот број луѓе, не знаејќи ја природата на нештата, нужно прават грешки во обидите да ја именуваат божјата природа, позната само на Бог, затоа што само тој е во позиција да се знае себеси.

¹⁹ Употребата на негативните атрибути за опишување на Бог кај Филон, како невидлив, неразбирлив, неименлив, неискажлив, непроменлив, служи за да се истакне неспоредливоста на Бог со создадените суштества. Волфсон оди чекор подалеку и пишува дека употребата на негативните атрибути е претставена само како начин за изразување на библиските принципи на разлика (несличност) меѓу Бог и сето што постои. Н. А. Wolfson, *Philo*, 98, 126, *passim*; “Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides”, 145. Можно е навистина тоа да е поентата на употребата на негациите – едноставно различување меѓу неспознатливото и сè друго. Конзистентно говорејќи во рамките на негативно-теолошкото размислување, за неспознатливото и нема што да се каже. Сепак, она што се имплицира со негациите е реалност чија величина не може да биде замислена, со сите елементи на премоќ, прекрасност и величественост што ја придружуваат, и затоа теолошко-филозофскиот аспект е позначаен од само чисто методолошката дистинкција.

Како што беше споменато, Филон инстистира на тоа дека оние кои се неуки за сопствените души, односно за замите себе, не може да го спознаат Бог (*LA.*, I, XXIX, 91). Ставот е генерализиран – луѓето не може да го спознаат Бог, кој е душата на светот, кога се неспособни да ги спознаат своите сопствени души. Филон пишува за обраќањето на Мојсеј кон Бога. Мојсеј му вели на Бог да му се покаже, свесен дека целиот свет го поучува за вистинското постоење на Бог, споредувајќи ја неговата убеденост со увереноста на синот за постоењето на таткото, или очигледноста на постоењето на работникот од количеството на сработеното. Сепак, Мојсеј додава дека иако има огромна желба да дознае што Бог е по неговата суштина, свесен е дека не ќе може да најде некој да му пренесе што било од тој тип на учење (*Spec.*, VIII, 41).

Познанието на себе, меѓутоа, ги отвара „очите на душата“, односно го овозможува видот, вистинската способност за гледање.²⁰ Главниот и непоколеблив став на Филон е дека Бог е непознатлив, но тој понекогаш покажува извесна амбивалентност во врска со непознатливоста, пишувајќи дека умот умее до некаде, делумно и ограничено, да го дофати Бог. Ова, меѓутоа, и не е проблем во неговото учење. Тој е зачетник на концепцијата на неискажливоста (и неименливоста и непознатливоста) на божјата природа, но со тоа што има комбиниран катафатичко-апофатички пристап, и концепт за живиот Бог, понекогаш употребува позитивни изјави за Бог.²¹ Со тоа што го поставува Логосот како манифестација на Бог во светот, има концепт за познание на божјите моќи и пројави, а со тоа, индиректно познание на Бог. Во

²⁰ Филон често ја употребува оваа Платоновска слика – види *Mig.*, VIII, 31; IX, 48; X, 57; *Confus.*, XXI, 100; *Her.*, XVII, 89. Керабин ги наведува уште и *Her.*, 16 (односно V. 16), дел во кој не се спомнува оваа слика, и *Gen.*, IV, 138 (веројатно мисли на QG IV, 138, затоа што го користи Loeb изданието на собраните дела, во кое како Додаток, Supplement I, се четирите книги *Quaestiones et solutiones in Genesin*).

²¹ Драмонд забележува дека Филон понекогаш негира нешта за божеството, а потоа мора „повторно да го облече“ (во атрибути), затоа што се чини дека сфаќа дека Бог кој само постои (и ништо друго) не може да биде сакан (J. Drummond, *Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy*, vol. 2, William and Norgate, London, 1888, 23).

Секако, Филон не е на ставот дека Бог само постои, туку дека може да се знае само дека постои. Логосот и Моќите го доближуваат доволно за да биде сакан, а и целиот опус на Филон е потопен во побожна восхитеност и константни референци на библиските текстови, така што, општо говорејќи, не нуди далечен и стерилен, туку жив и инволвиран (иако суштински непознатлив и неискажлив) Бог.

неколку формулации Филон останува упорен во тврдењето дека Бог е непознатлив дури и за највишите умствени способности.

Разумот не може да напредне за да се здобие со темелно познание на Бог, пишува Филон, затоа што Бог не може да биде допиран и разгледуван, туку се повлекува и не се вклопува во никаква височина. Покрај ова, кај Филон има и доста јасни ставови за недостатоците на јазикот за Бог. Не сме способни да применуваме соодветен јазик како чекор кон манифестацијата на Бог (Филон се воздржува во овој дел да го нарече „живиот Бог“, „...затоа што и целото небо да е обдарено со артикулиран глас, нема да има соодветни изрази што достоино би го опфатиле таквиот субјект на говорот“). Немаме соодветни јазички конструкции да ги опфатиме ниту неговите подредени моќи, преку кои го создал светот и владее со него како негов крал, преку кои ја предвидува иднината, ниту другите негови добродојствувачки, и казнувачки и корективни моќи (*De Legat.*, I, 6).

Бог не е човек, пишува Филон, но не е ниту небото, ниту светот, затоа што тоа се видови со специфични карактеристики и квалитети, и потпаѓаат под моќите на перцепцијата. Бог не само што не се перципира преку сетилата, туку е неразбирлив за интелектот, што се однесува до неговата суштина (*ousia*); неговата егзистенција, пак, е факт што го сфаќаме во врска со него, но отаде фактот на божјото постоење, во врска со Бог не разбираме ништо (*Deus.*, XIII, 62). Постои совршен и врвно прочистен вид, инициран во големите мистерии, што не ја разликува причината од создадените нешта како што би разликувал тело од сенката што ја фрла, но кој, имајќи потекнато од сите создадени објекти, добива јасен и манифестиран поим за големиот Несоздаден (принцип), така што се разбира преку себе, и ја разбира и сенката, неговиот разум, и овој свет (*Leg.*, III, XXXIII. 100).

Сето небо било направено од Бог, објаснува Филон, а создателот секогаш доаѓа пред она што го создава. Филон умот го смета за најбрзо движечко нешто на светот, и пишува дека ниту брзото движење на умот не може да ја разбере големата причина на сите нешта, поради оддалеченоста што не може да се опише и ограничи (*Post.*, VI, 19).

Бог е непознатлив, но манифестиран преку Логосот и моќите, тврди Филон, и не смета дека тој е апсолутно непознатлив (иако, очигледно, не е совршено конзистентен во врска со тоа): Бог може да се знае само преку умот, доколку умот е врвно прочис-

тен.²² Филон пишува и како умот може да се искачи кон познание на Бог, во процес што наликува на оној потем опишуван од страна на Плотин – умот се протегнува сè повисоко и повисоко, во последователни чинови на себенапуштање и себезаборавање, за потем да се врати назад – односно процес што наликува на класичен опис на мистичко искуство.

Филон објаснува дека на бестелесните души посветени на служење на Бог, им доаѓа природно тој да се појавува каков што е, да разговара со нив како пријател. На душите кои сè уште се во телото мора да им се појавува наликувајќи, на пример, на ангелите. Ова Бог го прави без да ја менува својата природа, секако, затоа што е непроменлив, во оние кои го гледаат всадувајќи ја идејата за тоа дека има и друга форма, за да го замислуваат во таква слика, не како имитација, туку во самата негова архетипална појава (*Som.*, I, XL, 1.232). Кога умот ги напушта нештата што припаѓаат на телото, и, според редот на природата, наполно се посветува на божествената љубов, тој го насочува своето движење кон храмот божји, и му пристапува со сето можно нетрпение и ревност, станува инспириран, и ги заборава и напушта сите други нешта, а се заборава и самиот себе. На тој начин умот го памети само Бог, и само од него зависи – Бог е оној кому му се обраќа, од кого прима благост, кому му се посветува и кому му ги нуди светите и непоматени доблести (*Som.*, XXXIV, 2.232). Ова не може да трае претерано долго, секако, затоа што е извонредно непосредувано и благословено искуство. Така, пишува Филон, кога инспирацијата ќе заврши, и претераната желба ќе попусти, умот се враќа од божествените нешта и повторно станува човек кој се меша меѓу човечките нешта (*Som.*, XXXIV, 2.233).

Божјата суштина е непозната, но обидите за спознавање на Бог не се бесполезни – тие нема да направат да го спознаеме Бог, но ќе донесат други придобивки, како вежбање на доблестите, и практикување на разумност. Самото стремење кон богопознанието води кон достигнување на среќа и радост, што е сека-

²² Можноста и неможноста да се спознава Бог преку моќите на умот е проблем што ја претставува тензијата што Филон сигурно ја искусувал читајќи го Платон, дијагностицира Керабин (D. Carabine, op. cit., 214). Од една страна, за Платон е тешко да се спознае Таткото, од друга страна, Доброто е отаде постоењето (и над умот), според што има доволно разлочи за конфузија. Керабин се прашува дали овие две позиции се контрадикторни и заклучува дека не се, особено не ако се читаат и низ дистинкцијата меѓу божјата суштината и божјите моќи, што се чини како плаузибилно решение.

ко полезно.²³ Крајот на потрагата нема да биде знаење на Бог, туку знаење дека Бог не може да се знае. Ова е конзистентно со комбинираниот катафатичко-апофатички пристап на Филон.

Затоа, Филон пишува дека кога душата што го сака Бог бара да дознае што е единствениот жив Бог според неговата суштина, таа се посветува на опскурен предмет на истражувањето, од кое најголемата придобивка ќе биде сознанието дека суштината на Бог е врвно неразбирлива за сето суштествувачко (*Post.*, V, 15). Кога Мојсеј бара од Бог да биде изложувач и прикажувач на својата природа пред него, иако вели „Покажи ми се“, многу очигледно става на знаење дека ниедно создадено суштество не е способно самото да ја спознае и научи природата на Бог во нејзината суштина (*Post.*, V, 16). Иако е извонредно тешко да се утврди и соодветно да се разбере, сепак треба да се обидуваме, онолку колку што може, да ја истражуваме недофатливата природа на неговата сушина, препорачува Филон, затоа што нема занимање попрекрасно од трагањето на природата на вистинскиот Бог, иако откривањето ја надминува секоја човечка моќ. Желбата и потфатот да се разбере носат неописливи задоволства (*Spec.*, I, VII. 36). Иако запрашувањето за суштината на вистинскиот Бог не донесува никакво знаење, за мудриот човек е доволно да ги знае последиците, нештата што доаѓаат после Бог, а оној кој посакува да ја знае главната суштина ќе биде заслепен од извонредната силина на нејзините зраци (*Fuga.*, XXIX, 165).

Сè што следува после Бог, она што е после него, припаѓа на подрачјето на неговите моќи (од кои главните се создателската и владетелската), како што беше споменато, преку кои тој се пројавува во светот, така објавувајќи го и покажувајќи го своето постоење, и одржувајќи го своето присуство. Концепцијата за Логосот (и преку него, моќите), дозволува божјата трансцендентност да биде зачувана, а неговата постојана манифестација во светот

²³ Пред Бог не треба ни да се молчи, иако Бог самиот молчи. Филон ја опишува епизодата во која Мојсеј му се обраќа на Бога во непрестан поток зборови, а Бог му одговара со тишина појасна од говор (*Mos.*, 1.66; *Conf.*, X, 37). Како и кај други автори со апофатички претпочитања, и кај Филон тишината игра улога: како и говорот, и тишината е способност. Тишината служи за да ги контролира зборовите, соодветно да ги употребува, и да го уредува кажаното во однос на времето. Мортли нагласува дека кај Филон постои тенденција да ја изедначува тишината со говорот, во зависност од контекстот (R. Mortley, op. cit., 119).

да функционира преку посредничкиот принцип, „божјата рака во светот“, неговата Мудрост, Слово.

И Логосот е опишуван и со негативни атрибути од страна на Филон (слично како што кај Плотин Умот, втората хипостаза, исто така има некакви негативни карактеристики): Логосот е божјо име, но истовремено нема име за кое говориме (*Mut.*, III, 15); Логосот, како Слово божјо, е највисоката од сите моќи, но исто така тој не е видлив (со тоа што е слика божја, а Бог е невидлив, не може Логосот да биде видлив).²⁴ Интересно е што Филон го нарекува *to on* пред-Логос, а Логосот го смета за втор Бог, идеја типична за античките демиургиски концепции, и средноплатонистичкото толкување на *Тимај* 28c, особено во онтологијата (и теологијата) на Нумениј.²⁵ Бог се манифестира преку моќите,

²⁴ Оној кој е над нас, објаснува Филон, Мојсеј го смета за слика на Бог, а оној кој живее меѓу нас, е отпечаток на таа слика. Ова е затоа што Бог го направил човекот, не како слика, туку според Сликата. Така, умот во секој од нас, што е всушност, она што сме ние, е трета слика што произлегува од Создателот, а посредната слика е копија на едната и модел за другата (што значи дека Логосот е според Бог, човекот според Логосот), *Her.*, XLVIII, 231).

Ова е проблематично затоа што во егзегезата на антропогонијата, Филон тврди дека ништо смртно не може да биде создадено според сликата божја, туку е создадено според сликата на Логосот. Ако се следи тврдењето не за смртноста, туку за видливоста, излегува дека и човекот е невидлив, но тоа значи спојување на одделени формулации од различни трактати, и не се чини особено чесно.

²⁵ Сосема накратко, затоа што теоријата за Логосот заслужува засебни истражувања – Логосот не е токму втор Бог, но има посреднички, или демиургиски, или секундарно-божествени карактеристики. Филон го нарекува „втор Бог“ (*Gen.*, II, 62), но се нарекува *boi* само поради недостатоците во знаењето на луѓето, разјаснува Волфсон (H. A. Wolfson, *Philo*, 234.). Според Вилијамсон, Филон го изведува описот на Логосот како „вториот Бог“ од изјавата „според образот божји тој го создаде човекот“ (*1Moj.*, 9,6), подвлекувајќи дека воопшто не изненадува што Филон ја следи употребата во *Библијата*, и резимирајќи со „...иако Логосот не е ни Бог ни бог, тој е примарниот, секундарниот слој (ако може така да се каже) на еманациската на божествената светлина, Мислата на Бог, и затоа соодветно може да биде нарекуван или *βίωριότη βοi* или да му се дозволува името *theos* (R. Williamson, *Jews in the Hellenistic World – Philo*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 107). Употребата на определен член кај *βοi(οi)*, и на неопределен кај *Λογος* покажува дека Филон инсистира на еден вистински Бог, и на неговиот збор, Логос, според што има еден вистински Бог, и плус Логосот, кој не е истиот Бог, во кој случај има два Бога, и Логосот лесно може да се смета за втор Бог (P. Кубат, „Библијски теолог – Филон Александријски: Неки аспекти Филоновог схватања Логоса и поистоветување Логоса са старосавезним Анђелом Господњим“, *Бојословје*, LXIV 1-2, 2005, 54. За проблемот со толкувањето на референцата одбрана од Кубат, ви-

преку нив го објавува своето постоење и дејствување, но Бог, бездруго, не може да се сведе на моќите, туку ги надминува, постои и независно од нив и низ нив (*Срес.*, I, XXXVIII, 209).

Во опусот на Филон се наоѓаат теми подоцна карактеристични за Псевдо-Дионисиј, и особено, Ериугена, кој во дијалогот *За њоделбаџа на ѓриродаџа* развива концепција за Бог како повеќе отколку (атрибут). Бог е недобар затоа што е повеќе отколку Добар, Бог е дури и непостоење затоа што е повеќе отколку постоење. Кај Ериугена моќите на Бог се скриено откривање божјо, а Словото божјо е посредник меѓу Бог и светот. Сепак, не треба да се претерува со паралелите, и затоа не треба да се смета дека Филон многу векови пред Ериугена експлицитно ја употребува неговата „хиперфатичка“ формула што ќе биде обработена во последното поглавје, ниту да се тврди дека доаѓа до систематично негирање на хиперболите за Бог, затоа што не е така.

Филон не го поставува Бог како добар, а потоа предобар, а со тоа што е предобар, како недобар (или убав, или Еден/Едно, или друга определба), како неоплатонистите после него. Сепак, не смее да се негира дека кај него постојат формулации што го определуваат Бог како „подобар од“ односно „отаде“ или „над“ доброто, убавината, доблеста. Така, кога раскажува дека Мојсеј во изучувањето стигнал до врвовите на филозофијата, пишува дека Мојсеј бил свесен дека е неопходно за сите нешта да постои некаква активна причина, и некаков пасивен субјект. Активната причина на нештата е умот на вселената, непоматен и непомешан, супериорен на доблеста, над знаењето, отаде апстрактното добро или апстрактната убавина (*Ор.*, II, 8). Бог ги трансцендира доблеста, знаењето, самото добро и самото убаво, односно идејата е дека тој е над или отаде овие нешта. Филон го поставува Бог и над благословеноста, среќата и сличните прекрасности. Кога Филон ги опишува најчистите и најизвонредни души, кои успеале да ја ис-

ди М. Todorovska, “The Concepts of the Logos in Philo of Alexandria”, *Жива антика (Antiquité vivante)*, 65, 2015, 39-40.

Разликата меѓу трансцендентниот Бог, *ho theos*, и само *theos*, што означува постоење со божествен квалитет како втор (зависен) Бог, кој не се идентификува наполно со врховниот Бог, се јавува во само една христијанска референца од овој тип, *Евангелиеџо сџорег Јован* 1,1, каде Логосот е Словото божјо, но не е Бог Отец, забележува Хилар (М. Hillar, *From Logos to Trinity - The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, 69).

тражат природата на сите создадени нешта, објаснува дека тие научиле и да го контемплираат несоздаденото, божествено Постојење, кое е, наведува Филон, првото добро на сè, едното убаво, среќно, и величествено, и благословено постоење. Уште подобро, додава, ако се кажува чистата вистина, тоа е подобро од самото добро, поубаво од самото убаво, посреќно од самата среќа, поблагословено од самата благословеност (*De Legat.*, I, 5). Најсреќното и најблагословено постоење нема да трпи сличност или споредба, или некакви енигматични описи, пишува Филон, туку тоа ги надминува самите благословеност и среќа. Што и да е тоа што може да се замисли како подобро од нив, Бог ќе биде над тоа најпрекрасно нешто (*Gen.*, II, 54). Бог е подобар од доброто, и постар од единицата, и попрост од монадата, поради што не може да биде вистински контемплиран од никакво создадено суштество, туку единствено од самиот себе (*Praem.*, VI, 40). Иако недостасуваат „повеќе отколку“ формулите присутни кај Ериугена, очигледни се обидите Бог да се постави како наполно трансценденен, како совршено постоење што се наоѓа над и отаде секаква хиперболизирана извонредност за која може да формираме поим.²⁶

Кај Филон нема експлицитни забелешки за методологијата на негацијата, ниту има употреба на привација, а постојат забелешки за апстракцијата (*aphairesis*), поврзани со додавањето (*prosthesis*). Мортли забележува дека Филон не го предлага методот на апстракција како начин за добивање на знаење за трансцендентното, или за божественото, ниту кажува што било за негацијата и привацијата што потем стануваат главни алатки во неоплатонистичката и патристичката метафизика.²⁷

Негативната теологија на Филон треба да се разгледува во контекст на неговото творење, и обидите да го помири грчкиот концепт за битието (во смисла на *to on*), со живиот Бог на Евреите. На Филон не му е секогаш удобно Бог да го смета за Едното, и понекогаш оди во напливи на негативна теологија, пишува Ди-

²⁶ Керабин забележува дека овие колебливи обиди да се резервираат за Бог „нај-трансцендентните“ термини од јазикот не се особено забележливи кај средните платонисти. Таа смета дека идејата според која Бог на Филон, Бог на Авраам, Исак и Јаков ги надминува и Платоновото Добро, и питагорејската монада, воопшто не би го направила Филон популарен меѓу паганските платонисти (D. Carabine, *op. cit.*, 219-220).

²⁷ R. Mortley, *op. cit.*, 156.

лон, признавајќи дека Филон бил очигледно добро запознаен со формулите на негативната теологија.²⁸

Кај Филон, како што беше и претходно неколкукратно наведено, постои начнување на негативната теологија, или инаугурација на негативната теологија во неговата филозофија, но нема наполно развиен и систематичен апофатички метод. Чедвик смета дека *via negativa* го остава Филон со слој на постоење што нема други функции за извршување, што не кажува друго, освен дека од Филон се очекува повеќе отколку што би требало од еклектички автор во првиот век.²⁹ Додека Чедвик смета дека Филон мора да тврди нешто повеќе од само постоење за Бог, ако сака сериозно да си ја сфати *Библијата*, Керабин потсетува дека Бог кај Филон не е само предзамисла на Платиновото Едно, туку и развој на Платоновитот концепт за демиургот од *Тимај*.³⁰

Филон со право треба да се смета за зачетник на негативната теологија, како поради негативно-теолошката изграденост на неговиот егзегетско-филозофски пристап кон божјата трансцендентност, така и поради неговата свесност за предизвиците и вредноста на употребата на апофатичкиот пристап.

²⁸ J. Dillon, *The Middle Platonists - 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca, 1996, 156.

²⁹ H. Chadwick, "Philo and the Beginning of Christian Thought", A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Late/ Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, 149.

³⁰ D. Carabine, op. cit., 221.

3 | НЕГАТИВНАТА ТЕОЛОГИЈА КАЈ АЛКИНОЈ

3.1 | Концептот за Бог кај Алкиној

Средниот платонизам, во период кој траел од околу 80 г. п.н.е. (кога Антиох од Аскалона го отфрлил скептицизмот на Новата Академија) до околу 220 г. н.е. (развојот на неоплатонизмот на Плотин), ги следел спекулативните и толкувачките концепти и проблеми на Старата Академија, примајќи и аспекти од учењата на перипатетичката и стоичката школа, и трпејќи и источни влијанија. Онтолошките системи на средните платонисти се инспирирани од Платоновата онтологија, но избилуваат и со еклектички решенија и нови концепции. Идеите за божествата и за уреденоста на светот, и верзиите на апофатички пристапи во теологијата, ги инспирирале понатамошните христијански учења за Логосот, за посредувачките суштества, за божјите предикати, и притоа силно влијаеле на развивањето на западната негативна теологија.

Филозофот Алкиној, авторот на *Прирачничкој* на *ἰλαϋονισμού*, општо познат како *Didaskalikos*, едно од ретките зачувани дела од периодот на средниот платонизам (90 г.п.н.е – 250 н.е.), за чиј живот не се знае речиси ништо, од страна на Фројдентал во 1879 година бил идентификуван со филозофот Албин, учителот на лекарот Гален.¹ Валидноста на ваквата идентификација останала непредизвикана сè до 1974 година, кога Витакер успешно го реafirмирал идентитетот на Алкиној.² Во понатамошниот

¹ J. Freudenthal, *Der Platoniker Albinus und der falsche Alkinoos*, S. Calvary & Co., Berlin, 1879.

² Витакер опширно ги разгледува проблемите на датирањето и откривањето на авторствата во целиот *Parisinus Graecus 1962* кодекс во J. Whittaker, „Parisinus Graecus 1962’ and the Writings of Albinus“, *Phoenix*, Vol. 28, No. 3, Autumn 1974, 320-354, за потем да се посвети на авторот на *Didaskalikos*, отфрлајќи ја теоријата на Фројдентал, и враќајќи се на традиционалното припишување на *Прирачничкој* на Алкиној. Заклучокот на темелното испитување на проблемот е дека делата на Албин наведени во пинаксот на *Parisinus graecus 1962* се безнадежно и неповратно изгубени, и дека нема никакви докази за припишување на *Didaskalikos* на Албин (J. Whittaker, “Parisinus Graecus’ 1962 and the Writings of Albinus: Part 2“, *Phoenix*, Vol. 28, No. 4, Winter 1974, 450-456).

текст можно е да се забележи наизменично употребување на имињата, особено поради разликите во употребата во секундарните извори, но треба да се претпостави дека Алкиној е истовремено Албин (и обратно). Се чини дека Алкиној не бил поврзан со Академијата, но може да се смета за еден од најдобрите претставници на класичниот платонизам од вториот век. Неговиот опус бил заборавен сè до петнаесеттиот век, кога Пјетро Балби се нафатил да го преведе за Никола Кузански.

Од Алкиној зачувани се кратка дискусија и класификација на Платоновите дијалози (*Вовед, Eisagoge*) и *Прирачничоѝ на ѱлаѱонизмоѝ*.³ Во *Прирачничоѝ* се изложени верзиите на Платоновите учења кои доминирале во вториот век, а значајно е тоа што се забележуваат осврти и асоцијации и на Аристотеловите ставови.⁴

Објаснувајќи ги првите начела и учењата на теологијата како резиме на Платоновата филозофија, Алкиној тргнува од основните елементи, сметајќи дека така ќе може да се истражат потеклата на светот и на човекот (8.1/162, 24-29).⁵ Прва за истражување е материјата, која Платон, нè потсетува Алкиној, во *Тимај* ја нарекувал Примателка (*Тимај* 50c, 51a), Хранителка (49a, 52d, 88d), мајка (50d, 51a), и простор (52a-d); супстрат што не може да биде разбран (52b). Материјата претставува едно начело, а Платон, објаснува Алкиној, постулира уште две други – Идеите, и Бог како причина за сите нешта (9.1/163, 14). Идејата е разгледана во релација со Бог како неговото мислење, а во релација со нас, како примарниот објект на мислата; во однос на материјата таа е мерило, во однос на сетилниот свет – негова парадигма, а во однос на самата себе таа е суштина (9.1/163, 15-17). Примателката го прима родот на раѓањето, дејствувајќи како негова хранителка и одгледувачка, примајќи ги сите идеи, при што самата останува без форма, квалитет или облик. Просторот е лишен од сопствен об-

³ Керабин ведро определува дека формата и стилот на *Прирачничоѝ* прави тој да може да се смета за античко помагало со целта „Научете си го Платон!“, D. Carabine, op. cit., 71.

⁴ Можно е ова да не било намерно (исфорсирано) приближување или дури и спојување на Платон и Аристотел, смета Луи, туку резултат на мислењето дека Аристотел бил платонист (P. Louis, *Albinos, Epitome*, Les Belles-Lettres, Paris, 1945).

⁵ Се подразбира дека наводите се од *Прирачничоѝ*, затоа ќе биде давана само прецизната референца од текстот. Користено е изданието Alcinos, *The Handbook of Platonism*, J. Dillon, trans., Clarendon Press, Oxford, 2002.

лик, квалитети и природа, за да може да ги прима нив од Идеите и стварите што ги содржи, елаборира Алкиној (8.3/162, 5-38).

Идеите според платонистите се дефинирани како вечен модел на стварите кои се во согласност со природата (9.2/163, 25). Идеите се вечни и совршени мисли на Бог (9, 2/163, 30-31).⁶ Покрај ова мислење на платонистите, Алкиној го наведува и оправдувањето на постоењето на Идеите со фактот дека ако Бог е ум, тогаш тој мора да има мисли, вечни и непроменливи, што значи дека Идеите постојат. Тој продолжува - ако материјата е по свој терк немерлива, мора да прима мерки од нешто друго, супериорно и нематеријално, а тоа се Идеите (9.3/163, 32-39). Исто така, ако светот не е случајно настанат, тогаш мора да настанал од нешто, но и од страна на нешто (или некого), и не само тоа, туку и во однос на нешто, а тоа нешто мора да се Идеите (9.4/164, 40-42).

Третото начело, Бог, според Платон е повеќе или помалку отаде можноста за опишување, но Алкиној смета дека преку индукција сепак може да се дојде до некаков поим за него (10. 1/164, 8-10).⁷

Алкиној ги разгледува традиционалните платонистички принципи, Бог, Идеите и Материјата во обратен редослед, односно по растечки ред на онтолошки статус – Апулеј, на пример, ги

⁶ Алкиној ги отфрла Идеите на артефактите, безвредните нешта и индивидуите. Мора да постоеле дискусии за постоењето на Идеите за индивидуите, затоа што Алкиној експлицитно наведува дека во неговото отфрлање се согласува со мнозинството. Со други зборови, заклучува Мерлан, кога Плотин одлучува да докаже дека постојат идеи за индивидуите, завзема став во веќе постоечка референтна рамка, во која учествувал и Алкиној (P. Merlan, "Greek Philosophy from Plato to Plotinus", A. H. Armstrong, op. cit., 66). Метафизичката тријада на Алкиној ја следи таа на Апулеј (материја, вечните Идеи и Бог, Отецот и создателот на сето – ова ќе биде разгледано во следното поглавје). До времето на Алкиној, Идеите биле јасно воспоставени како мислите на Бог, со што кај него идејата е вечен модел на нештата што природно постојат; види J. Dillon, "The Ideas as thoughts of God", *Etudes Platoniciennes, Les Formes platoniciennes dans l'Antiquité tardive*, 8, 2011, 31-42; и A. M. Rich, "The Platonic Ideas as the Thoughts of God", *Mnemosyne*, 7, 1954, 123-133.

⁷ Фестижиер забележува дека Алкиној употребува термини од логиката – Бог е речиси непознат, таков е на почетокот на истражувањето, и затоа треба да се издигне кон него преку индукција од познатото кон непознатото (чекор што го идентификува како присутен кај Аристотел, *Top.*, 8. 1.156a4), во A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV - Le Dieu inconnu et la Gnose, J. Gabalda, Paris, 1954, 95, note 5.

третира во редот Бог-Материја-Идеи. Во разгледувањето на материјата, Алкиној не се оддалечува од Платоновата формулација од *Тимај* 49a-52d. Во набројувањето на сите карактеристики што Платон ѝ ги дава на Примателката, само „супстрат“ (подлежечкото, *υποκειμενον*) е Аристотелов термин (*Cael.* 3. 8. 306b17), а не стриктно Платонов, што упатува на извесно доближување на Платоновото и Аристотеловото учење.⁸ Прашање е дали опскурната формулација што упатува на воздржување од разгледувањето на принципот на сите нешта од *Тимај* 48c, се однесува на системот на двата принципа, монадата и недефинираната дијада, произлезен од питагорејството, што би одело во прилог на фактот дека системот на трите принципа не е единствениот застапуван од Платон (и од Старата академија). Системот на трите принципа од дијалогот е нејасен, особено во позиционирањето на Демиургот, кој, ако се зема буквално, не е врховно божество, и служи како такво само ако се претопи во концепти како *Доброто од Држава* или *Едното од Парменид*, на пример.

Без да се навлегува во нејасното потекло на системот на трите принципа во платонизмот, можно е тој да се појавил како реакција на критиката што Аристотел ја насочува во *Меџафизика* (I.992a25-29) и во *За насџанувањеџо и унишџувањеџо* (2.9.335a24), во контекст на тоа дека доколку идеите се доволни без да се инволвира друг принцип, тогаш ефициентната причина не е активна.⁹

⁸ Алкиној ја разгледува ефициентната причина, Идејата (како збирна именка), веднаш после кратко наведување на трите платонистички каузални принципи – материјалниот, парадигматскиот (или формалниот) и ефициентниот. Употребата на *Idea*, како колективна именка, е можеби поради влијанието на претставувањето на светот на Идеите како кохерентна целина, поради стоичарскиот коцепт за Логосот, со што, ако се претпостави дека стоичарската концепција е под влијание на толкувањето на учењето од *Тимај*, 'idea' (идеја) во еднина е всушност реплатонизација (види го коментарот во преводот на J. Dillon, 93).

⁹ Сепак, критиката се однесува само на *Фајгон* (96a-99c), затоа што нема референца на Демиургот од *Тимај*. Можно е, и покрај неговото тврдење дека го зема *Тимај* буквално кога го напаѓа Платон во *De Caelo* (I. 10. 279B33, I. 12. 263a4), да ја прифатил позицијата од Доцната академија за Демиургот како фикција, со што она што е изложено во *Тимај* е финална причина (види го коментарот на J. Dillon, 94). Во рамките на оваа претпоставка, концепцијата Бог-Идеи-Материја можеби претставува одговор на критиките на монада-дијада системот (двопринципниот систем), но сепак останува нејасно кога оваа концепција се појавила после Ксенократ, кој го застапува ставот за монадата и дијадата како врвни принципи, и останува за понатамошно истражување

Доколку постојат објекти на познание преку умот, кои ниту може да бидат перципирани од сетилата, ниту учествуваат во она што е сетилно спознатливо, туку во одредени примарни објекти на познанието (односно умот), тогаш, наведува Алкиној, постојат примарни објекти на умот во апсолутна смисла, исто како што постојат примарни објекти на сетилната перцепција (10. 1/164, 9-14). Луѓето имаат толку многу сетилни импресии, што дури и кога го насочуваат својот ум кон интелегибилното, сепак задржуваат сетилни слики во нивната имагинација, па замислуваат величини, облици и бои, не можејќи да се здобијат со било каква чиста слика за интелегибилното. Боговите се ослободени од стегите на сетилните перцепции, и затоа умеат да го разбираат она што е интелегибилно на чист и неизвалкан начин (10. 1/164, 13-18).¹⁰ Според Мортли, описот на начинот на кој боговите перципираат е платоничкиот еквивалент на антиантропоморфичка изјава: неуспехот на обичното мислење лежи и во додавањето на целата спацио-темпорална димензија, не само на личниот удел. Божествата размислуваат така што не додаваат волумен, просторно протегање или боја на конципираните објекти, додека луѓето ги сведуваат трансцендентните концепти во нешто лесно перципиливо од умот; оддалеченото и апстрактното го разбиваат додавајќи величини. Оваа критика на претерано конкретното размислување е мошне пошироко и подалеку досегачка од јудео-христијанскиот напад на антропоморфизмот, забележува Мортли, кој се однесува само на персонализацијата на божественото. Грчката замерка на конкретното мислење е во тоа што додава не само концепти познати и блиски на личноста која мисли во конципирањето на трансцендентниот ентитет, туку ги додава и сите карактеристики на материјалната стварност во кои таа личност е навикната да живее.¹¹

Алкиној објаснува дека умот е супериорен во однос на душата, а над потенцијалниот ум постои супериорниот актуализиран ум кој спознава сè симултано и вечно. Под претпоставка дека има хиерархија на душата и умот, и на потенцијален и актуален ум, тогаш мора да има нешто супериорно над актуализираниот

прашањето за тоа дали врз формулирањето влијаел стоичкиот систем на Бог, Логос и Материја.

¹⁰ Нејасно е каков статус имаат боговите од оваа множина што Алкиној ја употребува, но може да се смета дека употребува општ божествен принцип за да ја долови поентата на супериорноста над луѓето.

¹¹ R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 2, Hanstein, Bonn, 1986, 16-17.

ум, нешто во вид на врвен принцип. Во оваа аргументација се наметнува Аристотеловата дистинкција меѓу човековиот, потенцијален ум, и активниот ум на космосот како целина (*De An.* 3.5.430a10), но сепак останува нејасна врска на душата и умот. Она што Алкиној се обидува да го аргументира е дека секој од овие умови е иманентен во нешто, и во релација со тоа нешто (и со други нешта, можеби), но дека дури и вечно активниот ум на космосот мора да им логички претходник, нешто отаде сето подлежечко, прв принцип.

Актуалниот ум е понекогаш идентификуван со врховниот бог, а понекогаш Алкиној разликува бог кој е причината за умот, и наместо, или подобро, покрај тријадата бог-идеи-материја постулира тријада прв бог-ум-душа, што ја антиципира Платиновата. Сепак, Алкиној едвај споменува дека овој прв бог е причината на активниот ум (непрестајното дејство на умот), што покажува дека тој е на пат да го издигне овој врховен бог над умот, но запира пред да ја постигне оваа цел, забележува Мерлан.¹²

Она што е причината на сè, и постои пред сè, е првиот Бог, причина на вечното дејствување на умот на сето небо. Тој дејствува врз него, без самиот да се движи (како објектот на желбата, кој самиот останува неподвижен, на пример), 10, 2/164, 19-24.¹³ Примарниот ум е најдобар од сите нешта, а според тоа и објектот на неговото познание мора да е над сè. Сепак, ништо не е подобро од овој ум, што значи дека тој мора да биде вечнотраечки зафатен со мислење на самиот себе и сопствените мисли – а ова негово дејство (односно резултат на дејството) е Идејата (10.3/164, 29-31).¹⁴

Првиот Бог е вечен, неискажлив, себе-совршен (во смисла на тоа дека ништо не му недостасува), вечно-совршен (секогаш

¹² P. Merlan, op. cit., 66.

¹³ Можно е Алкиној да постулира светска душа, заедно со умот на оваа светска душа (на сето небо) како засебен ентитет, и Прва Причина, како пред-подлежечки ум или принцип. Овој ум е според Аристотеловата концепција за неподвижниот двигател (неподвижен, недвижечки, и објект на желба, на стремеење од *Met* 12. 7. 1072b3, види кај R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge, 1937, 125). Алкиној реферира и на Платоновата споредба со сонцето од *Држава*, кн. 6 – овој ум дејствува врз космичкиот ум онака како што сонцето дејствува на способноста за вид.

¹⁴ Односот на Идеите како мисли на Бог не е даден експлицитно кај Платон (иако може да се насети при послободно интерпретирање на *Тимај* 39e), со што може да се смета за интервенција на Алкиној.

совршен) и сè-совршен (совршен во секој поглед).¹⁵ Бог е суштина, вистина, пропорционалност, убавина, добрина (10.3/ 164, 32-35). Алкиној не ги наведува овие термини како дистинктни еден од друг, потсетува, туку под претпоставката дека едно нешто е денотирано од сите нив (или, барем, ова е преводното решение на Дилон).

На прашањето за тоа дали Алкиној го антиципирал неоплатоничарското учење за Едното, мислењата се поделени. Во изданијата на *Историја на античката филозофија* (односно *Philosophie des Altertums*) сè до 1925 година, Прехтер одговарал потврдно - тврдел дека кај Алкиној може да се лоцира антиципирање на Едното.¹⁶ Вит одрекувал дека може да се најде барем трага од реферирање на Бог како на Едното,¹⁷ а потем одрекувале и Кремер¹⁸ и Витакер.¹⁹ Се чини дека Мортли ги изедначува кога пишува за теологијата на Алкиној, не обрнувајќи внимание на ова прашање.²⁰ Според Клеве, овие изјави се прилично слабо поткрепени со референци на текстот на Алкиној, иако во оваа смисла помладите истражувачи се осврнуваат повеќе на она што Алкиној не го изразил.²¹ Клеве предлага инаков превод на погоре споменатиот навод од 10. 3 (164, 31-40): „Првиот Бог е вечен, неискажлив, потполн со себе, односно без потреби ... Тој е Божественост, Битие, Вистина, Симетрија, Доброто“. Во следната реченица Клеве преведува со: „Ова не го кажувам за да ги разликувам неговите атрибути, туку под претпоставка дека Тој во однос на сè е сфатен

¹⁵ Мерлан смета дека во опишувањето на врвниот бог како неискажлив и без предикати (ни роіος ни ароіος), Алкиној е поблиску до Платиновото Едно, отколку до Аристотел. Плотин би се согласил со тоа дека врховниот бог не треба да биде нарекуван *гобар*, затоа што тоа би значело да учествува во добрината, додека Алкиној лесно го опишува неискажливиот бог како мисла која се мисли и ги мисли Идеите, што го антиципира ставот на Плотин за тоа дека интелигибилното не е надворешно на интелигенцијата (*Enn.*, V, 5, 36 во P. Merlan, op. cit., 67).

¹⁶ F. Ueberweg, K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, Schwabe, Basel, 1953, 542.

¹⁷ R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1937, 126, 128, 143.

¹⁸ H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Schippers, Amsterdam, 1964, 374.

¹⁹ J. Whittaker, "Neopythagoreanism and Negative Theology", *Symbolae Osloenses*, 44, 1969, 112.

²⁰ Мортли формулира дека „Бог или Едното, за Албин е отаде мисла и перцепција во вообичаена смисла“ (R. Mortley, op. cit., 17).

²¹ K. Kleve, „Albinus on God and the one“, *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 47:1, 1972, 66-69.

како Едното“.²² Употребата на Алкиној „(оние/сите) нешта“ (*tauta*) не е проблематична - може да се однесува и на „овие термини“ и на „неговите атрибути“, но секако претпоставуваме, од мошне јасниот континуитет, дека зборува за Првиот Бог. И додека навистина може да се прочита „сфатен(о) како едно“, тоа не значи дека мисли токму на некое Едно, како што подоцна го развиваат неоплатонистите. Самиот Клеве дозволува дека Алкиној можеби едноставно сакал да каже дека Бог, и покрај различните именувања, треба да се смета како едно (нешто), или дека сите божествени атрибути треба да се сметаат како еден концепт,²³ но сепак се враќа на потребата да не се занемари можноста дека мисли на нешто трето, на Првиот Бог разбран како Едното.²⁴

Алкиној го изедначува Бог со Доброто, и ако внимателно се следи употребата на членовите и кај Платон и кај него, може да се претпостави дека, иако ќе беше многу полесно ако беше употребил *ton henos* (зашто така оваа дискусија ќе беше излишна),²⁵ сепак, Клеве потсетува дека во време на Алкиној не било нужно да се обрнува внимание на овие разлики. Ако Платон го употребувал определениот член во дискусијата за Едното во *Парменид*, и ако Алкиној го употребува кога наведува некои од аргументите на Платон, а Плотин употребува наизменично *hen* и *to hen* во *Енеадиите* за да го денотира она кое ние го сметаме за Едното, тогаш сосема е можно Алкиној да го направил истото.²⁶ Но, ако е тоа така, останува чудно тоа што Алкиној оставил еден така важен аспект од онтолошката концепција да биде вака скриен и нејасен.

На прашањето на Клеве дали не е можно да се употреби *to hen* во преводот, расправајќи дека, општо земено, употребата на *agathon* и *kalon* во предикативна позиција ја исклучува потребата од членот, со што се отвара можноста за користење на *hen* на ист начин (без член), особено што современиците на Алкиној не би морале да го имаат и членот за точно да разберат кон што цели, Керабин наоѓа забелешки - нејасно е како не би било потребно појаснување во врска со (не)употребата на членот во вториот век, смета таа. Плотин, на пример, секогаш имал потреба да разлику-

²² Ibid., 67. Кремер наведува „henos noumenou“ – „сфатено како едно“, без да елаборира (H. J. Krämer, op. cit., note 3, 108).

²³ K. Kleve, op. cit., 67.

²⁴ Ibid., 68.

²⁵ И покрај несоодветноста на обликот „ton henos“ во овој текст е задржан затоа што се наведува од дискусијата на Клеве.

²⁶ K. Kleve, op. cit., 68.

ва меѓу *agathon* и *to agathon*, *hen* и *to hen*, и прашање е зошто Алкиној не би имал ваква потреба за граматичко-методолошка јасност. Едноставно, ако Алкиној мислел *to hen*, ќе напишел *to hen*, резимира Керабин.²⁷ Исфорсиран ѝ се чини чекорот на Клеве во врска со идентификувањето на бог со *agathon*, од каде тој доаѓа до идентификацијата со *hen*, затоа што не е изедначување присутно кај Платон, ниту е барем имплицитно кај Алкиној. Бог е *pous* (наизменично нарекуван), и додека ова укажува на единство/единственост, сепак не значи дека е експлицитна референца на Едното.²⁸ Според Керабин, разлогот зошто Алкиној не реферира на „Едното“ (ако е намерна употребата на формулацијата од *Парменид*), е потребата да пркоси на питагореизацијата на платонизмот: бог на Алкиној не е разбран како персонален бог, туку како метафизички принцип, и токму обидот да го чита Платон без Питагорејска призма резултирал со отфрлање на *to hen*.²⁹

Веднаш после дискусијата за употребата на определените членови и непостоењето на потреба да се нагласуваат разликите за современите, Клеве се префрла на математичките илустрации во проблемот на познанието на Бог, каде го наведува ставот за добивањето на познание преку апстракција, онака како што добиваме концепт за точка преку сукцесивно апстрахирање од тело кон рамнина, од рамнина кон линија и од линија до точка. Веднаш потоа поминува на тоа дека Алкиној исто така покажува дека Бог е без делови, како што рамнината постои пред телото, а линијата пред рамнината, за да заклучи, без воопшто каква било елаборација, дека „овие размисли добро би соодветствувале со спекулација за Бог како Едното“.³⁰

Враќајќи се сега на текстот на Алкиној - Бог е Доброто,³¹ кое се однесува на сите нешта, затоа што е причината на сето она

²⁷ D. Carabine, op. cit., 82.

²⁸ Ibid., 83.

²⁹ Ibid., 78.

³⁰ K. Kleve, op. cit., 69.

³¹ Дилон забележува дека карактеризирањето на Бог како *agathon* („Доброто“) е спојување на *Држава* 509b со *Тимеј* 29e (Демургот е *гобар* – *agathos*, машки род, J. Dillon, op. cit., 106). Токму оваа разлика меѓу средниот и машкиот род на придавката му овозможува на Нумениј да ја направи дистинкцијата меѓу Доброто од *Држава* и Демургот од *Тимеј* (fr. 16, Des Places), каде врховниот принцип е *agathon*, додека вториот бог, Демургот, само учествува во Доброто, поради што е *agathos*. Кај Нумениј постои и контраст меѓу татко и создател од *Тимеј* 28a, fr. 21. Учењето на Нумениј ќе биде разгледано после едно поглавје. Алкиној експлицитно негира (156, 7-8) дека Бог е добар затоа

што е добро. Тој е Убавото, зашто по својата природа е совршен и пропорционален со самиот себе, тој е Вистината, како извор на сето она што е вистинито.³² Бог е Отец поради тоа што е причина на сите нешта и затоа што воспоставува ред на небескиот ум и на светската душа, во сооднос со себе и сопствените мисли. Според сопствената волја тој ги исполнил сите нешта со себе, повикувајќи ја душата на светот и вртејќи ја кон себе, затоа што е причината на нејзиниот ум, кој, воведен во ред од Отецот, потем воведува ред во сета природа на овој свет (10. 3/164, 34-46).³³

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

Дилон смета дека карактеризацијата на бог како помалку или повеќе отаде можноста за опишување погрешно навела некои интерпретатори да претпостават дека Алкиној го определува примарното божество како сосем едноставно неискажливо. Ова е погрешно, смета Дилон, затоа што Алкиној не го прави тоа, во

што учествува во добрината, тој е Дobar затоа што е причината за добрината во сè.

³² Овие се веројатно инспирирани од *Филеб* 65а, дел (веројатно) популарен меѓу неоплатонистите, иако во овој случај Убавината не е вклучена во набројувањето, но може да се претпостави како асоцирана карактеристика, особено имајќи предвид дека потоа Алкиној се осврнува на убавината и симетријата, како таа веќе да била спомената. Бог предизвикува (или произведува) добрина и вистина во другите нешта, но тој е Убавина не поради тоа што ја предизвикува, туку поради неговите совршенство и симетричност; Бог е татко затоа што е причината за постоењето и за уреденоста на сите нешта. Може да се забележи спојување на Доброто од *Држава*, книги 6-7 и *Филеб* 65а-66b со Демиургот од *Тимај*, кој, се чини, е врховниот принцип.

³³ Интересно е прашањето за тоа каква дистинкција се обидува Алкиној да постави, претставувајќи го Бог како *или* интелект (ум, nous) *или* за некој кој поседува ум (погон). Ако е поставен ваков умен ентитет, се поставува прашањето за неговата природа, и за тоа дали ваквата формулација (или-или, Бог кој е Ум или бог кој има ум) е во врска со разликувањето на примарен и секундарен Бог.

неговата внимателна определба.³⁴ Алкиној се согласува со *Тимај* 28c (да се открие создателот и таткото на вселената не е лесна задача, а ако се открие, да се објави на сите луѓе е невозможно). Платон можеби мисли дека создателот не може да се објави на сите, туку само на неколкумина, но можеби, во поширока смисла, реферира на неописливоста преку зборови на вистинската природа на создателот и таткото.³⁵ Негативниот метод за добивање на познание за природата на Бог кај Алкиној е претставен со негирање на серија на квалитети на Бог, и со обид да се претстави супериорноста на Бог над предложени парови на спротивставени квалитети. Определувањето на Бог како неискажлив наликува на *Тимај* 28a, но и се разликува во тоа што *pous* со кој се сфаќа првиот принцип е некакво интуитивно познание отаде логосот. Сите логички категории според кои дефиницијата би можела да се формулира (род, вид и разлика), Алкиној ги негира во врска со првиот принцип, кој нема ни една од нив, ниту има акцидентални атрибути, што го прави неподолжлив на дефиниција.

Негирањето на доброто е поради неможноста Бог да учествува во идејата на добрината, затоа што тогаш таа би била супериорна – кај споменатиот од текстот на Нумениј првиот бог е *agathon*, самата Добрина, а вториот е добар, *agathos*. Кај Алкиној Бог не е добар, определба што и не е во конфликт со Бог определен како Добар.

Значајно е што Бог не е лишен од каква било квалификација што би можел да ја има, и во оваа смисла парот квалифициран-неквалифициран функционира, преку негацијата *arōios*. Кај Филон има слична формулација за Бог лишен од квалитети – не може да се каже за првата причина дека е нетелесна или дека е тело, дека е има или нема квалификации, или да се тврди што било во врска со неговата суштина или состојба или движење (*LA.*, 3.206). Оној кој е без квалитети (*Leg.*, III. 36; 51; *Deus.*, 55-56; *Cher.*, 67). Според Драмонд и Волфсон, ова значи дека Бог нема акцидентални квалитети, но имплицира и дека во Бог нема дистинкција меѓу род и вид, и затоа што не припаѓа на ни една класа, не може да знаеме што тој е. Бог не е дел од ништо, ниту е во позиција да биде целина што има делови, тој не е ист со нешто,

³⁴ J. Dillon, *op. cit.*, 101.

³⁵ Дилон смета дека Апулеј исто така ја интерпретира оваа формулација, иако веднаш после изјавата дека Бог е неискажлив и не може да се именува, ја употребува во смисла на тоа дека е природата на создателот не може да биде објавена на сите луѓе (*De Plat.*, I. 5, во J. Dillon, *op. cit.*, 101).

ниту е различен од што било (нема атрибути со кои би можело да се споредува или разликува од другите нешта). Исто така, тој ниту придвижува нешто, ниту е самиот придвижуван (10.4/165, 5-17).³⁶

Бог нема делови, затоа што нема ништо пред него – делот, односно она од кое нештото е сочинето, постои пред она од кое е дел (рамнината му претходи на телото, а линијата ѝ претходи на рамнината).³⁷ Со тоа што нема делови, Бог е неподвижен и во однос на придвижување (физичко поместување, промена на локација) и во однос на квалитативна промена.³⁸ Кога би бил подложен на промена, тоа би морало да биде или според неговото сопствено дејствување (што би значело дека би се менувал на подобро или на полошо, а двете опции се апсурдни), или според дејствувањето на некој друг (што би значело дека овој е посилен од него - 10.7/165, 34-42). Од сето ова, смета Алкиној, јасно се гледа дека Бог е бестелесен. Додава, сепак, уште еден начин на опишување на божјата бестелесност: кога тој би бил тело, би морало да биде комбинација од материја и форма, и да наликува на идеите и да учествува во идеите на начин кој е тежок за објаснување, но апсурдно е Бог да биде сочинет од материја и форма, затоа што така не би бил ниту едноставен ниту примордијален, што значи дека мора да е бестелесен. (10.7/166, 1-6).

³⁶ Ако не придвижува, тогаш тука се забележува дивергирање од Аристотеловиот неподвижен двигател. Ако, пак, првиот бог се смета за неподвижен двигател, причина за сето движење на небеските интелигенции (онака како што објектот на желбата ја придвижува желбата), очигледно е влијанието на Аристотел, но во Платоновски систем, во кој Убавината, како најсоодветно место за nous, е на врвот на хиерархијата. Ова е, впрочем, типично за средноплатонистичката фузија на учењата.

³⁷ Ова потсетува на Едното без делови од *Parm.*, 137c5, и бездруго на дефиницијата на точката кај Евклид (првата дефиниција од *Сисџемој на елементиите*).

³⁸ Во објаснувањето на Бог како без делови, Алкиној дивергира од аргументацијата на Парменид од *За природата*, на пример, но и од Платоновскиот став од *Парменид* 137c5 (спореди и во *Софисти* 245a1), кој се однесува на единството на Едното. Според Алкиној би морало да постои нешто пред она кое има делови (логички и темпорално), и во оваа смисла аргументацијата ја поврзува со геометриските примери за апстракцијата, *aphairesis* (првиот начин), според кои точката нема делови, со што им претходи на линијата, рамнината и телото, а самата нема претходник.

3.2 | (Не)познанието на Бог и воведувањето на методите на негативната теологија

Пред да се разгледаат апофатичките методи употребувани од Алкиној, методи што потем се дел од негативната теологија низ платонистичката традиција, треба да се споменат логичките основи на негацијата. Во *Воведоii* беше споменато дека најголемиот проблем во говорот за неискажливоста е што говорот си противречи самиот на себе: она што се определува како неискажливо, е веќе во одредена мера искажливо, ограничено во таквата определба. Она што е навистина, апсолутно неискажливо е отаде каква било определба, каков било атрибут или име, што би можеле да бидат изразени низ негација или лишување. Беше споменато дека за бог може да се каже дека е неискажлив, и очигледно тоа често се кажува. Сепак, треба да се има предвид дека кога се вели дека бог е неискажлив, тоа значи дека божјото име е над категоријата (човечки) имиња, божјите атрибути се над човечката способност за разбирање на атрибутите, божјата преобилност е над човечката можност да ја определи, разграничи, ограничи, разбере. Кога се вели дека бог не е неискажлив, тоа пак може да значи нешто слично, но побезбедно формулирано: божјото име е над категоријата имиња, и не може да биде определено низ поимот и потребата за именување.

Во некои инстанции може да се забележат два вида на употреба на негативната терминологија, што се отсликуваат еден во друг, доколку се означува дека субјектот толку го надминува предикатот за кој станува збор, што се денотира само неуспехот субјектот да биде опфатен/опишан. Се работи за *apophrasis* во случаите во кои негацијата означува трансценденција, и *steresis* во случаите во кои негацијата означува недостиг. Во негативната теологија постои уште и апстракција, или *aphairesis*, отстранување, дијалектичко негирање на соодветноста на сликите што ги имаме за бог, како процес на апстрахирање на поими од нашата концепција за бог. Подоцна ќе биде посочена употребата на апстракцијата, како кај платонистите, така и кај неоплатонистите и кај христијанските автори опфатени во ова истражување.

Божествената трансцендентна сфера е толку несфатлива и неискажлива во одредени концепции, што апофатичкиот начин се чини сложен, себепротивречен или неконзистентен. Важно е што негациите (*apophraseis*) што се употребуваат во негативната тео-

логија не се едноставно спротивности на афирмациите (*kataphaseis*), затоа што се работи за подрачја што ни се непознати. Бог, причината на сè што постои, највисоката реалност, Едното (каква и да е концепцијата во различните системи) е пред сето ова, пред лишувањата (*stereseis*), отаде сите негирања (*aphairesis*), и над било какво тврдење (*thesis*).

Кога Аристотел го објаснува лишувањето и ги дефинира неговите форми (*Met.*, 1022b23), наведува дека тоа има видови на различна смисла колку што има негации изведени од алфа-привативот (лишувачкото „не-“, 1022b33). Лишувачките придавки (или привативите) повлекуваат широки можности на нивното значење, во зависност од контекстот. Така, лишувачкото „не-“ (алфа-привативот), може да лиши нешто од квалитетот што инаку природно го поседува. Исто така, лишува од карактеристики што не припаѓаат природно. На пример, под претпоставка дека нештата со боја се видливи, „невидливо“ е она што е потполно безбојно, но и она што е малку безбојно; „безстапално“ е она кое воопшто нема стапала, или она кое едвај има стапала. Ова важи и за употребата на лишувачката придавка во хиперболата – нешто може да се нарече „несечливо“ за да се нагласи колку тешко се сече - во овој случај, „не“ не произведува нешто спротивно. Дури и на морален план, Аристотел преку ова посочува на искажувањето на амбивитет „...не секој човек е добар или зол, праведен или неправеден, туку има и посредна меѓусостојба (1023a6). Поентата е дека лишувачкото „не-“ не нужно предизвикува спротивност, не треба да се смета дека тоа неизбежно го дава спротивното од позивитната форма на придавката. Ако се каже дека нешто е невидливо, тоа не нужно е спротивно на „видливо“, туку можно е да се подразбираат различни степени на видливост.

Ова е понатаму значајно во разгледувањето на апофатичките потфати кај гностиците и неоплатоничарите. Лишувачкото *не* не нужно имплицира спротивност, ниту потполно лишување на карактеристиката за која станува збор. Покрај ова, *не*- може да има различни значења, односно различни степени на негирање на нешто. Логиката на алфа-привативот е како таа на самото лишување (1022b33). Лишувачката придавка, значи, е наменета да ѝ помогне на фантазијата да го прилагоди гледиштето за некаква карактеристика или суштество, а не нужно да ѝ помогне да долови соодветни спротивности. Дистинкцијата меѓу негацијата (*apophasis*) и лишувањето (*steresis*) е дадена во разгледувањето на единството и многубројноста (*Met.*, 1004a10), во смисла на тоа дека

онаму каде негацијата се применува на единството, се тврди дека единството не е присутно.³⁹ Aporhasis предизвикува недефинираност, додека во ситуации на steresis има „одреден супстрат за кој се предидира лишувањето“ (1004a16). Лишувањето, значи, отстранува одредено нешто од одредено нешто (некаква карактеристика од некое суштество, на пример), додека негирањето отвара разни можности од кои нештото се исклучува (или е исклучено).

Првиот начин на кој може да се добие некаков концепт за Бог, наведува Алкиној, е преку апстракцијата на сите атрибути: исто како што формираме концепција за точката, на пример, преку апстракцијата од сетилните појави, замислувајќи прво површина, потем линија, и конечно точка (10.5/165, 18-21).⁴⁰

Вториот начин на замислување на Бог кај Алкиној е преку аналогијата: сонцето се однесува на гледањето и на видливите објекти (самото не е вид, но му овозможува гледање на видот и им дава видливост на објектите), онака како што првиот ум се однесува на моќта на разумското познание на душата и на нејзините објекти. Првиот ум не е моќта на самото разумско познание, туку него ѝ го овозможува на душата (им дава интелигибилност на објектите на познанието, осветлувајќи ја вистината во нив содржана - 10.5/165, 20-26).

Третиот начин на конципирање на Бог е преку контемплација на убавината во телата, продолжува Алкиној, потем свртувајќи се кон убавината на душата, во обичаите и законите, сè до „големото море на Убавина“, со што се добива интуиција за Доброто по себе и финалниот објект на љубов и стремење, како светлина што се појавува и свети кон душата која се искачува по овој пат.⁴¹ Преку ова се интуира и Бог, поради неговата почесна вр-

³⁹ Аристотел не објаснува токму како единството е специфичен случај. Мортли го изложува на следниов начин. Во случајот на „не-бело“, со изразот се дозволените сите останати бои, освен белата. Во случајот на „не-едно“, се јавува асиметрија, затоа што со тоа не се подразбира недефинираност. Недефинираното „не-едно“ може да се идентификува како да се однесува на множина, додека „не-бело“ не реферира на слично препознатлива категорија. Лишувањето, или бришењето на специфичното од специфичното, го дава истиот резултат, имено, множината во „одреден супстрат“, што значи дека лишувањето и негацијата во овој (редок) случај, даваат ист резултат (R. Mortley, op. cit., 140).

⁴⁰ Фестижиер забележува дека аргументот произлегува од *Држава* кн. 6 (508a4 sqq), формулирано речиси буквално исто како 508b12-c4, A.-J. Festugière, op. cit., 99, note 6.

⁴¹ Постапувањето на Убавината над Доброто е необичен потег. Покрај ова, првиот бог е во подрачјето на Убавината, над nous, што се среќава уште само кај

ховност (10.6/165, 28-34). Како што за сите природни индивидуални објекти на сетилната перцепција мора да постојат одредени модели, Идеите, кои служат како објекти на научното познание и на дефинирањето, така и најубавата од сите конструкции, светот, мора да бил создаден од Бог, преку повикување на Идејата за светот. Нашиот свет е копија на моделот направен од Создателот, кој преку грижа и посветеност го создава светот, затоа што е добар (според *Тимај*, 29e) преку асимилација на моделот (12.1/166, 40-43; 167, 1-15). Создателот го создал светот од тоталитетот на материјата – како што се движел без ред и по случајност, пред создавањето на небесата, тој вовел најдобар можен ред од четирите елемента, украсувајќи ги деловите со соодветни броеви и облици, не изоставајќи ниеден дел од потенцијалноста на ниеден од нив. Не оставајќи ништо надвор од светот, создателот го направил и единствен и нумерички споредлив со неговата Идеја; себедоволен и без потреба од помош од надвор (12. 2-3/167, 15-45).⁴²

Трите начина што Алкиној ги дава како можност за доближување до концепција за Бог, се преку негација или апстракција (*aphairesis*), аналогија (*analogia*, или *via analogiae*), и начин на кој не му дава јасно име, но за кој може да се смета дека е предеминенција (*hyperochē*, според заклучната забелешка за претпостоењето), односно она што подоцна се смета за *via eminentiae*.

Аналогијата Алкиној ја илустрира преку споредбата со сонцето од *Држава*, 508b-509b, а предеминенцијата, или *hyperochē*, од говорот на Диотима за искачувањето кон самата Убавина од *Гозба*, 210a sqq, асоцирајќи на Аристотеловиот неподвижен Двигател, како објект на стремење (*Met.*, 12.7. 1072a26, спореди во

Келс, а потем се наоѓа експлицитно кај Плотин. Проблематично е тоа што Алкиној употребува *ум* (*pous*) и *бој* како да може меѓусебно да се заменуваат во изложувањето на теологијата на Платон, што не помага во разбирањето на статусот на првиот бог – тој е создателот на *pous*, но не е сосем јасно дали (или, подобро, како) е поставен отаде *pous*.

⁴² Постојат и други божества, демоните, кои уште може да се нарекуваат и „создани божества“, присутни во секој од елементите, некои видливи, а некои невидливи, така што ниеден дел од светот да не биде без удел во душата, или живо суштество супериорно над смртната природа. Во нивното уредување е задолжена целата подмесечева, односно земска сфера (15.1/171, 15-21). Бог е самиот создател на вселената, и на боговите и на демоните, и поради ова вселената не може да се распадне, смета Алкиној. Остатокот е владен од страна на неговите деца, кои постапуваат според неговата заповед и подражавајќи го него. Од нив произлегуваат знаците, соништата и пророштвата, и сето вештачко пророкување изведувано од смртниците (15.2/171, 22-27).

Ph., I. 9. 192a17), и (веројатно) реферирајќи на Платоновииот познат пример за познанието што се јавува во душата наеднаш, како светлина што се разгорува од искра што отскокнала од огнот (*Ep. VII*, 341c-d).

Керабин тврди дека сувиот стил и предметот на истражување на *Didaskalikos* упатува кон мислењето дека Алкиној не бил насочен кон спекулативната теологија. Неговите описи на патот кон познанието на Бог немаат ништо од мистичното чувство кое го има, на пример, кај Максим од Тир и кај Келс.⁴³ Според Дилон, Алкиној покажува јасно мистички тенденции во десеттото поглавје.⁴⁴ Изложувањето на природата на Бог оддава впечаток дека го сметал Бог за метафизички принцип што треба педантно да се смести во севкупната схема на постоењето,⁴⁵ со тоа што поделбата на *Прирачничоѝ* ја следи традиционалната (изворно стоичка) поделба на логика, физика и етика, каде поглавјата што се однесуваат на теологијата припаѓаат во полето на физиката.

Кај Алкиној се забележува прва експлицитна употреба на *arhairesis* – да се дојде до познание на Бог треба да се употреби апстракција, што е потем значаен дел од патот на враќањето на душата кон Едното во *Енеадииѝе*, како и кај другите неоплатонисти и христијанските автори.

Армстронг го смета методот на апстракција на Алкиној за „голема и непреработена грутка на негативна теологија како несоодветен и туѓ елемент во неговиот систем.⁴⁶ Керабин не се согласува со Армстронг, прашувајќи се зошто апстракцијата кај Алкиној да се смета за туѓ и исфорсиран метод, а да се прифати како важен дел од негативната теологија кај Плотин, особено што, дури и доколку изгледа необработено кај Алкиној, треба да се има предвид учебникарската природа на текстот.⁴⁷

Апстракцијата кај Алкиној останува на нивото на *pous*, што упатува на апофатичка теологија карактеристична за *via remotionis* од подоцнежната средновековна мисла, нешто што не-

⁴³ D. Carabine, op. cit., 73.

⁴⁴ J. Dillon, *The Middle Platonists*, 268.

⁴⁵ Види ја формулацијата во D. Carabine, *ibid*.

⁴⁶ A. H. Armstrong, *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin. Une étude analytique et historique*, J. Ayoub, D. Letocha (trans.), Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1984, 11-15, и претходно, A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1940, 23.

⁴⁷ D. Carabine, op. cit., 78.

ма да биде обработено во ова истражување. Методот на апстракција систематично изложен од страна на Алкиној е карактеристичен за платонизмот од вториот век, и ретко го вклучува мистичкото познание што е стожерно за Плотин.

Според Волфсон, употребата и значењето на *arphairesis* кај Алкиној доаѓа од Евклид, додека според Витакер, афајрезата кај Алкиној има Питагорејско потекло.⁴⁸ Според Керабин, со оглед на Аристотеловата употреба на геометрискиот симболизам од *Za gušaiša*, и движењето од сетилната перцепција кон умот, потеклото би требало да се лоцира кај Аристотел.⁴⁹

Важно е и да се нагласи дека она што за Аристотел било негација (*arphasis*), за Алкиној е апстракција (*arphairesis*) - апстракцијата можеби и не е форма на (чиста и директна) негација, но е вид на лишување.⁵⁰ Во оваа смисла, апстракцијата и негацијата не се идентични, затоа што се разликуваат според нивната цел, ако не според техниката.

Апстракцијата, *arphairesis*, кај Аристотел се однесува на (од)земање, на привација, додека според Волфсон, терминот кај Алкиној и Плотин добил техничко значење на „негација во логички исказ“ (сидот е негледачки, наспроти човекот кој е слеп, на пример).⁵¹ Само на афирмативен исказ во кој предикатот е лишувачки (привативен) термин, од типот „човекот е слеп“, може да реферира привативната негација (или привација). Таа се употребува само реферирајќи на субјект за кој, во нормални околности, би му се предцирало спротивното на привативниот термин (кога за „човекот“ за кој се вели дека е „слеп“ во нормални околности би се велело дека е „гледачки“, во мисла на „способен да гледа“). Негацијата (како *arphasis*), од друга страна, се однесува на исказ

⁴⁸ За потеклото и употребата кај него (и кај Плотин), H. A. Wolfson, “Albinus and Plotinus on Divine Attributes”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 45, No. 2, 1952, особено 119-121; J., Whittaker, “Neopythagoreanism and negative theology”, потпирајќи се на ставот на Додс (E. R. Dodds, Proclus: *The Elements of Theology*, Oxford University Press, Oxford, 1963, 312). Волфсон тврди дека ставот на Алкиној е само фрагмент од коментар на дефиницијата на Евклид на точката, односно на негативната дефиниција на точката (H. A. Wolfson, op. cit., 118). Фестижиер е исто така на ова мислење (A-J. Festugière, op. cit., 314). Витакер не гледа зошто обете објаснувања не би можеле да важат, особено што кој било *Коментар* на Евклид достапен на Алкиној би бил со неопитагорејски тон и теолошки ориентиран (J., Whittaker, op. cit., 110).

⁴⁹ D. Carabine, op. cit., , 79.

⁵⁰ R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 2, 179.

⁵¹ H. A. Wolfson, op. cit., 120-121.

што по квалитет е негативен, и во кој негацијата на предикатот е можна дури и за субјект за кого во ниедни околности тој предикат не би можел да се примени (на пример, „сидот е негледачки“ – не е дека го лишуваме од сидот од нешто што во инакви околности би го имал, или за што би бил способен). За Витакер, негацијата (ароphasis) кај Аристотел е едноставно општ термин за негација, а не нешто како технички супстрат, а со тоа и подлежачки разлог за употребата на апстракција кај Алкиној, кај кого е важно создавањето на некаква концепција за Бог, а не проблемот на логичко формулирање на негативни изјави.⁵² Керабин инклинира повеќе кон Витакер отколку кон Волфсон, наоѓајќи забелешка од Алкиној во глава IV – тој ги наведува само позитивните и негативните методи во формирањето на исказите, давајќи примери од типот „Сократ чекори“ и „Сократ не чекори“ (како референца го дава VI, 1, но веројатно мисли на IV, 1).⁵³

Вториот пример е инстанција на она што Волфсон го смета за афирмативен исказ со употреба на лишувачка предикација (односно привација), со што може да се заклучи дека негациите што Алкиној ги употребува за врховниот бог служат за да може од нашиот концепт за божјата природа да се апстрахира сè што припаѓа на подрачјето на создадената природа.⁵⁴

Апстракцијата, *arhairesis*, кај Аристотел има метафизичка цел – тоа е начинот на отстранување на сукцесивни слоеви за да се најде првиот принцип, да се одземе сè што може за да се достигне суштината (или „што-стоста“) на нештата. Според гледиштето на Мортли, Аристотел го отфрла методот на ароphasis поради неговата недефинитивност, затоа што за да се каже за нешто „не е добро“, се имплицира дека сè друго освен доброст може да се предидира за тој субјект, што значи дека е несоодветен начин за доаѓање до суштината. Привацијата (*steresis*), лишува, а негацијата (ароphasis) отвара различни можности (освен во случајот на единечноста, зашто да се негира единечноста значи да се подразбере мноштвеноста). Мортли смета дека апстракцијата, *arhairesis*, како метод за достигнување на непознатото кај Аристотел ја овозможила подоцнежна реконструкција на некои Платоновии ставови, со што била инструментална во развојот на негативната теологија во неоплатонизмот. Според Керабин, апстракцијата употребена од страна на Алкиној е средство со кое врховниот бог

⁵² J. Whittaker, op. cit., 123.

⁵³ D. Carabine, op. cit., 79.

⁵⁴ Види ја елаборацијата во R. Mortley, op. cit., 137-140.

се издигнува над материјалниот свет на родови и видови, што подоцна таа го лоцира кај Псевдо-Дионисиј, како средство за отстранување од божјата природа на сите атрибути кои им припаѓаат на создадените суштества. Кај Алкиној, резимира таа, *arhaire-sis* останува на ниво на умот (не искачувајќи се отаде *pous*), не се стреми кон никакво надинтелектуално познание на Бог, со што наликува повеќе на схоластичкиот метод на *via remotionis*, рационално позиционирање на Бог над и отаде светот на создадената природа.⁵⁵

Волфсон истакнува дека кај Алкиној и кај Плотин негацијата е експлицитно еден од начините со кои на Бог му се даваат предикати (методите кај Плотин кореспондираат според терминологијата, ако не според редот, на тие на Алкиној). Волфсон смета дека геометриската формулација на Алкиној од X. ⁵⁶ изгледа дека се однесува не на начинот на кој може да зборуваме за Бог, туку на методот со кој се доаѓа до концепција за Бог, односно, методот со кој доаѓаме до верување во постоењето на Бог. Со истражување на изворот за ваквата изјава на Алкиној, Волфсон се обидува да покаже дека целта не е да го објасни само методот со кој се доаѓа до постоењето на Бог, туку и начинот на кој за Бог може да се зборува.⁵⁷ Волфсон наведува дека преводот на *arhaire-sis* како *ајсџракција*, што буквално значи *одземање* или *ојсџранување*, кај Плотин е употребен за да објасни што Бог не е, а не што Бог е, што го наведува да мисли дека за Плотин, а претходно за Алкиној, тој бил еквивалентен на *apophrasis* (употребуван од Аристотел, како што беше споменато, во техничка смисла за *нејација во логички исказ*).⁵⁸

Кај Аристотел, терминот *нејација* во строго техничка смисла на логичка негација е спротивставен со терминот *лишување* или *привација* (*steresis*). Привацијата, беше споменато, се однесува само на афирмативен исказ во кој предикатот е лишувачки термин, во смисла, доколку за субјектот сосема нормално би можело да се предидира спротивното на лишувачката определба. Негацијата, пак, се однесува на исказ кој е по квалитет негативен,

⁵⁵ D. Carabine, op. cit., 80.

⁵⁶ Беше споменато како Алкиној наведува дека првиот метод на формирање на концепцијата ќе биде апстракцијата, односно одземањето, отстранувањето на сетилните предикати, исто како што се формира концепцијата апстрахирајќи од сетилното, прво замислувајќи површина, потем линија, и потем точка.

⁵⁷ H. A. Wolfson, op. cit., 118.

⁵⁸ Ibid., 120.

во смисла дека негацијата на предикатот е можна и за субјекти за кои тој предикат не би можел да биде афирмиран.

Волфсон е свесен дека ниту Алкиној ниту Плотин не велат директно дека под *ајсџпракција* (*aphairesis*) технички мислат на она на што Аристотел мисли со употребата на *apophasis* во спротивност на *steresis*, но сепак, бројни изјави покажуваат дека точно ова било нивното гледиште, смета тој.⁵⁹ Бог не може да биде опишан ни како лош ни како добар (кога е надвор од можноста да биде опишан низ таквите атрибути), а Плотин на сличен начин кажува дека Бог е ниту она што е подвижно, ниту она што мирува, ниту знае нешто, ниту има нешто што тој не го знае, тој е ниту недоброто ниту доброто (*Enn.*, VI, 9, 3; VI, 9, 6).⁶⁰ Импликацијата што ја наоѓа Волфсон за ваквите и слични изјави е дека и Алкиној и Плотин го употребуваат треминот *aphairesis* во техничка смисла на Аристотеловиот *apophasis*.

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

Движењето кон убавината од *Гозба* - контемплацијата на убавите тела води кон убавината која е во душите, што потем води кон убавината во моралот и законите, сè до пространото море на убавина, за да се дојде до поимот на самата убавина и да се стане пријател на Бог (*Symp.*, 210A-212A), кај Платон е употребено како објаснување на општиот проблем за тоа како може да се дојде до познание на постоењето на апсолутната убавина. Кај Алкиној, пак, е употребено за да се објасни како може да се зборува за Бог.

⁵⁹ *Ibid.*, 121.

⁶⁰ Користеното издание на *Енеагише* е Plotinus, *The Six Enneads*, S. Mackenna, B. S. Page, (trans.), P. L. Warner, London, 1917-1930, Internet Sacred Texts Archive, <<http://www.sacred-texts.com/cla/plotenn/index.htm>>.

Волфсон резимира дека кај Алкиној и Плотин има три вида на божествени предикати, што може да се редуцираат на два вида – негации и дејства, затоа што предикатите што се опишани како аналогии и како определени степени на искачување се всушност еден тип на предикат, што го опишува Бог во каузалната врска со светот или неговите дејства.⁶¹ Сепак, потсетува Волфсон, според Алкиној и Плотин, Бог не само што може да биде опишан со предикати што по форма се негативни, туку и со предикати што се позитивни, сè додека се разбираат како негативни според нивното значење.⁶² Иако ниту еден од нив не ја разгледува оваа поента експлицитно, гледиштето може да се изведе од описите што Алкиној ги дава за Бог (потполн во себе, но во смисла на тоа дека нема потреби; или Плотин, кој го опишува со предикатите *еден* или *себе-доволен*, објаснувајќи дека тие значат *неделив* и *без ѝошреба*). Бог за Алкиној е добар и вистина, но во мисла на тоа дека тој е причината за доброто и архе на секоја вистина.

На Витакер му пречи тоа што кога Волфсон го применува терминот *apophasis* само на искази од типот „сидот е негледачки“, го лимитира концептот, за што нема основа кај Аристотел, за кого е општ термин за негација, чиј подвид е привацијата, *steresis*.⁶³

Очигледно е дека Алкиној смета дека е во ред Бог да го опишеме негативно, онака како што Евклид ја дефинира точката негативно. Несомнено е, исто така, дека според Алкиној може да се формира концепција за Бог преку апстрахирање од него, односно, Бог да се објасни преку употреба на негативни изјави. За Витакер, меѓутоа, е нејасно како може од ова да се прочита што било повеќе од тоа дека Алкиној се осврнува само на проблемот на формирање на концепција за бог.⁶⁴

⁶¹ H. A. Wolfson, op. cit., 125.

⁶² Ibid.

⁶³ J. Whittaker, “Neopythagoreanism and Negative Theology”, 119. Негацијата како „нешто на што се спротивставува привацијата“ (H. A. Wolfson, “Albinus and Plotinus on Divine Attributes”, 120) е исто така проблематична формулација за Витакер, затоа што, строго говорејќи, потсетува тој, *неџацијаџа* (*apophasis*), е термин спротивен на *афирмацијаџа* (*kataphasis*), а *привација* (*steresis*) е термин спротивен на поседување (*exis*) (J. Whittaker, op. cit., 120).

⁶⁴ J. Whittaker, op. cit., 122. Во тоа што Алкиној застапува концепција за вистинската среќа што се наоѓа не во создадениот свет, туку во подрачјето на боговите и бесмртниците, кон кое душите на вистинските филозофи се стремат, за да учествуваат во животот на боговите, контемплирајќи ја вистината која цел живот посакувале да ја знаат (XXVII, 3), Дори наоѓа повод да предложи „четврт метод“, *via imitationis*, според кој бог е разбран и како архе и како *telos*, H.

Кога Мортли се осврнува на несогласувањето на Витакер дека апстракцијата е форма на негација барем во случајот на Алкиној, тој потсетува на формулација на Аристотел (*De anima*, 431b13), според која апстракциите (буквално „нешта кои се кажани преку *aphairesis*“) ги одделуваат објектите на нивното внимание од нештата во кои се наоѓаат. Мислењето на квалитетот на имање чпртав нос на апстрактен начин би значело да се отстрани чпртавоста од нејзиниот партикуларен случај на бивање (таков) нос.⁶⁵ Значи, кога умот мисли на математички објекти, ги мисли како да се оддел(е)ни, иако не се – општо земено, умот во дејство е неговите објекти (431b16). Во оваа смисла, забележува Мортли, апстрактното мислење се замислува како начин на фокусирање на нештата што ги разликува од нивната средина, со што се овозможува да бидат подложени на специјална форма на анализа. Ваквиот концепт на мислење преку *aphairesis* нема којзнае каква релација со темата на негацијата, смета Мортли, иако е главниот термин што средните платонисти го употребувале за да реферират на принципите од негативната теологија. Сепак, повеќе наликува на нашето здраворазумско разбирање на апстрактното мислење, што вклучува разгледување на концепти без конкретна основа, отколку на каква било негација, смета тој.

Споредувајќи материјал од платонизмот од вториот век (Алкиној, Апулеј, Максим од Тир, Келс и *Халгејскиите пророштва*), Фестижиер покажува дека гледиштето за трансцендентноста на бог и за неможноста тој да биде разбран на вообичаен начин биле ортодоксна догма на периодот. Фестижиер се обидува да покаже дека ова платонистичко инсистирање на трансценденцијата е типично за средниот платонизам, а потекнува од самиот Платон, односно дека е традиционална грчка филозофија, и нема никаква потреба да биде објаснувано преку пронаоѓање на претпоставено источно мистичко влијание.⁶⁶ Концепциите за неспознатливата и неискажливата реалност Фестижиер ги смета за дел од една токму платоничарска струја, произлезена од платонизмот на дијалозите, каде се доаѓа до трансцендентноста преку спекулирањето за Првиот принцип кој ги основа единството и самото постоење на Идеите, и кого Платон го нарекува Убавината (во *Гозба*), Доброто (во *Држава*) и Едното (во *Парменид*). Првиот

Dörrie, “Die Frage nach dem Transzendenten im Mittel-platonismus”, *Sources de Plotin* (Entretiens Hardt tome 5), *Vandoeuvres*, Geneve, 1960, 191-242.

⁶⁵ R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 1, 142.

⁶⁶ A.-J. Festugière, *op. cit.*, 5.

принцип не се открива директно, туку за него се добива некаков поим преку отстранување на сето она што не е тој, и затоа може да се разбере само преку аналогија, и токму затоа не може да биде „кажан“, туку се смета за неискажлив Бог.⁶⁷ Ставот на Платон од *Држава* 509б е дека Бог е отаде постоењето, и ова, комбинирано со Едното од *Парменид* (за кое се обработува прашањето на смесување во рамките на хиерархијата на постоењето, како и проблемот на неговото спознавање), овозможило широка база за теориите на припадниците на средниот платонизам.

Заклучокот на одделот за платонистичките учења на Фестижиер во врска со овој проблем, е дека *via negationis* што се наоѓа кај Алкиној и Келс, декларирани платонисти, од кои едниот го објаснува платонизмот, а другиот го брани учењето на Платон и на грчката филозофија од „барбарските иноватори“, се наоѓа кај нив токму затоа што веќе се наоѓа и кај самиот Платон.⁶⁸ Овој „мистички“ аспект на платонизмот почнал релативно доцна да се разгледува, но очекувано е, смета Фестижиер, систем што е толку богат, да ги открива своите извори постапно. Мортли има проблем со ова, забележувајќи чуден недостиг на кохерентност во третирањето на овој проблем од страна на Фестижиер, сметајќи дека тој не успеал да го покаже тоа што смета дека го покажал, иако мошне се посветил на изолирање на текстовите и на обидите да покаже дека конституираат „школа“.⁶⁹ Она што недостига е истражување на *via negativa* кај Платон. Ниту еден од трите начина асоцирани со *via negativa* (негацијата, апстракцијата, привацијата) не е развиен од страна на Платон во насока на она што ние го сметаме за апофатичка теологија, смета Мортли, ниту смета дека постои каков било знак дека Платон развил „теорија на негација во епистемолошки контекст“.⁷⁰ Несомнено е дека Платон ја разгледувал идејата за принцип отаде постоењето и отаде говорот – неискажливото – но ова, смета Мортли, е мошне различно од залагање за негацијата како позитивен епистемолошки чекор.⁷¹ Во *Парменид* се зборува за Едното како отаде говорот, и

⁶⁷ Ibid., 4-5.

⁶⁸ Ibid., 140.

⁶⁹ R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 2, 17.

⁷⁰ R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 1, 134.

⁷¹ R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 2, 18. Како што беше посочено во поглавјето за Платон, меѓутоа, треба со резерва да се тврди дека кај Платон има јасно разгледување на трансцендентен, непознатлив и неискажлив принцип. Сепак, наведено беше дека кај него има свесност за потенцијалот на неискажливоста и непознатливоста, само што не ја развива оваа линија на мислата.

Платон навистина употребува алфа-привативи, но не се залага за процесот на прогресивно отстранување на атрибути, што ја сочинува главната форма на апофатичкиот метод. *Via negativa* може да се дефинира како чекор-по-чекор отстранување на конкретните атрибути на нешто, сè додека не се открие неговиот есенцијален и трансцендентен карактер, што кај Платон не е поставено како процес, како систематска процедура. Тој доаѓа до работ на овој развој, но не оди подалеку од ставот дека познанието може да биде без зборови. Поентата на Мортли е дека *via negativa* е производ на подоцнежната филозофија, а дека Фестижиер му придава на Платон многу повеќе отколку што кај Платон навистина има. Витакер му се спротивставува на Волфсон за тоа дека апстракцијата, *arhaïresis*, кај Алкиној може да се идентификува со негацијата.⁷² Додека Волфсон тврди дека кај Алкиној и Плотин апстракцијата треба да биде разбрана како *arophasis* кај Аристотел, Витакер не се согласува – тој тврди дека апстракцијата со време почнала да биде третирана како еквивалентна на *arophasis*, но тоа секако не било во периодот на Аристотел, ниту на средниот платонизам.⁷³

Концепцијата за бог на Алкиној може да биде сметана за апофатичка, или речиси апофатичка (во зависност од тоа колку е широка дефиницијата за негативниот пристап во познанието на бог). Некаков концепт за бог е делумно дофатлив преку апстракцијата на атрибутите, процес кој, како во речиси целиот платонизам од вториот век, не води кон мистички искуства, но е инструментален во понатамошниот развој на негативната теологија. Говорот за бог изобилува со формулации и термини карактеристични за негативната теологија (употребата на алфа-привативите во определувањето на божјите атрибути, воздржаноста во дефинирањето и пристапот кон божјата природа), а, покрај ова, важно е што Алкиној намерно употребува апофатички методи, свесен за нивната важност во говорот за она за кое е тешко, иако можеби не невозможно, соодветно да се говори.

⁷² J. Whittaker, "Neopythagoreanism and Negative Theology", 121.

⁷³ *Ibid.*, 124-125.

4 | ЗА БОГ НЕ ТРЕБА ДА СЕ ГОВОРИ: АПОФАТИЧКИОТ СТАВ НА АПУЛЕЈ

4.1 | Онтолошкиот систем на Апулеј

Апулеј е познат по неговото литературно дело, *Златноото мајаре (Преобразби)*, а неговите филозофски дела ги вклучуваат *De deo Socratis (За бојоѝ на Сокраѝ)*, *De mundo (За вселенаѝа)*, превод на псевдо-Аристотеловото истоимено дело), *De Platone et eius dogmate (За Платон и неѝовоѝо учење)*, понатаму во текстот наведувано и како *De dogmate Platonis*), и *Apologia (Огбрана)*, изложување на неговата одбрана од обвиненијата за магиски дејства.¹

Апулеј бил инициран во мистериите на Изида, што можеби ја објаснува неговата инклинираност кон теологија поразвиена од онаа на Алкиној. Постојат сличности во начинот на изложувањето на Платоновото учење меѓу Алкиној и Апулеј, беше споменато. Во некои аспекти се работи за проширување на концептите присутни кај Алкиној, на пример, она што кај него е навестување на тријадата душа-ум-Бог, е мошне сложено структурирано во схематиката на Апулеј.² Во неговото дело *De dogmate Platonis* (понатаму скратувано како *De Plat.*), тој ја воведува тријадата Бог-Идеи-материја (*De Plat.*, 1, 5), и потоа и тријадата *deus primus, mens formaeque* и *anima (De Plat.*, 1, 6).³

¹ Користени се Apuleius, *Apologia. Florida. De Deo Socratis*, C. P. Jones (trans.&ed.), Loeb Classical Library 534, Harvard University Press, Cambridge, 2017; Apuleius - The Latin Library, *De dogmate Platonis liber primus* (www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.dog1.shtml) и *De dogmate Platonis liber secundus* (www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.dog2.shtml), како и *Apologia, sive pro se de magia liber* (www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.apol.shtml).

² Сличности и разлики во структурата и обработените теми во *De Platone* и *Прирачничкоѝ за платонизмоѝ* на Алкиној, кај Харисон (S. J. Harrison, *Apuleius – a Latin Sophist*, Oxford University Press, Oxford, 2000, 198). За елементи специфични за пристапот на Апулеј во биографијата на Платон, *op. cit.*, 199-200.

³ Може да се забележи Платиновска концепција – како среден член на тријадата Апулеј го назначува *mens formaeque*, и затоа се чини дека Идеите се строго координирани во рамките на овој втор принцип, наместо во првиот. Ваквата формула упатува кон тоа дека Апулеј ја антиципирал Платиновата формула според која Идеите не постојат надвор од умот (*nous*). Покрај ова, со тоа што

Онтолошкиот систем на Апулеј е доста сложен и структуриран во неколку (понекогаш не особено јасни) тријади. Така, светот е поделен на богови, демони и луѓе. Следната поделба е таа на Првиот Бог, невидливите богови и видливите богови. Потоа доаѓаат демоните – бестелесните демони, полувтелесените демони и телесните демони. Следна, мошне нејасна тријада е таа составена од Бог/Идеите, Идејата (Идеите) и материјата. Потоа повторно доаѓа Бог, но во група со душата и физичките нешта. Последната поделба, која не е тријадична (но според толкувањето може да се смета за поделба на два или, пак, на четири члена), е таа на Бог/ум и душа/ум. Некои од овие составни членови на хиерархијата на светот ќе бидат разгледани во продолжение.

Тешко е да се открие било што за Бог, а дури и кога би се дознало, би било невозможно да се соопшти на сите ваквото познание, тврди Апулеј, повикувајќи се на формулацијата од *Тимај* (*De Plat.*, I, 5, 190-191).⁴ Овој делумно, или речиси, апофатичко-теолошки став е значаен, како за позицијата на Апулеј, така и како уште еден показател за тенденциите во средниот платонизам. Во дел од *De deo Socratis* Апулеј ја следи оваа форма и го опишува Бог како владетел и создател на сите нешта (*De deo Socr.*, III, 123-124), кој не е ниту поврзан, ниту подложен на било каков начин на нешто од создадениот свет. Бог не се менува во себе, ниту е обврзан од светот да се менува. Апулеј реферира на *Тимај* 28с3-5, со тоа што додава дека не е возможно да им се каже на сите така што би можеле да разберат. Во *Аїолоија* Апулеј наведува листа на негативни божествени атрибути: Бог е татко и создател, но нема ниту место, ниту време, не е под влијание на никаква промена; може да биде мислен од малкумина; никому не му е искажлив (*Apol.*, 64). Бог кај Апулеј е неискажлив, но може едвај некако да биде разбран, исто како што Доброто од *Држава* може да биде сфатено или интуитивно. Трансцендентноста на врховниот Бог не претставува проблем за Апулеј, токму затоа што меѓу Бог и подрачјето на смртниците постои посредувачкиот свет на демоните.⁵

првиот од трите принципа е Првиот бог, умот може да се смета за Втор бог (P. Merlan, "Greek Philosophy from Plato to Plotinus", 70). Космосот е непропадлив, пишува Апулеј, затоа што Бог не би дозволил тој да се уништи, што, пак, може да упатува кон тоа дека космосот имал почеток во времето.

⁴ Двата значајни мотива поради кои Апулеј се воздржува да говори за Бог – лојалноста кон Платоновите ставови и правилата на мистериското несподделување со иницираните ќе бидат изложени во продолжението на ова поглавје.

⁵ Значајно е што кога Августин ги изложува гледиштата за демонологијата на платонистите, за негова илустрација го одбира токму системот на Апулеј;

Апулеј го следи вообичаениот начин на поделба на филозофијата на три дела – ги наведува како *naturalis-rationalis-moralis*, следејќи го хронолошкиот ред на нивното појавување и развој. Физиката била развиена од питагорејците, логиката од елејците, етиката од Сократ, а Платон бил првиот кој ги комбинирал трите дисциплини во кохерентна целина, објаснува (*De Plat.*, 1, 4. 187).

Во неговиот сложен схематски систем прва е трипартитивноста на светот изложена во *De Deo Socratis* и *De Platone*. Во *De Deo Socratis* го објаснува учењето на Платон на следниов начин. Платон ја поделил сета природа на нештата, барем онаа која ги опфаќа повишите суштества со душа, на три дела. На највисоката позиција ги поставил боговите. Апулеј објаснува дека не се работи само за разлика во сместеноста, туку и во природното достоинство, и токму затоа небесата одговараат за величественоста на бесмртните богови (*De Deo Socr.*, I, I, 15). Во *De Platone* тој наведува поделба на одушевените суштества на четири вида – еден вид од природата на огнот, како што гледаме во случајот на сонцето, месечината и другите небесни тела; еден вид од квалитетот на воздухот, кого Платон го зема за расата на демони; третиот се состои од вода и земја: смртна и телесна раса поделена на вид кој живее во земјата (општо коренести растенија) и вид кој живее на земјата (сите суштества што земјата ги храни и одржува, *Plat De.*, I. II, 204).⁶

покрај ова, самиот Августин ја лоцира врската на демонолошката структура со трансцендентноста на Бог (*De civitate Dei*, VIII, 14-22; IX, 8-17).

⁶ Четвртиот вид најавен на почетокот на параграфот е всушност, под-поделба на третиот, што повторно дава тријадична схема, со тоа што секој од трите се карактеризира со барем еден физички аспект во објаснувањето.

Поделбата на три вида суштества (небески богови, ненебески богови и луѓе) се припишува на Платон, иако воопшто не се наоѓа во неговите дела. Иако е слична со неколку од неговите класификации, со сигурност за прв пат се сретнува во текстовите на питагорејските теоретичари од првиот век п. н. е. Ова е добар пример за начинот на кој гледишта што не биле на Платон, но кои биле прифатени во флексибилниот и еклектичен среден платонизам од вториот век може ретроактивно нему да му се припишат – појава што често се среќава во *De Deo Socratis* и на другите дела на Апулеј (види S. J. Harrison, *op. cit.*, 145).

Герш забележува дека теоријата за светот на одушевените суштества поделени во богови кои се огнени, демони кои се воздушести и смртници кои се водести и земјести, Апулеј му ја атрибуира на Платон, но нема автентичен текст (или барем не текст за кој ние знаеме) што ја изложува оваа теорија. Се чини, смета Герш, дека Апулеј комбинирал две засебни Платоновы учења – теоријата од *Гозба* за демонското посредување меѓу смртното и бесмртното под-

Втората схема не е сосем независна од првата трипарти- тивна класификација, туку е повеќе како тријадична под-поделба на највишиот концепт – боговите претходно споменати како небески суштества сега се поделени на три класи. Некои од овие небески божества, објаснува Апулеј, ги разбираме со нашиот вид, некои ги истражуваме со нашиот ум. Со видот ги перципираме како најјасни светлини на светот, кои кормиларат со времето, а со погледот на умот ги контемплираме оние за кои природата не дозволува да бидат сетилно познани (овде наведува божества од римскиот пантеон). Апулеј ја покажува и својата воздржаност, прашувајќи се зошто воопшто би се обидуваа да говори за нивниот татко, кој е создател и владетел на сите нешта, ослободен од сите ограничувања на страдањето или правењето на што било, секогаш неограничен од каква било должност (*De Deo Socr.*, I, 116-3, 124). Концептот на божественоста не се ограничува само на небесните тела, туку се применува и на разни невидливи сили, и особено важно, Првата причина.⁷

Третата схема на Апулеј (бестелесни, полувтелесени и телесни демони) не е независна од првата трипарти- тивна поделба на стварноста. Во *De Deo Socratis* Апулеј пишува дека во одредена смисла дури и човековата душа се нарекува демон(ска) додека престојува во телото, и прашање е, пишува, дали боговите потпа- луваат желби во нашите умови, или е тоа желба која во секого се пројавува како негов бог (овде можеби посоодветно би било да се

рачје (*Symp.*, 202d-e), и познатата класификација од *Тимаж* на одушевените суштества на небеска раса на богови, крилести суштества што патуваат низ воздухот, видот што живее во водата, и видот што оди на нозе и живее на копно (*Tim.* 39e-40a). Во оваа схема нема место за демоните, затоа што четирите категории кореспондираат со небеските тела, птиците, рибите и копнените животни (S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism – the Latin Tradition*, vol. 1, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1986, 230-231).

Редот по кој Апулеј ги третира небеските божества е од *De Natura Deorum* на Кикерон, значаен модел за Апулеј како писател на филозофска дидактичка проза, забележува Харисон (S. J. Harrison, *op. cit.*, 146).

⁷ Изворот за втората схема е поочигледен отколку за првата, затоа што поделбата на божественото на врховен бог, невидливи богови и видливи богови е присутна во *Тимаж* 41a, вклучително „апофатичкиот“ потег (28c). Поделбата на подредените богови на невидливи и видливи исто така се наоѓа во *Тимаж*, каде двете класи на богови создадени од страна на Демииргот се опишани како оние кои се откриваат себеси онолку колку што сакаат (од типот на Хронос, Севс, Хера, оние чие генеалогии биле опишани од поетите), и оние кои видливо ротираат (сонцето, месечината, Венера, Меркур, и други небески тела сочинети од огнениниот елемент, 37c-d; 40d-41a).

употребува „дајмон“). Добрата желба на душата е добар бог (затоа некои се благословени со добар демон/дајмон и душа по доблест совршена). Душата која се повлекла од земско служење во телото исто така е демон.

Покрај овие, постои и повиш и подостоинствен вид на демони, по бројност не помал од другите, но по достоинство мошне супериорен, кој е секогаш слободен од пречките и ограничувањата на телото и има одредени моќи. Така, како примери Апулеј ги наведува Сонот и Љубовта, кои имаат моќи контрастни едни на други (Љубовта има моќ да пробуди, да подбуди во дејство, Сонот има моќ да успие, да смири, *De Deo Socr.*, 15, 150 - 16, 155). Овој трет вид е сличен на првата схема на демонското подрачје како посредувачко меѓу боговите и луѓето.⁸

Четвртата схема на Апулеј, независна од првите три, се однесува на други аспекти од постоењето. Во *De Platone* Апулеј го објаснува Платоновото верување дека постојат три принципа на нештата: Бог, Материјата (непотполна и безоблична, која не се разликува ниту по форма ниту по квалитет), и Идеите (*De Plat.* I, 5. 1900).⁹ Материјата е вид на супстрат што им подлежи на сите физички објекти, кои и ги сочинува преку комбинација со некаков принцип на форма.

Петтата схема не е разработена, туку само спомената: Платон изјавува дека душата што е извор на сите души, небеската душа која е најдобрата и најмудрата и е обдарена со создавачка моќ, му служи на Бог, кој ја направил, и е подготвена да изведува какви било задачи што тој би ги побарал (*De Plat.* I, 1, 199).¹⁰

⁸ Концепцијата за третата класа демони која не постои во инкарнирана форма е онаа од *Гозба*, за демонската природа како посредувачка меѓу боговите и луѓето. Во врска со инспирацијата за човековата душа, повторно лесно се лоцира *Тимај*, каде рационалниот дел на душата е нешто што Бог го дава како демон на секоја индивидуа (90a); додека, пак, душата која заминала од земското постоење и станала демон може да се пронајде во *Крайшил* (добар човек кој починува има голема чест и станува демон –398b-c).

⁹ Герш ја забележува разликата во стиловите меѓу *De Deo Socratis* и *De Platone*, определувајќи го првото како внимателно водено и темелно изложено, а второто како „избрзано раскажување на делумно совладан прирачнички материјал“ – S. Gersh, op. cit., 237, note 79.

¹⁰ Герш овде, во можеби исфорсиран обид да одржи тријадичност, пронаоѓа три елемента, и покрај описот: душа што го анимира светот, Бог кој ја создава душата и владее со нејзините дејства, и разни природни процеси зад кои стои душата, и вака поделени, овие три лесно може да се асоцираат со елементите од претходните схеми, смета тој (*Ibid.*, 250).

Шестата схема на Апулеј е мошне опскурна, и само со форсирање на значењето може да се тврди дека навистина постои.¹¹ Еден дел од *De Platone* дава листа на принципи: примарните супстанции или суштини се првиот Бог, умот и Идеите на нештата, и душата (I, 6, 193), што е прилично конфузно. Друга формулација е во врска со тоа дека Платон сметал дека примарните добра се највишиот Бог, и умот, кого го нарекува *pous* (*De Plat.*, II, I, 220). Првиот Бог кореспондира со највишиот од втората схема и Бог од четвртата; Идеите се очигледно Идеите од четвртата схема, а душата, од петтата схема. Новиот елемент е воведувањето на умот. Може (но не мора) да се претпостави дека Апулеј има намера да го идентификува умот со Идеите, или како нивен тоталитет, или како принцип што ги содржи. Но, ако е така, тогаш се поставуваат прашања за тоа дали умот или Идеите треба да се идентификуваат со Бог, или пак со душата (во кој било случај, тогаш, не се работи за нова схема, туку за реитерирање на веќе постоечко учење), или со ниеден од нив, во кој случај можно е да се очекува следна тријадична схема (иако, без некоја поткрепа во текстот на Апулеј).

Првиот Бог е доста темелно определен во неколку делови од текстовите на Апулеј. Бог се поима само преку мислата, се разбира само преку очите на умот (*De Plat.*, I, 6, 193).¹² Само неколкумина може да добијат поим за Бог (невозможно е неговата природа да се открие на мнозина), смета Апулеј, со што упатува кон можноста за умствено/душевно познание од страна на малкумина (*Apol.*, 64; *De Plat.*, I, 5, 191). Сепак, Бог е неискажлив и не може да биде именуван (*De Plat.*, I, 5, 190); тој е од никого неименуван (*Apol.*, 64); божјата природа има големина толку неверојатна и неискажлива, што ни малку не може да биде изразена, поради

Ако се следи намерата што Герш ја припишува во структурирањето на схемата, тогаш Бог кој ја создал душата е еквивалентен на врховниот Бог од втората схема, и на Бог од четвртата, со додадениот аспект на делегирање на душата како субординирана. Ако се надоврзува на третата схема, тогаш изворот на душите е потекло на демоните, што значи дека небеската душа е пред демонската класа од првата схема.

¹¹ Герш се согласува со тоа дека со многу напор може да се смести, но ја задржува, во обид да ја одржи структурата на системот на Апулеј што ја наумил (S. Gersh, *Ibid.*, 252). Харисон исто така констатира дека „Герш е претерано наклонет да пронаоѓа трипартитивна поделба кај Апулеј“ (S. J. Harrison, *op. cit.*, 145, note 30).

¹² Тој е владетел на сите нешта и татко, кого нашите мисли го разбираат со очите на мислата (*De Mundo*, 30, 357).

скудноста на човековиот јазик (*De Deo Socr.*, 3. 124. Како кај Алкиној,¹³ Бог сепак може да биде разбран, но не може да биде искажан, изразен, именуван со човечки јазик. Неможноста да ни се открие објаснива природа на Бог, сепак се ублажува преку начините на кои Бог може да се перципира, како блескава светлина во најдлабоката темнина (*De Deo Socr.*, 3, 124), или пак индиректно, преку трагите на неговите божествени дејства (*De Mundo*, 31, 360).¹⁴

Апулеј употребува и описи на божјата природа (самиот Бог и Идеите содржани во божјиот ум) надвор од контекстот на нашите познавателни моќи. Бог е определен како еден (*De Plat.*, I. 5. 190; I, 11, 204; *De Mundo*, 37. 370), споредуван со Доброто од платонистичката традиција (*De Plat.*, II, 1, 220), кому не му недостига ништо (I, 5, 190), врховен или највисок (I. 11, 204; I, 12. 205), бесконечен (I, 5, 190), непроменлив (*Apol.*, 64), неподвижен (*De Plat.*, I. 6. 193) и вечнотраечки (*De Mundo*, 31, 360).¹⁵ Апулеј Бог го

¹³ Бог е спознатлив со умот и неискажлив (*Прирачник за ѿлатонизмот*, X, 4).

¹⁴ Ова е класична суштина-манифестација дистинкција, типична за теориите за светото кое не може да се објасни по суштина, туку по хиерофанија, односно за божествата, чија природа останува непозната, а чија теофанија ни дава барем некаков увид во божественоста. Герш смета дека теоријата според која Бог може да биде перципиран само според неговите дела е употребена од Апулеј како алатка за помирување на филозофскиот монизам и религиозниот политеизам. За да го одбрани ваквото гледиште се повикува на *De mundo* 37, 370-371, каде Апулеј пишува дека иако Бог е еден, се нарекува со многу имиња, поради бројноста на аспектите во чија разновидност се открива разнообилната сила (во оваа смисла Бог е „Јупитер“, односно „Севс“, Сатурн е нарекуван „Кронос“ и т.н.), S. Gersh, op. cit., 267-268, note 148.

Како и кај Алкиној, и кај Апулеј може да се идентификуваат местата од Платоновите дијалози како очигледни влијанија врз ставовите за неискажливоста божја (на пример *Parm.*, I42a; *Symp.*, 211a; *Tim.*, 28c).

¹⁵ Герш во терминологијата на Апулеј забележува комбинација на традиционални божји атрибути, и иновација, особено во употребата на „едно“ и „бесконечен“ (S. Gersh, op. cit., 270-271). За „едно“ кај Алкиној, односно за Бог разбран како Едно, во претходното поглавје беа изложени различни мненија.

Значајно е и што Апулеј е првиот писател на латински јазик кој повторно ја воспоставува метафизичката трансценденција карактеристична за античкиот платонизам, напроти физичката трансценденција која била во фокусот на Сенека, Кикерон (идентификување на најдалечната надворешна космичка сфера со врховниот бог, Cicero, *De Rep.*, VI, 17), Аскалон, Варон и други. За врска меѓу трансцендентноста на Бог кај Апулеј и кај Алкиној од *Прирачничко*, поопширно кај В. М. Portogalli, “Sulle fonti della concezione teologica e demonologica di Apuleio”, *Studi classici e orientali*, 12, 1963, 229-230. Портогали, покрај ова, се прашува и за можното Аристотелово влијание врз ставовите за метафизичката трансцендентност од овој период.

опишува како причина, создател, татко, родител на сите нешта (*Apol.*, 64; *De Deo Socr.*, 3. 124; *De Plat.*, I, 5. 190) како причина, господар и владетел на сите нешта, на боговите (*De Deo Socr.*, 3. 124) и на душата (*Apol.* 64).¹⁶ Бог е причина за постоењето (родител, татко), и одржувач на сето (господар, владетел) на сите нешта, со тоа и на боговите (значи има создавачко-одржувачка функција). Покрај ова, Бог е ослободен од сите ограничувања на страдањето, од извршувањето какви било дејства, и секогаш неограничен од должностите (*De Deo Socr.*, 3. 124, значи, нема дејствувачка функција). Но, во *Одбрана*, Апулеј го определува и како создател без напор, спасител без загриженост, татко без создавање (*Apol.*, 64). Бог е, значи, прв принцип, создател и одржувач, кој активно учествува во космичкиот процес, само што воопшто не учествува, односно учествува во светот без активно да учествува (што е толку конфузно колку што звучи). Имајќи го предвид сложениот проблем на определувањето на Бог, формулирањето на недоволно компатибилните ставови за божјата (не)инволвираност во светот може да се објасни преку потребата за помирување на концепцијата за Бог како истовремено трансцендентен и иманентен.

Кај Апулеј лесно се забележува трансцендентната релација на Бог со светот инспирирана од Аристотеловото учење за движењата во светот како резултат на неактивниот неподвижен дви-

¹⁶ Според Кумон (Cumont, во Gersh, op. cit.,) се верувало дека Ба'ал Сам престојувал во сферата на фиксните ѕвезди, и затоа култот кон него бил примарно астролошки. Идентификацијата на Кикерон на врховното божество со надворешната космичка сфера добила нов залет во учењата на некои халдејски и сириски култови. Кумон забележува дека е очигледно дека Апулеј ја прифаќа оваа теорија, не само поради употребата на грчкиот текст на *De Mundo*, што го лоцира Бог на периферијата на космосот (*De Mundo* 25, 344), туку и поради експлицитната референца на *Халгејциџиџе*, извор на астрономски информации (*De Deo Socr.*, 1, 117), како и поради трипартитивната класификација на божествата на надсветовни (*ultramundanus*), небески (*caelicolae*) и посреднички (*medioximi*) од *De Platone*, следејќи ја схемата која други извори им ја атрибуираат на *Халгејциџиџе*. Герш упатува барем две забелешки на овие тврдења на Кумон. Верзијата на теоријата на Апулеј се разликува од поодамнешната, во тоа дека врховното божество не е самата сфера на фиксните ѕвезди, туку е метафизички принцип чии дејства примарно се манифестираат во оваа сфера (што го приближува до Аристотеловото поставување на Неподвижниот двигател како метафизички трансцендентен, а сепак некако присутен на периферијата на светот). Слично на ова, тешко дека треба да се бара халдејски извор кај Апулеј, кога и интерпретацијата на првиот Бог како *summus exsuperantisimusque deorum* на источниот култ не е нужно инконзистентна со неговото гледиште еквивалентно на Платоновите идеи за наднебеското место од *Фидјар* (S. Gersh, op. cit., 272).

гател, вечен, непросторен и нетелесен од *Phys.*, VIII. Иманентниот однос е можеби инспириран од стоичкото учење за движењата произведени од Логосот кој е динамичен, дејствувачки во времето и просторот, и телесен.

Од боговите, кои се принципи повиши отколку демоните и човековите души, нема ништо помоќно или посовршено, и затоа тие не може да бидат поместени од нивниот статус, ниту поради моќта на неког друг, ниту сопствената. Тие уживаат вечна непомастеност на умот, кој никогаш не се вади од своите граници поради тага или задоволство (*De Deo Socr.*, 4, 127; 12, 146),¹⁷ и не се валкаат поради каков било контакт со човековите суштества (*De Deo Socr.*, 4, 128; 7, 136-137).¹⁸

Апулеј поставува и секундарни богови, од кои првата група е составена од невидливите богови, кои како и врховниот Бог може да бидат објаснети во врска со перцепцијата на човекот (се спознаваат преку умот, односно со погледот на умот (*De Deo Socr.*, 2, 121.), како и преку нивните сопствени карактеристики - тие се обестелесени живи природи без почеток и крај, со умови усовершени до највишите благословености, добри по себе без учество на какво било надворешно добро, 2, 122). Меѓу второстепените богови Апулеј разликува и група на видливи богови, чии движења мошне темелно ги знаат оние кои разбираат астрономија (2, 120; *De Plat.*, I. 10, 202). Без да се навлегува во неговата еклектичка астрономска теорија, поради потребата за почитување на метафизичката настроеност на Апулеј, и покрај телесноста на овие богови, лесно е да се замисли дека покрај физичката манифестација овие богови имаат и силна духовна компонента.

Теологијата на Апулеј не само што ги вклучува демоните, туку ги прави и неопходни. Тој се повикува на езотеричкиот Аристотел, кому му го припишува учењето за местото на живеење на демоните, што е воздухот, и тоа не обичниот воздух кого ние го познаваме, низ кој летаат птиците, туку чистиот воздух.¹⁹ Спо-

¹⁷ Богот од *De dogmate Platonis* се разликува од врховниот бог од *De deo Socratis*. Покрај ова, се чини дека се разликува од бог кај Аристотел: боговите, независно дали се врховниот бог, невидливите или видливите божества, не чувствуваат ни болка ни задоволство.

¹⁸ Немањето никакви импулси на болка или задоволство е присутно во *Филеб* 33b, додека ставот за нивниот статус некомпатибилен со контакт со човештвото е од *Гозба* 203a – Бог не се меша со човештвото.

¹⁹ Оваа концепција е чудно слична со, и истовремено инаква од онаа изложена во *De gen. anim* III, 761b, 14-23, смета Мерлан (P. Merlan, op. cit., 71).

ред Апулеј, распоредот на живите суштества е инаков - водата е за рибите, земјата за животните со копита/нозе/стапала, огнот за светулките и сличните животни, со што за демоните останува само воздухот, поделен на два вида како што е огнот кај Аристотел. Постојат три класи на демони: постојано обестелесени, душите на починатите, и душата во нас.²⁰ За Апулеј демоните од првиот вид, кои го придружуваат човека после смртта на неговото судење, не се зли. Врховниот бог и сите други богови се потполно трансцендентни, смета Апулеј, и нема никаква можност за контакт меѓу нив и луѓето. Така, нашите молитви не стигнуваат до нив, туку одат кај демоните. Врховниот и неискажлив бог е слободен не само од *nexus patiendi* (што е платоничка концепција), туку и од *nexus gerendi* (*De deo Socr.*, 3).²¹ Демоните Апулеј ги опишува спротивставувајќи ја нивната природа со вишите принципи и со човековите души, особено затоа што функционираат како посреднички моќи (*Apol.*, 43; *De Deo Socr.*, 6. 132; *De Plat.*, I, 11, 204). Тие служат како средства за комуникација меѓу повисоките и по-

Аристотел ги распоредува суштествата во елементите: растенијата живеат во земјата, рибите во водата, животните со стапала (птиците и копнените животни) во воздухот, што остава четврт вид на живи суштества да живеат во огнот. Огнот не може да биде земски, кој не постои во чиста состојба на земјата, и се појавува само преправен (горат нештата, а не самиот оган), туку мора да биде чист оган, онаков каков што постои на месечината (761b 8-23) – разликата меѓу двата вида оган е присутна кај стоичарите и кај Плотин (*Enn.*, II, I, 40).

Изложените ставови во *De gen. anim.* може да се сметаат за одличен пример на таканаречена „природна“ демонологија (P. Merlan, *Ibid.*, 34). Во овој чист оган живеат демоните. Ваквата поделба е можна само затоа што во подрачјето на воздухот тој ги распоредува сите копнени животни и птиците, со што не му понестануваат елементи, имајќи предвид дека етерот, како што се верувало, е живеалиштето на небеските тела, божествата.

Покрај ова, интересно е што во *De divinatione per Somnia* (463b, 12-15) при негирањето дека сонштвата се пратени од бога, тој тврди дека мора да се пратени од страна на демоните. Ова го упатува Мерлан да смета дека не треба да се ублажува ставот дека природата, иако не е божествена, е демонска, во смисла на тоа дека е полна со демони (P. Merlan, *Ibid.*).

²⁰ Сократовиот Дајмон припаѓал на првиот вид (во врска со ова Апулеј се повикува на мислењето на Аристотел дека секој може да си го „види“ својот дајмон, или дух-чувар, *De deo Socr.*, 15).

²¹ Ова е речиси исто како дистинкцијата на Нумениј на прв неактивен бог, и бог создател. Фестижиер забележува дека делот од *De deo Socratis* е помалку украсен од филозофските кушлети од *Apologia*, но помалку сув од дефиницијата на Бог од *De Plat.* Во обете Апулеј реферира на Платон (*Tim.*, 28c3-5) во врска со непознатливоста на Бог (A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès trismégiste*, vol. 4, 103).

ниските подрачја на постоењето, минувајќи наваму-натаму, и носејќи барања оддолу и дарови одгоре, а нивната функција е и во тоа да претседаваат над сите откровенија, различни магиски појави, секакви видови на прорекување (*De Deo Socr.*, 6. 133-134).

Апулеј ги дефинира демоните во *За бојоѝ на Сокраѝ* како живи суштества обдарени со разум, со душа која е подложна на страст, со воздушно тело, и со вечно постоење. Од овие пет карактеристики, три им се заеднички со луѓето, четвртата е карактеристична само за нив, а петтата со бесмртните богови (13. 148). Демоните кои никогаш не се инкарнираат во човечки тела не се видливи за никого (20, 165), иако понекогаш може да се откријат како некаков глас, но не вообичаен или човечки (16, 155), или преку знак, што е самото појавување на демонот (20, 166). Како посредувачки суштества се секогаш слободни од какви било окови или врски со човековите тела (20, 166; 16, 154), и функционираат како чувари зададени за индивидуални луѓе низ целиот нивен живот (16, 155), појавувајќи се кога имаме потреба не од совет, туку од некакво откривање (16, 155; 17, 157). Демоните исто така не носат на соодветно судење штом завршат нашите земски животи (16, 155).

Во класата на демоните постои и група на демони кои претходно биле инкарнирани во човечки тела, но се веќе ослободени од земските пречки. Некои претставуваат предмети на ужас за злите луѓе (15, 153). Интересно е што кај Апулеј понекогаш и нема јасна дистинкција меѓу боговите и демоните, затоа што „бог“ (*deus*) го употребува во различни контексти за сите три класи на демони (2. 121-122).²² Ваквите замени се резултат на релативната безгрижност со која класичната терминологија ги третира различните видови на духовни суштества, но сепак се значајни во рамките на творештвото на Апулеј, затоа што ја потврдуваат разиграноста на неговите онтолошки концепти и различните аспекти на манифестацијата на божјото постоење.

²² Во овој навод „бог“ се однесува на никогаш инкарнираните. Исто така, Минерва е претставена како бог и како демон во 20, 166. *Боѝ* е употребен и за обестелесените човечки души кои воде добар живот, или пак, со чувствување (*honoris causa*) за обестелесени души за кои не се знае моралното минато (15, 153). *Боѝ* е употребен и за човечки души кои во моментот се наоѓаат во нечие тело (15, 150-151).

4.2 | Воздржувањето од говор за Бог

За разлика од Алкиној, Апулеј не навлегува во начините за доаѓање до какво било познание на Бог,²³ и јасно ги изложува своите ставови на воздржување од говор за Бога. Во *Огбрана* приказната е во врска со обвинението со кое Апулеј бил соочен, дека со магиски дејства се обидел да го присвои обемното наследство на вдовицата Прудентила, женејќи се со неа на подмолен начини, и, важно за оваа дискусија, дека направил магична фигура во форма на скелет, за да ја повика грчката титула на владетелот (василевс, *Basileus*), односно кралот, или можеби богот-крал, што се јавува како повод за разгледување на неговата теологија и одбивањето да говори за бог (61, 2).

Тој одговара покажувајќи ја статуетката, што го претставува Меркур, и објаснувајќи го терминот *basileus* (*βασίλευς*, 64). Магичната фигурина во „... форма на издлабен и ужасен труп, страшен како дух“, за чие создавање и манипулирање е обвинет, тој го отфрла како една од бројните лаги на обвинителите. Кога таквата фигура би била доказ за неговата способност за магија, одговара Апулеј, тужителите би побарале да ја донесе на суд, или би побарале да изведе очигледна магија. Во секој случај, продолжува тој, има навика да ја носи со себе, меѓу своите книги, сликата на богот кој го чува, и кому му се моли на свечени денови со жртви. Така, кога слушнал дека е обвинет за носење на скелет наоколу, едноставно побарал да му биде донесена малата слика на Меркур, за да можат обвинителите да ја видат, придржат, испитаат, оценат. Ги прашува дали не се срамат од клеветите што ги шират, кога е очигледно дека не се работи за скелет, дух, или злокобен магиски симбол. Од Максим (Клавдиј Максим), кому му се обраќа, и кој ужива почит од него како чист и побожен, Апулеј очекува праведно оценување на светиот предмет, и го поттикнува да ги процени благоста и веселоста на претставеното божество. Оној кој се осмелува да мисли дека тоа е магиски скелет или страшен дух, едноставно никогаш не видел слика на бог, или гледа таква слика, но одлучува да ја игнорира, се брани Апулеј. Уште поло-

²³ Августин ја толкува формулацијата на Апулеј за перцепцијата на Бог во споредба со светлина што блеснува во темнината (*De Deo Socr.*, III, 124): мудрецот може да добие познание на Бог, како во *Седмошо Писмо* на Платон, преку надејно просветлување во темнината – види *De Civ. Dei* IX, 16.

шо, додава, оној кој гледа претстава на страшен дух, всушност самиот повикува духови (63).

На Емилијан, кому очигледно му е мошне гневен поради лагите и клеветите што ги шири, му посакува богот кој се движи меѓу владетелите на небесата и на пеколот да предизвика омраза на сите богови, и да го прати да ги сретне сенките на мртвите со сите непријатели, сите духови од целиот свет, и да го наметне пред очите негови сето она што е страшно и што се движи ноќе - сите застрашувачки жители на могилиците и сите ужаси на гробјето, иако, додава, возраста и карактерот и така го имаат прилично доближено до нив. Апулеј објаснува дека оние од Платоновото семејство (референцата на споделено учење со Клавдиј Максим) не знаат ништо освен она што е ведро и весело, прекрасно и небеско, и од светот над нив. Во ревностоста да ги достигне височините на мудроста, платонистичката школа истражила подрачја повисоки од самото небо, и победоносно застанала на работ околу нашата вселена, восхитено објаснува Апулеј. Тој очекува Максим да го разбира ова, добро знаејќи го *Фајгар*, како што очекува тој да разбере и кој е оној кого самиот Платон прв го нарекол *Крал*. Сите нешта, според Платон, зависат од Кралот на сите нешта, и поради него сите нешта постојат. Клавдиј Максим знае кој е овој крал, вели Апулеј: станува збор за причината и основното потекло на сета природа, владетел и татко на душата, вечниот спасител на сето живеечко, неменливиот градител на светот. Тој гради без напор, спасува без грижа, тој е татко без пород, не познава граници на простор, време или некаква промена, и токму затоа само малкумина може да добијат поим за него, и на сите им е неискажлив (64).

Апулеј е свесен дека можеби ќе ги влоши сомнежите за маѓепсничство, но нема намера да му каже на Емилијан кој е оној кого го обожува како негов крал. Нем е, вели, и нема да каже кој е неговиот бог. Во врска со материјалот на фигурката, кој е обично дрво, а не злато или сребро, Апулеј се повикува на мудроста на Платон од *Закони*. Кога човек кој нема преголеми средства нуди дарови на боговите, не смее да ги надмине своите можности. Земјата и куќните огништа на сите луѓе им се свети на боговите, објаснува, и затоа нема поента над и отаде нив да се посветуваат храмови или какви било светилишта. Апулеј смета дека Платон алудира на фактот дека јавните светилишта треба да ја задоволуваат потребата на религиозните луѓе, обесхрабрувајќи го создавањето на приватни храмови, но сака да се фокусира на она што

Платон го кажува за материјалот во религиозната практика. Златото и среброт се сопственост што предизвикува завист, слоновата коска е земена од тело чиј живот е одземен, што не ја прави соодветен дар, железото и бронзата се алатки на војната, и затоа, што е и да е тоа на кое човек се посветува, треба да биде само од дрво, или од камен. Апулеј препознава од атмосферата во публиката дека е јасна неговата восхитувачка употреба на Платон, не само како водач низ животот, туку и како бранител во судот чии закони, како што може да се види, Апулеј ги почитува (*Apol.*, 65).

Апулеј споменува неупатена толпа и во *За бојош на Сократиј*. Апулеј разликува небески божества и митолошки божества (следејќи го Платон, види *Theaet.*, 6.9 и 8.9). Профаната толпа, се жали, не ги почитува небеските божества, односно природата. Од овие инфериорни божества поминува на нивниот Отец, Врховниот Бог (*De Deo Socr.*, 9. 9).²⁴ Кај Фестижиер има поместено корисна табела за илустрација на очигледната нишка присутна во трите примера, што може да се резимира на следниов начин.²⁵ Сите три реферираат на *Тимај* 28c на различен начин. Сите претставуваат иста формула: Бог е создателот на сите нешта, со што е потполно ослободен од грижа и совршено среќен; Бог не е подложен на никакво ограничување, со што е непознатлив и неискажлив. На овој начин Апулеј поставува афирмативни и негативни определби. Бог е прикажан како создател и одржувач на светот и на живите суштества, што во вториот век било општо место. Потоа, и во *Apologia* и во *De Platone* има формулација според која Бог е таткото на *pous, summus animi genitor*, учење типично за херметизмот (прашање е дали ова учење било добро познато на Апулеј и неговото опкружување). Бог е очигледно совршен и блажен, благословен (*beatus* во *Apologia*, *beatificus*²⁶ во *De Platone* - неограничен од ништо, а учесник во сè; дава сè, а нема потреба да прима ништо). Негативните определби се од два вида – се однесуваат или на суштината на Бог по себе, или на суштината на Бог во однос на познанието што може да го имаме за него. Во *Apologia* Бог е определен како изземен од ограничувањата на просторот, времето и функцијата (во *De deo Socratis* се споменува само неговата функ-

²⁴ Делот од *De Plat.*, I, 5, пак, идентификува Фестижиер, кореспондира на теолошкиот дел од *Прирачничош* на Алкиној (почнувајќи од поглавјето VIII), со изложување на трите принципа – Идеите, Бог, Материјата – ова, очигледно, не е во истиот редослед.

²⁵ A-J. Festugière, op. cit., 105.

²⁶ Фестижиер напоменува дека Апулеј можеби самиот го сковал терминот *beatificus* (A-J. Festugière, op. cit., 107).

ција). Во посочениот дел од *De Platone* нема токму ваква формулација, но има определба на Бог како бестелесен и безграничен. Овие епитети за самата суштина на Бог водат кон разгледување на божествената непознатливост, со слични определби, од типот на *непредвидлив* или *бесконечен*. Сите негативни определби на Бог (од сите три посочени текста) се однесуваат, како што беше споменато, на *Тимај* 28с, што во контекст на творењето на Апулеј покажува дека во платонистичките струи од вториот век, неможноста да се разбере и да се искаже Бог била сметана за догма, тврди Фестижиер.²⁷

Ерман тврди дека обвинувањето за обожување на статуа на скелет/труп, и нејзиното славење со името на *basileus* покажува, всушност, обвинување за христијанство, покрај другите обвинувања инсинуирани со други факти (како, на пример, дисекцијата на риби и внатрешни елементи, чувањето на свети предмети во платно, баждарење на ноќни прослави, гатање со помош на хипнотизирани деца или лечење на епилептични напади кои се сметале за случаи на запоседнатост).²⁸ Ерман пронаоѓа поплатни знаци на христијанство: на пример, на обвинувањето дека направил љубовен напиток од риба (*Apol.*, 29-42), Апулеј одговара дека тој случајно сака риби. Точно дека рибата е акростички симбол за Исус, но тешко дека употребата на Апулеј има некакво метафоричко криптично значење (се чини дека Ерман е сепак свесен за ова).²⁹

Ерман додава и нови врски меѓу христијански дејци и знаци во делата на Апулеј, а претходно ја истражува апофатичката

²⁷ A.-J. Festugière, op. cit., 109. Во поглавјето за Алкиној беше спомнат ставот на Мортли: кога ваквата идеја се појавува во херметизмот или во другите пагански учења, нема потреба да се бара источно влијание, затоа што учењето на оваа школа дава задоволително објаснување. Керабин без повикување на Фестижиер или Мортли тврди дека „употребата на формулацијата од *Тимај* потврдува дека ова веќе било догма во вториот век“ (D. Carabine, *The Unknown God*, 59).

²⁸ L. Herrmann, „Le procès d'Apulée fut-il un procès de christianisme?“, *Révue de l'Université Libre de Bruxelles*, 1952, 329-337.

²⁹ Покрај ова, Ерман го препознава Климент Александриски во „Климент“ споменат во *Флорига* 7, 4, за што исто така нема докази, а според тоа што го знаеме, тешко дека е на каков било начин веројатно (види го овој став кај P. de Labriolle, *La Réaction païenne*, L'Artisan du Livre, Paris, 1934, 65); Д'Лабриол темелно го разгледува прашањето и негира каква било референца на христијанството во делата на Апулеј. Ерман сепак го определува Апулеј како крипто-христијанин (L. Herrmann, op. cit., 337).

линија инспирирана од Платон.³⁰ На Ерман му е чудно тоа што во *De deo Socratis* (III, 124) Апулеј се крие зад тишината на Платон, бивајќи краток и нејасен во врска со богот татко на боговите, а во *De mundo* (XXXVII) ги изедначува *deorum rex omnium et pater* со Јупитер, и набројува разни епитети за него на грчки и на латински јазик. Сепак, колку и да е нејасно одбивањето да објасни од *Одбрана*, интересна е референцата на *Писмо вџоро* на Платон, каде се споменува Бог-Крал во асоцијација со два други ентитета од некаква мистичка тријада. Платон инсистира на неопходноста од екстремна дискреција при истражувањето на овој проблем, поради што и Апулеј одлучува да молчи и да не објаснува.³¹ Учењето за природата на Првиот, во *Писмо вџоро* (Ерман поместува превод од Суиле) се сведува на тоа дека со Кралот на Сето се поврзани сите нешта, затоа што поради него тие постојат, и затоа што на сите добри нешта тој е причината. Поврзани со Вториот се вторите нешта, а поврзани со Третиот – третите (*Ep. II, 312e*). За овие, тогаш, човековата душа се стреми да научи, гледајќи во нештата слични на неа (313a), од кои ниедно не е совршено. Кралот и споментите предмети, пак, се од потполно различен квалитет.

Голем број на модерни истражувачи сметаат дека целото *Писмо вџоро* е апокрифно, или пак сметаат дека овој дел бил вметнат (произволната мистификација на трите принципа им се чини невозможна за Платон). Сепак, потсетува Ерман, постојат и поддржувачи на тезата на автентичноста, со тоа што членовите на тријадата имаат добиено дивергентни толкувања низ годините. Од античките, најважните интерпретации се на Плотин, Порфириј и Прокло.³² Суиле мисли дека *Писмо вџоро* се родило во неоплатонистичкото групирање под влијание на питагорејството, наведува Ерман, додека пак некои препознаваат христијанска трага, која, како и во другите писма на Платон, предизвикала дистинкција меѓу „сериозните писма“ и употребата на „бог“ во нив, и „лажните писма“ и употребата на множината „богови“. *Писмо вџоро* не почнува со „бог“, признава Ерман, но сепак може да се пронајде афирмација дека проблемот е побожествен од

³⁰L. Herrmann, „Le Dieu-Roi d'Apulée“, *Latomus*, T. 18, Fasc. 1, jan-mar 1959, 110-116.

³¹L. Herrmann, „Le Dieu-Roi d'Apulée“, 111.

³²Ерман обрнува внимание дека ова е значајно за развојот на нивните онто-теолошки системи. За референците што ги нуди Ерман од овие автори, L. Herrmann, *Ibid.*, 112.

оној кој се однесува на небеската сфера (312d).³³ Суиле и други автори забележуваат дека писатели христијани од антиката верувале дека во тријадата се наоѓа антиципација на посложените идеи за Светата Троица, и во оваа смисла, автори како Јустин Философ, Евсебиј од Кајсареја и Кирил Александриски го интерпретираат и коментираат овој дел во христијанска смисла. Потем Ерман дава обилни примери за христијански реферирања на тријадата/Троицата. Така, според Јустин, „Првиот“ е Бог, „Вториот“ е Логосот, а „Третиот“ е Светиот Дух. Атенагора разликува примарна моќ како Суверен и вистина, но се воздржува да го цитира текстот од писмото, потсетува Ерман, и наведува и неколку примери за Синот Божји и референците на *Писмо седмо* на Ориген, на пример. Потем преминува на исфорсирани врски на идеите за Троицата кај Климент Александриски со материјалот од *Писмата*, за кратко да го спомене и Филон Александриски и да заклучи дека тринитарната концепција од *Писмо виџоро* се наоѓа кај Јустин, и дека без сомнение, ако Апулеј одбрал текст во кој христијаните препознаваат формулација на Светата Троица, тоа не било случајно. Во текот на својот брак Апулеј силно се свртел кон христијанството, и неговата остра, но молчалива одбрана тоа го потврдува, завршува Ерман.³⁴

Одбивањето да му одговори на Емилијан кој е тој кого го нарекува *basileus*, и најавата за молчење доколку биде запрашан кој е неговиот бог (*Apol.*, 64, 8) може да се толкува, како што прави Мортли, како диверзија од главниот проблем, сериозното обвинување за магиски дејства.³⁵ Но, тоа не е само дигресија за да се намали вниманието насочено врз клеветата за маѓепсništvo, туку и повод да се навлезе во некои од аспектите од Платоновата теологија, покажувајќи дека статуетката е безопасна. Тие неколку формулации на Апулеј станале *locus classicus* за оние заинтересирани да го следат поимот за трансцендентниот и неискажлив Бог сè до неговата кулминација во Платиновото Едно.³⁶

³³ L. Hermann, op. cit., 113.

³⁴ L. Hermann, *Ibid.*, 115-116.

³⁵ R. Mortley, „Apuleius and Platonic Theology“, *The American Journal of Philology*, Vol. 93, No. 4, Oct., 1972, 584.

³⁶ Се чини чудно што во неговата дискусија, Норден не го споменува овој дел, иако цитира други формулации од Апулеј од помала важност, E. Norden, *Agnostos Theos/Dio Ignoto-ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, C. O. Tommasi Moreschini (trad.), Morcelliana, Brescia, 2002.

Мортли настојува дека на прво место овој дел од одбраната (64, 3-4) е дигресија, затоа што Апулеј сака да внесе во неговите религиски практики доза на ортодоксност, а најочигледниот начин на кој тоа може да се направи е преку негирање на каква било сопствена моќ на статуетката, и тврдејќи дека таа е само симбол на вистинскиот *basileus*.³⁷ Првата забелешка во врска со ставовите на Ерман Мортли ја упатува на фактот дека Апулеј не го изедначува Јупитер со кралот на боговите во *De Mundo* како што Ерман верува, туку набројува имиња што се однесуваат на различни аспекти на врховниот Бог (употребата на различни имиња за различни аспекти на божеството е присутна и во *Metamorphoses*, XI, 5 - Изида го употребува истиот метод реферирајќи на самата себе). Имињата не се дефинирачки, затоа што даваат лажен впечаток дека Бог може да биде поделен во различни суштества. Друг дел (*De Mundo* 2, 26) покажува дека Јупитер, како и множество други суштества, треба да се сметаат за посреднички, и од полудуховна природа, со што станува невозможно да се обвини Апулеј за неконзистентност по ова прашање.³⁸ Покрај ова, во *De Platone* (I, 5) Апулеј тврди дека тешко се разбира Бог, и дека е невозможно да биде опишан на профани слушатели, принцип кој се среќава и во *De Deo Socratis* (3), речиси на истиот реторички јазик како тој од *Apoloigia*, што покажува дека Апулеј одбива да ја опише природата на Бог и надвор од судницата.

И вториот аспект од истражувањето на Ерман, проблемот со *Писмо вџоро*, го привлекува вниманието на Мортли. Во *Apol.*, 64, 5-6, Апулеј реферира на *Писмо вџоро* 312e, и Ерман забележува дека овој дел бил општо место кај христијанските апологети, кои го толкувале како скица на учењето за Светата Троица, резимира Мортли, наведувајќи некои од примерите на Ерман.³⁹ Популарноста на формулацијата од писмото меѓу христијанските автори предизвикала сомнежи за автентичноста на писмото, односно претпоставки дека тринитарната формулација е интерполација во инаку автентично Платоново писмо. Мора да се забележи, сепак, дека овој дел бил еднакво ентузијастички прифатен и од паганските филозофи, потсетува Мортли (Плотин, Порфириј и Прокло, кои и самиот Ерман ги споменува, на пример). Ре-

³⁷ Во ваквата претпоставка помага и фактот што сите референци на Платон се со намера да го импресионира Клавдиј Максим, зналецот на платоничката традиција (R. Mortley, „Apuleius and Platonic Theology“, 584-585).

³⁸ R. Mortley, *Ibid.*, 586.

³⁹ R. Mortley, *Ibid.*, 587.

ференцата на Апулеј не ни кажува апсолутно ништо за неговата припадност, затоа што различно толкувана, би можела да покаже различни можни страни. Она што дополнително му пречи на Мортли е што Апулеј дал и сопствена интерпретација на тријадата, што упатува на специфично нехристијанска припадност, игнорирана од Ерман: во *De Platone*, I, 5, како што беше споменато, трите елемента се *deus primus, mens formaeque, anima*.⁴⁰ Како што беше наведено на почетокот на ова поглавје, а и како што Мортли наведува, Мерлан во ова забележува претходник на Платоновата тријада, во која Идеите и Умот се групирани заедно во втората „позиција“. Се чини неразумно, заклучува Мортли, да се препостави дека во заднината на концепцијата за Бог на Апулеј се крие христијанска тринитарност. Воздржувањето на говорење за Бог е сосем во контекст на определувањето на Бог како отаде предикација и конципирање – тој е, строго говорејќи, неискажлив. Затоа, кога Апулеј вели дека можеби ќе ги влоши сомнежите за магиски дејства одбивајќи да говори за Бог, тој „едноствено игра на карта на неговата платоничка побожност“.⁴¹ Одбивањето да говори треба да биде разбрано како почит кон принципот на *arsanum*,⁴² односно идејата за зачувување на тајните од страна на иницираните во мистериите. Во случајов *arsanum* е Платоновата теологија. Ерман ја пропушта иронијата на молчењето на Апулеј, весело забележува Мортли, затоа што ако имал нешто за криење, секако немало да го истакне. Покрај ова, потребата за дискреција е типична за средно-платонистичките писатели, но добива и метафоричка смисла, додава. Алкиној и Плотин употребуваат мистерииска терминологија, не толку за да ги прикриваат нивните вистински учења, туку за да го подвлечат езотеричниот карактер на Битието кое се обидуваат да го претстават. Тајното, *arsanum*, станува метафора за логичката невозможност за изразување на Првиот Бог, односно Едното. Идејата за *arsanum* е само метафора за идејата на неискажливоста.⁴³ Мортли дозволува и уште еден

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ R. Mortley, Ibid., 588.

⁴² *Arsanum* како кратенка за референцата на принципот на сокривање на суштинските аспекти од религиската вистина во рамките на мистериите; Апулеј ја употребува и множината (*arsana*) со исто значење (*Metamorphoses*, II, 28).

⁴³ R. Mortley, op. cit., 588. Дори забележува дека постоењето на иницијативска терминологија е чисто од метафорички мотиви, и дека во средниот платонизам нема трага на привилегирани кругови на ученици. Учењето на средниот платонизам било езотерично, но не и тајно, додава (H. Dörrie, “Die Frage nach dem Transzendenten im Mittel-platonismus”, 199-200).

аспект на читање на Апулеј, обидувајќи се да провери до кој степен е ова точно. Така, тој забележува дека молчењето на Апулеј не е само логичка консеквенција на концептот на трансцендентноста на Бога, затоа што е употребен (како што тој го толкува) со намера да покаже побожност. Споменуваниот дел ги содржи двете страни на *agapum*: невозможно е да се именува или опишува Бог (метафоричката смисла), и непобожно е да се прави тоа на јавно, несвето место (практичната култна смисла).⁴⁴ На второ место, одредува Мортли, Апулеј го цитира *Тимај* 28с, што ја поддржува буквалната, или полубуквалната интерпретација на *agapum*. Мортли заклучува дека одбивањето на Апулеј да го развие теолошкото гледиште може да се смета како нормална изјава за неискажливоста на Бог, сосем во контекст на останатите средно-платонистички изјави од овој вид, и не покажува обиди да ја скрие тајната припадност на христијанството на говорникот.⁴⁵

Керабин има забелешка за употребата на *Тимај* 28с во врска со фактот дека Апулеј бил посветеник на мистериите на Изида – можно е неговото инсистирање на идејата за невозможноста на познание на Бог да било поттикнато не од едноставната желба да ја чува божјата трансценденција (особено што се чини дека и Керабин смета дека е догма во тој период), туку од фактот што според него, најголемиот број луѓе немаат соодветни моќи точно да го разберат Бог. Во оваа смисла, предлага Керабин, познанието на Бог се гледа како зачувано за малкумината избрани – иницираните. На крајот на *Apologia* (65), на пример, Апулеј одбива да го опише Бог(от) кого го нарекува „Крал“. Доколку се следи оваа претпоставка, и ова молчење може да се толкува не само како резултат на почитта кон трансцендентниот Бог, туку како вообичаено одбивање на инициран да сподели тајни со неиницираните.⁴⁶ Во апофатичката теологија на неоплатонизмот ова се провлекува како став, а потем пролиферира преку Прокло и Псевдо-Дионисиј и во христијанската традиција, иако на изменет, помалку „пагански“ начин.

⁴⁴R. Mortley, *Ibid.*. Ова е разбирливо - како филозоф и посветеник во мистериите, Апулеј секако знаел кои му се одговорностите во врска со култот, и кои се моралните и обичајните забрани.

⁴⁵ R. Mortley, *Ibid.*, 590.

⁴⁶ D. Carabine, *op. cit.*, 59-60. Ова е став што, се чини, го има кај сите релевантни автори со ставови за овој проблем.

Независно од што е мотивирана, дали од филозофската лојалност на посветен зналец, или од култната коректност на инициран верник, апофатичката позиција на Апулеј е јасна: за бог не се говори, и некои нешта во врска со божественото остануваат неискжани, несподелени, непроширени. Во позицијата на Апулеј, удобно би се адаптирала мислата на Витгенштајн, дека за она за кое не може да се говори, треба да се молчи: за бог не може да се говори, затоа, не може да се згреши доколку се одбере воздржувањето од говор.

5 | УЧЕЊЕТО ЗА БОГ И ЗА СВЕТОТ КАЈ НУМЕНИЈ

5.1 | Основните категории во онтологијата на Нумениј

Нумениј се смета за претставник на средниот платонизам, но во неговите ставови се забележуваат силни, и историски потврдени, питагорејски влијанија, поради што за него може да се говори како за претставник на питагорејскиот платонизам, или, поопшто, на неопитагорејството. Платоновото влијание во неговата филозофија е неспорно огромно, и затоа во ова истражување е вклучен после Алкиној и Апулеј. Нумениј ги разгледува различните религиозни верувања низ призмата на Платоновата филозофија. Постојат и навестувања за негова поврзаност со Халдејските пророштва и со Херметичката традиција.¹ Од неговите дела, *За Добројто*, *За неунишливоста на душата*, *За несопласувањата меѓу Академичариите и Платон* (односно *За несопласувањето во Академијата*), и *За броевите*, се зачувани само фрагменти, во голем број преку раскажувања и резимеата на Евзебиј и Порфириј. Извесен број на зачувани фрагменти се од непознати дела. На прв поглед онтолошкото и теолошкото учење на Нумениј не припаѓаат во истражувањето на негативната теологија, но неговите ставови за непознатливиот Прв бог и „делегираниот“ следен бог (Втор, или Втор и Трет бог),² достапен на познатието и определувањето, се очигледно апофатички.

Плотин бил обвинет од страна на атинските платонисти за плагирање на Нумениј, за што Трифон (стоичар и платонист) го известил Амелиј, кој напишал книга за сличностите и разликите во учењата на Нумениј и Плотин (*Vita Plotini/Живојтој на Плотин*).

¹ J. Dillon. *The Middle Platonists*, 94sq; E. R. Dodds, „Numenius and Ammonius“, *Sources de Plotin*, Entretiens Fondation Hardt 5, Vandoeuvres-Genève, 1960, 10.

² Употребата на голема буква за „Бог“, „Демииург“, „Прв Бог“, „Втор Бог“, „Трет Бог“, и другите клучни теолошки категории варира кај Нумениј, поради што варира и во овој текст. Бездруго дека Бог (или бог) за кој Нумениј говори не е јудео-христијанскиот Бог, така што мотивот за разликувањето на „грчки“ или „пагански“ концепт за бог, означуван со термин со мала почетна буква, наспроти јудео-христијанскиот Бог, означуван со голема почетна буква, не важи во овој случај. Неконзистентноста во употребата на големите букви се должи на изворниот текст во неговите преводи.

шин, 17, 1-6), приказна раскажана од страна на Порфириј, кому книгата потем му била посветена. Тешко е да се определи кои се учењата на Нумениј што сè уште може да се утврдат, смета Мерлан.³

Се знае по нешто од делото на Нумениј посветено на разликата меѓу Платон и неговите ученици сè до времето на Антиох (Fr. 1-8 L),⁴ кои тој ги обвинува за скршнување од ставовите на учителот, иако Спевсип, Ксенократ и Полемон, со тоа што не биле скептици, задржале дел од Платоновото наследство. Дивергенцијата на Антиох од учењето на Платон го предизвикува Нумениј да не му припишува многу значење како зачетник на неоплатонизмот. Покрај ова, Нумениј негира дека Аристотеловата филозофија е на каков било начин поврзана со Платоновата.

Сократ поставил три бога, резимира Нумениј, и раскажувал за нив во стил соодветен за секој посебно. Оние кои го слушале не разбирале што прави, и мислеле дека е неконзистентен, дека зборува во безредие и без план. Платон, меѓутоа, го следел Питагора и знаел дека точно од таму Сократ ги зел овие ставови, и разбирал што сака да каже. Тој ги врзувал своите теми на начин кој не бил ниту конвенционален ниту јасен, третирајќи го секој бог онака како што сметал дека треба, ги скрил своите ставови меѓу јаснотија и опскурност. Самиот, на тој начин, предизвикал причини за несогласување и извртување на неговите учења, што не било поради завист или злоба, туку поради недоразбраност. Платон за Нумениј е неопитагореец, како што е и Сократ. По статусот Сократ и Питагора се еквивалентни, со тоа што Платон е нивна средина, затоа што ја намалил свеченоста на Питагора за да го очовечи, и ги издигнал итрината и игривоста на Сократ од нивото на иронијата до достоинство и интелектуална тежина. Тој направил мешавина меѓу Питагора и Сократ, покажувајќи се како подостапен од првиот и подостоинствен од вториот (*За несогласувањата на академичариите со Платон*, Fr. 24/1 L).

³ P. Merlan, "Greek Philosophy from Plato to Plotinus", 96.

⁴ Фрагментите се според на, Numénius, *Fragments*, E. des Places (trans.&ed.), 'Budé' édition, Belles Lettres, Paris, 1973, односно според необјавениот англискиот превод (*Numenius' fragments, draft translation, based on the 1972 'Budé' edition by E. des Places, Numénius, Fragments, Belles Lettres, Paris, G. Boys-Stones (trans.), Durham University, 2014*). Наведувањето оди според принципот (дело, книга, фрагмент/фрагментот во des Places изданието). Обете изданија точно ги наведуваат изворите за фрагментите, понекогаш и со осврт на веродостојноста и пласирањето во делата, темелност која, за да се избегне оптоварувањето на овој текст со технички забелешки, ќе биде изоставена.

Учењето за трите бога се смета за едно од најкарактеристичните за Нумениј, кој, пак, изворно му го припишува на Сократ. Сепак, се поставува прашањето за тоа каде Нумениј ја пронашол оваа Сократова концепција. Во Платоновото *Писмо вџоро*, беше споменато во претходното поглавје, се содржат ставовите за трите бога, како и Платоновата изјава дека за некои нешта (и тоа нешта од круцијално значење) тој никогаш ништо не напишал, и за нив не постои, ниту ќе постои, расправа (текст) од Платон, туку оние кои сега го носат неговото име припаѓаат на Сократ (*Ep., II, 314c*). Мерлан смета дека Нумениј погрешно претпоставил дека се работи за нов параграф и дека ова „припаѓаат на Сократ“ се однесува на сиот претходен дел од писмото, со што, учењето за трите бога станува учење на Сократ.⁵

Проблемот на изворното учење за трите бога се поврзува со уште два елемента кај Нумениј – претпочитањето на религиозни концепти за нетелесно божество, и, во врска со нив, симпатиите што ги негувал кон источните учења, и особено врската со јудаизмот. Нумениј најавува дека, за да ја постави својата позиција и да ги формира своите заклучоци, ќе се повлече во сведоштвото на Платон и ќе го врзе сето тоа со зборовите на Питагора, повикувајќи се и на оние кои Платон ги ценел, како него, позајмувајќи ги нивните ритуали и посветувања, односно, што и да е она што браманите и Евреите и магите и Египћаните го организирале (*За доброшо*, I, 1a, односно 9aL). Овој дел од *За доброшо* се смета за класично место кое го покажува „ориентализмот“ на Нумениј, што често се смета за претходник на тој на Плотин.

Кога Нумениј ги набројува сите народи што го сметале бог за бестелесен, ги вклучил и Евреите, и не се повлекол од цитирање на зборовите на пророците во неговите дела, или од давање на (плаузибилни) алегориски толкувања (1b, односно 9bL). Верувањето во бестелесен бог може да се лоцира како разлог за оддавање толкава почит на групите (народите) што ги набројува (Fr. 18/19 L).⁶

Во обид за објаснување на тврдењето дека она што постои е нетелесно, а дека нетелесното е интелигибилно, Нумениј ја дава следнава аргументација. Ако она што постои е потполно и во секој поглед вечно и неменливо, и на никој начин не се оддалечува од самото себе, туку секогаш останува во истата состојба, тогаш

⁵ P. Merlan, op. cit., 97.

⁶ Ibid.

тоа се разбира преку интелектот. Ако телото е во постојани промени, тоа е минливо и не постои. Тогаш, заклучува Нумениј, не може да се негира дека е неодредено, подложно на мнение придружено со неразумна перцепција, односно, парафразирајќи го Платон (неговиот став за родот на раѓањето) – дека е настанувачко и уништувано, но никогаш битие. Во зачуваниот фрагмент стои дека Нумениј го кажал ова, објаснувајќи ги учењата на Платон и, мошне порано, тие на Мојсеј. Плаузибилно е на Нумениј да му се атрибуира мотото (како што било забележано), „што е Платон, ако не е Мојсеј кој говори атички грчки (јазик)?“ (II, Fr. 8/10L).

Нумениј го претставува Мојсеј во приказна за писарите Јаниј и Јамвриј кои, во времето кога Евреите биле избркани од Египет биле најуспешните во магиските вештини. Египџаните сметале дека се способни да се соочат со Мојсеј, човек со голема моќ за молитва до Бога. Според овие зборови, се забележува, продолжува фрагментот, дека Нумениј сведочи за чудата и моќите Мојсееви, и за фактот дека имал специјален однос со Бог (III, Fr. 9).⁷

Мерлан не смета дека ова потврдува којзнае каква ориентализирачка или јудеизирачка тенденција, ако се процени неговата восхитеност од супериорноста на Истокот, затоа што нема доказ дека воопшто ја сметал „барбарската“, или посебно еврејската мудрост за супериорна во однос на Платоновата, ниту за нејзин извор или инспирација. Мерлан внимателно определува дека ставот на Нумениј кон Истокот е најдобро да се спореди со тој на Плутарх, кој сакал да се повикува на персиски и египетски религиозни концепции, или со онаа на Диоген Лаертиј.⁸ Мерлан тука ја вклучува теоријата за двете космички души на Нумениј (од кои втората е можеби идентична со вториот бог), и, како мошне негрчка теорија, таа за двете души во човека (36L), резимирајќи дека ако под „ориентализам“ мислиме знаење или симпатизирање на источната мудрост, тогаш Нумениј секако бил ориенталист, но ако мислиме дека ориентализмот вклучува влијаење на учењата до тој степен што се обидува да ги вклучи во грчката филозофија, или да ја интерпретира грчката филозофија низ призмата на источните учења, тогаш кај Нумениј има едвај неколку слаби траги

⁷ Покрај оваа, има уште една, слична референца – III, 10a – повикување на приказната за Исус, иако без да го именува, за која Нумениј дал алегориско толкување, чија успешност останува за друга прилика; исто така, ја раскажал и приказната за Мојсеј и Јаниј и Јамвриј (види кај Ориген, *Cont. Cels.*, 4.51).

⁸ P. Merlan, op. cit., 99.

на ориентализам.⁹ Сепак, останува прашањето за ставот на Нумениј дека Платон е грчкиговоречки Мојсеј, и Мерлан е свесен за тоа (и покрај претходната силна изјава за недостигот од потврда за ставот на Нумениј кон еврејската мисловна традиција). Ако се запрашаме за тоа кој аспект од Платоновата филозофија го имал предвид Нумениј, за да го спореди со Платон со Мојсеј, чесно нагаѓање, вели Мерлан, е дека се работи за начинот на кој Платон, во врска со воведувањето на творецот, ги употребува термините *to on* аеј на една страна, и библиската формулација „јас сум тој кој сум“ (*ehyeh āšer ehyeh*) од друга страна.

Реферирајќи на душите кои се во настанување во концептот на питагорејците, кои сметале дека душите се сместуваат врз водите, што го содржат здивот божји, Нумениј додава дека тоа е поради тоа што според пророкот, духот божји бил носен (односно лебдел) врз водите (*Φραϊμενίτι од неїџнаїти дела*, 30/19L) – очигледно е дека реферира на *Пейџокнижїеїџо*, но не може да се утврди дали го смета за супериорно над грчката филозофија.

Нумениј не сака да се преправа дека не го знае името на бестелесното, туку, смета дека тоа име, кое долго било барано, е *суйсїанција* и *биїије* (*За доброїџо*, II, Fr. 6/15 L). Тоа е битие затоа што не било создадено и нема да биде уништено, и не дозволува никакво друго движење, ниту промена, на подобро или на лошо. Тоа е едноставно и неменливо, секогаш ја има истата форма. Во *Країиїл* Платон вели дека имињата им се даваат на нештата според нивната сличност, и нека биде така, предлага Нумениј – нека се смета за бестелесно она кое постои.¹⁰

Неограничените, бесконечни, незнајни аспекти на материјата укажуваат на принцип што ја одржува, а ништо не би можело да ја одржува материјата освен Нетелесното (13L). Секако дека метафизички ориентираните фрагменти на Нумениј се однесува-

⁹ Ibid., 103. Ова мислење го има и кај Додс [(E. R. Dodds, op. cit., 3-32, со дискусија на 33-61, разликувајќи се од Бојанс (P. Boyance, „Les deux démons personnels dans l'antiquité greco-latine“, *Révue de Philologie*, LXI, 1935, 189-202), кој во учењето за двете души гледа едноставно варијанта на несомнено грчкото учење за двата духа чувари (еден добар и еден зол)].

¹⁰ Керабин забележува дека потрагата на Нумениј по нетелесното како вистинско битие наликува на Платиновска или Августиновска потрага, особено што се прашува дали тоа би биле елементите, и заклучува дека не се, затоа што тие биле создадени, што значи дека се минливи, или, пак, материјата, која исто така не може да биде, затоа што не е стабилна, во 12L, D. Carabine, *The Unknown God*, 94.

ат на битието и на истражување на постоењето во Платонова смисла. Сепак, во идејата за бестелесноста се забележуваат можни еврејски влијанија.

Она што постои никогаш не било, ниту кога било ќе настане, туку *е*, секогаш во определено време, само во сегашноста (Нумениј додава дека нема поплаки ако овој сегашен момент се нарекува „вечност“). Мора да го разгледаме времето што поминало и ни се измолкнало и побегнало онаму каде повеќе не постои. Она што допрва треба да биде сè уште не постои, туку само ветува дека во иднината ќе може да дојде во постоење. Затоа, појаснува Нумениј, не е соодветно да се мисли на она *шито е* (*шито ἵστίου*) како непостоечко, или како нешто што веќе не постои, или сè уште не постои, затоа што ако се формулира така, се доаѓа до израз на невозможност, дека едно нешто истовремено е и не е. Ако нештата така стојат, тешко дека што било би можело да постои, затоа што дури според мерката на она *шито ἵστίου*, тоа што постои не би постоело. Она *шито ἵστίου* е вечно и стабилно, секогаш неменливо, секогаш исто. Нумениј наведува платонички негации за битието – дека е безвременско, неподвижно и постојано, вечно, себе-еднакво (идентично), неподложно на настанување, уништување, растење или намалување, атопично и без движење (II, 5/14 L). Сите овие определби се негативни по карактер.

Фрагмент 11 е првата и најјасна артикулација на учењето за трите бога, кое Нумениј го сметал за значајна компонента на неговиот систем, и кое го споменува и при наведувањето на знаењето за трите бога на Сократ, добиено од питагорејците. Нумениј објавува дека му дава предност на Платон во неговото дело *За Доброшо*, и кога зборува за Втората причина, толкува на следниов начин. За да се разбере учењето за Првиот бог и за Вториот бог, мора првин да се разбере како се тие позиционирани во општиот ред на светот, и да се сфати како редот функционира, инаку би западнале во неволја. За да се одбегне ова, мора соодветно да се пристапи на разгледување. Така, може да се каже дека Првиот бог, бивајќи на неговото сопствено место, е едноставен, а бивајќи заедно со себе, никогаш не може да биде поделен. Вториот, или Третиот бог, меѓутоа, е еден (IV или V, 11/20 L).¹¹ Тој доаѓа во

¹¹ Космосот е претставен како Бог во фр. 11, што го прави единството на Вториот и Третиот бог малку нејасно. Може да се претпостави дека Нумениј не мисли дека космосот е бог во иста смисла како што Првиот и Вториот принцип се богови, туку дека има божествена природа, како творба на Бог, полн со божествено присуство.

контакт со материјата, која е дијадична, и иако ја унифицира материјата, тој е сепак поделен од неа, затоа што има апетитивен и флуиден карактер (IV или V, 11/20 L). Обрнувајќи внимание на материјата, не е посветен на интелигибилното (затоа што во тој случај би бил посветен на самиот себе); обрнувајќи го сето свое внимание на материјата, тој се запоставува себеси. Затоа што се посветил на своето стремење кон материјата, тој доаѓа во контакт со сепитното, го избира и го издигнува сè до статус на негов сопствен карактер.

Вториот бог е принцип кој на некој начин служи како медијатор меѓу сосема спротивните принципи (Бог и Материјата). Силата која воведува ред во Материјата мора да потекнува од највисокиот Бог, затоа што тој е принципот на редот и добрината, а сепак мора да биде одвоена, за да му се овозможи на Бог да остане статичен и непомастен од Материјата, што, пак, го загрозува божественото апсолутно единство. Затоа, бог е истовремено и обединет и поделен.¹²

Од важноста Првиот (бог) да создава, зависи определувањето на статусот на Демиургот – така, доколку не е нужно Првиот да создава (IV или V, 12/21 L), тогаш Првиот Бог треба да се смета за татко на Демиургот.¹³ Нумениј, меѓутоа, сака да го фокусира

¹² Евзебиј го идентификува Вториот бог со Логосот, со цел да покаже дека паганските филозофи исто така ја препознале потребата од втора божествена „причина“, која потекнува од првата, токму онака како што христијаните веруваат (за логосот како втора причина, во F. Ricken, “Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus” *Theologie und Philosophie*, 42, 1967, 341-58).

Лангсет забележува дека е интересна намерата на Нумениј да се направат дистинкции во однос на Првиот и на Вториот Бог, преку употребата на *diaeresis*, филозофска алатка употребувана од Платон (особено во *Државник* и *Софисти*). *Diaeresis* служи за попрецизно да се дефинира некаква тема преку дисквалификување на небитни членови на поголема група (J. L. Langseth, *Knowing God: a study of the argument of Numenius of Apameia's On the good*, PhD thesis, University of Iowa, May 2013, 102-103). Нумениј планира некако да го употреби овој метод за да ги дефинира Првиот и Вториот бог за кои претпоставува дека мора да постојат. Дистинкцијата, односно дефиницијата до која доаѓа, е таа за различните нивоа на божеството. Излегува дека дефинирачкиот фактор за секој бог е неговиот однос со материјата. „Кога филозофот ги прави своите дистинкции во втората половина на фрагментот, дистинкциите што се појавуваат стануваат сфери на активност, а последните редови звучат како божествена драма“ (J. L. Langseth, op. cit., 105).

¹³ Во англискиот превод на Бојс-Стоунс стои „всушност, она што е прво (првиот принцип, или првиот бог) не треба да создава. Така, првиот бог мора да се смета за татко на богот создател“ (G. Boys-Stones, op. cit., 6).

истражувањето: доколку се работи за „демиургскиот принцип“ и доколку објавиме дека она кое предегзистира би требало да може и директно да создава, тогаш тоа би бил аргументот. Сепак, ако не се работи за Демиургот (создателот) и ако истражувањето води кон Првиот (она кое било прво), таков јазик би бил безбожен, смета Нумениј. Важно му е прво да се согласиме на еднозначен начин дека Првиот бог не е задолжен за каква било работа (останува неактивен во создавањето), и дека е Крал. Богот Демиург е главен, кружи низ небесата и владее. Нашето патување (во смисла на животна патека) се одвива поради него, кога Умот се упатува надолу, низ сферите, кон сите оние на кои им е судено да учествуваат во него. Сè додека богот гледа и се врти кон нас, нашите тела живеат и се анимирани од божјото светење со кое се соединуваат. Но, доколку Бог се врати во неговата посматрачница, се гасне сè освен Умот, кој го продолжува својот живот радувајќи се во благословено постоење (IV или V, 12/21 L).¹⁴ Врската на Првиот бог со создателот (Демиургот), е онаква каква што е положбата на земјоделецот во однос на сејачот.¹⁵ Така, Оној кој е семето на секоја душа ги спојува сите нешта заедно во нештата кои имаат удел во него; но законодавецот го сади и донесува и внесува во секој од нас она кое било претходно подготвено од страна на Првиот Бог (IV или V, 13/22 L). Запознаените со еврејски и христијански концепции, биле запознаени со неретките описи со земјоделски термини на Бог и неговите дејства, а земјоделските слики на Нумениј кај неговите современици веројатно упатувале и на очигледни асоцијации со подрачјето на популарниот стоицизам.¹⁶

Разликата меѓу Првиот и Вториот бог, илустрирана преку земјоделската споредба, е во тоа што Првиот бог е како земјоделецот, го сее семето на секоја душа во соодветната примателка, а

¹⁴ Идејата овде е дека ние сме поданици кои живеат во добро владеење на праведен владетел. Кога Демиургот се врти кон материјата, ѝ дава живот, а кога се врти кон себе, Умот повторно се враќа во неговиот извор. Ова поделено дејство потсетува на двата бога кои се едно од фр. 11 - бог кој ја обединува Материјата, и е поделен од неа. Унифицирачкото дејство на Третиот Бог тука е опишано како процес на давање на живот. Поделеното дејство на Материјата се двете насоки во кои гледа Демиургот – има дел од него кој се посветува на ноетичка, наместо на создавачка активност (и тоа е Вториот од Трите Богови од фр. 11).

¹⁵ Разликата меѓу земјоделецот и сејачот е веројатно замислена како односот меѓу земјопоседник и работник кој за него работи (E. des Places, ad fr. 9).

¹⁶ J. Whittaker, „Numenius and Alcinous on the First Principle“, *Phoenix*, Vol. 32, No. 2, Summer 1978, 150.

Вториот бог е како сејачот, се грижи за семињата, ги кубе, и ги пресадува во индивидуални луѓе. Додс забележува дека ова е сигурно базирано на *Тимај* 41 c-d, но дека функцијата на Демииургот на Платон овде е конфузно пренесена на Првиот бог, а функцијата на Помладите богови, на вториот Бог. Дел од опскурноста се должи на уништениот превод – излегува дека Нумениј кажува дека Првиот бог е смето на душата што го сади, што е неточно.¹⁷ Сепак, никаде во преживеаните делови од опусот на Нумениј нема ништо што би упатило на тоа дека Првиот (бог) треба да денотира и Битие и Примарност. Како еден од заклучоците во расправата со предлозите на Додс за разбирање на првиот принцип, Витакер смета дека доколку не се најде соодветно оправдување на овој предлог на Додс, нема разлог „првиот“ воопшто да стои во фр. 13.¹⁸ Витакер, следејќи го Фестижиер, мисли дека Нумениј го имал на ум делот од *2.Мој.*, 3,14, и го лоцира Филон како најлогична врска меѓу старозаветниот извор и Нумениј.¹⁹ Иако е тешко да се заклучи со сигурност поради недостатокот од докази, Керабин се согласува дека Нумениј, свесно или несвесно, си присвоил еврејски извор, како, на пример, Филон, веројатно додека ги истражувал компаративните религии.²⁰

Керабин директно се префрла на разрешување на прашањето дали самиот Нумениј бил Евреин, посочувајќи дека во фр. 56 се споменува дека Нумениј го нарекол Бог од храмот во Ерусалим „Таткото на сите Богови“, и додека оваа идеја наоѓа израз во *Стариош завеш* (за што дава референца од *Contra Celsum* IV, 51, каде е наведен фактот дека Нумениј употребувал алегии за толкување на *Стариош завеш*, што во овој случај не помага многу), секако не е еврејски став, со што го дава најсилниот доказ против претпоставката за еврејството на Нумениј. Постојаната употреба на платоничка терминологија и концепции (почесто отколку библиски, во секој случај), покажува дека имал симпатии кон јудаизмот, но не дека бил негов припадник. Впрочем, единственото зачувано место што директно асоцира на *Стариош завеш* е фр. 13.

¹⁷ E. R. Dodds, “Numenius and Ammonius”, 15. Во врска со тоа дали Првиот се однесува на Прво Битие/Прв Бог, а во рамки на нападот на Витакер на предложението решение за превод и толкување на фр. 13 на Додс види J. Whittaker, “Moses Atticizing”, *Phoenix*, 21, 1967, 196, и J. Whittaker, “Numenius and Alcinoos on the First Principle”, 144-154.

¹⁸ J. Whittaker, op. cit., 150.

¹⁹ J. Whittaker, „Moses Atticizing“, 196.

²⁰ D. Carabine, op. cit., 97.

Нумениј уште во фр. 6 споменува дека Доброто и метафизичкото Битие може да се викаат *to on*. Откако определува дека она кое постои (битието), е највисокиот принцип, во книга III говори за моќта што самото битие ја доделило на пророците од минатото. Во оваа смисла може и директно да се поврзат еврејската традиција со Платоновата идеја за битието (иако, секако, со резерва). Сепак, Лангзет смета дека иако алузијата на *2Мој.*, е можна и сосем веројатна, таа воопшто не е нужна. *Битието* во Книга II од *За Доброшо* се однесува на бестелесниот принцип кој го снабдува космосот со стабилност. Некаде меѓу фр. 8 и фр. 9 неперсоналното и трансцендентно битие е изедначено со *бої*. Во овој фрагмент (13), сè што се има сменето е што *to on* е во машки, наместо во среден род, со намера да се персонализира трансцендентниот принцип на постоењето.²¹

Нумениј објаснува и за тоа како втората причина настанала од првата. Сите дарови кои, штом поминат кај оној кој ги прима, веќе не се на оној кој ги дарува (вклучително направени услуги, имот, и слично), и се смртни нешта, грижи на луѓето. Божествени нешта се оние кои кога биле дарувани и поминале од едно место на друго, не го напуштиле првото место кога преминале на другото – тие му користат на примателот без да му штетат на дарителот, напротив, му користат и нему потсетувајќи го на нештата што ги знаел (Книга IV или V, 14/23 L).²²

5.2 | Прв Бог, Втор Бог: теолошката концепција на Нумениј

Досега наведеното не упатува на некаква очигледна апофатичка настроеност кај Нумениј. Во учењето за трите бога, меѓутоа, постои негативно-теолошка обоеност како дел од основата на

²¹ Средниот род *on* бил прилично конвенционален во платонизмот, додека *ōn* (машки род) не би било форма блиска на предвидената публика на Нумениј. Сепак, дури и да не била „блиска“, тоа не значи дека на посветен читател не би му било веднаш јасно дека *ho ōn* е она кое постои, што е исто како нештото кое постои/постоечкото, J. L. Langseth, op. cit., 127-128).

²² Така, на пример, вакво прекрасно нешто е убавината на знаењето. Оној кој го прима знаењето има корист од него, а оној кој го дава никогаш не останува без знаење (како кога една ламба се пали од друга, првата не е лишена од нејзината светлина). Причината за ова не е од човечкото подрачје, туку поради тоа што суштината на трајното поседување на знаењето е идентична кај Бог, кој ни ја дал, но и кај нас, кои сме ја примиле.

неговото онто-теолошко учење. Нумениј нема експлицитни референци на употребата на негативниот метод, но очигледно има свесност за некои основните ставови на *via negativa*, што ќе биде покажано низ текстот што следува.

Првиот бог е фиксен, недвижечки, додека вториот е во движење. Првиот се посветува на интелигибилни објекти, а Вториот на интелигибилни и сетилни објекти (овде Нумениј нè предупредува да не бидеме изненадени од ставовите, и најавува уште изненадувања). Наместо движењето кое му припаѓа на Вториот бог, Нумениј тврди дека природното движење на Првиот бог е мирувањето, и од него низ вселената се излева редот на светот, како и неговите трајност, стабилност, и безбедност (Книга IV или V, 15/25 L).

Во божествената хиерархија на Нумениј, значи, има дистинкција меѓу Првиот бог, едноставен и фокусиран само на себеси, и бог кој е Втор и Трет. Вториот и Третиот се еден бог, но и може да се сметаат како одделни. Така, кога е поврзан со материјата, тој е поделен и растргнат од материјата. Демиургот не е незнаечкиот Демиург на Василид,²³ туку Демиургот од *Тимај*, иако разликувањето меѓу врховен бог и бог создател е гностичка идеја.²⁴

²³ Незнаечки, во смисла дека не знае за постоењето на Врховното божество. Концепцијата на Василид ќе биде прикажана во поглавјето за гностичките извори.

²⁴ Види Иринеј, *Adv. Haer.*, I, 19, 2; I 26, 1. На бог од *Тимај* не му пречи неговото совршенство, напротив, сака да го сподели и да го воведо во нередот, тоа е во неговата природа. Системот на Нумениј не дозволува ова да биде финално решение. Демиургот опишан во *Тимај* не е определен како неподвижен и статичен на ист начин како битието кај Нумениј. Дилон насетува проблем во ставот на Нумениј дека демиургот создава како резултат на *ogexis* за материја (желба, апетит, чезнење), употребувајќи го зборот *чезнење*, *lust* (J. Dillon, *The Middle Platonists*, 369). Кај Де Плас е *желба*, *désir*. Керабин мисли дека *желба* (во смисла на стремечка желба) е поблиску до значењето кај Нумениј (D. Carabine, *op. cit.*, 96). Токму затоа што во гностицизмот се верува дека демиургот создава без да знае за идеите, Де Фогел смета дека не треба да се изедначува Вториот бог на Нумениј со гностичката концепција за демиургот (C. J. De Vogel, *Greek Philosophy*, vol 3, Brill, Leiden, 1964, 25). Покрај оваа, постои и опцијата дека изворот на оваа идеја кај Нумениј не е гностицизмот, туку Филон Александриски (*Leg.*, III, 207).

Во врска со можноста да се сфати дистинкцијата меѓу Вториот и Третиот бог како дистинкција меѓу трансцендентните и иманентните аспекти на демиургот, види H-Ch. Puech, „Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle“, *Aiphos*, 2, 1934, 756.

Ако супстанцијата и Идејата се интелигибилни, а согласни сме дека умот им претходи и е нивна причина, тогаш само тој може да биде Доброто. Ако Богот Демиург е принципот на настанувањето, Доброто е принципот на супстанцијата (суштината). Пропорционално, односот на Демиургот кон Доброто, кое го имитира, е како оној на настанувањето и супстанцијата (суштината), кое е нејзина слика и копија. Ако Демиургот (создателот на настанувањето) е добар, Демиургот во однос на суштината ќе биде самото Добро, со иста природа како суштината. Вториот (бог), со тоа што е двоен, е лично одговорен и за произведување на самата Идеја, и за светот; така, од една страна е создател, а од друга страна, потполно посветен на контемплацијата. Потем Нумениј ги набројува четирите ентитета: Првиот бог, самото Добро; неговиот „подражавач“, создателот (Демиургот), кој е добар; супстанцијата (суштината), и тоа една од Првиот (бог), една од Вториот (бог); и нејзината копија, односно убавиот космос, забудавен преку неговото учество во Убавото (*За Доброшо*, V, 16/25 L).

Платон сфатил дека само Демиургот бил признаен од луѓето, а првиот Ум, Самото битие, бил потполно препознаен од нив, и затоа како да сакал да каже дека Умот за кој луѓето мислат дека е прв, всушност не е, туку има уште еден Ум кој му претходи, дрвен и божествен, појаснува Нумениј (VI, 17/26 L).

Нумениј ја доловува онтолошката поставеност со следнава поетска слика. Морепловец седи високо на својот кораб во морето и кормилари, но очите и умот му се насочени кон небото, така што, што се однесува до него, неговата патека следи насоки од небесата над него, иако плови по морето под него. Така и демиургот, имајќи ја врзано материјата заедно во хармонија, така што таа не може да падне или да се измолкне, седи над неа, како коработ на морето. Тој ја насочува хармонијата, и наместо кон небесата, гледа кон Бог над него кој му го привлекува погледот, и од ваквата контемплација ја добива својата моќ на судење, а еланот – од неговиот копнеж (VI, 18/27 L). Нумениј го дава и следново објаснување со слична наутичка терминологија. Ги разбираме телата преку индукција од ним слични нешта, и од дистинктивните знаци споделени од нешта кои се во јукстапозиција. Но, нема начин да се разбере Доброто од нешто што му е јукстапозиционирано, или пак, од некое перципириливо нешто кое му е слично, туку потребен е инаков пристап. Замислете, поканува Нумениј, дека некој седи на врвот на видиковец – тој со фрлен поглед забележува рибарско бротче, само и осамено, и фатено меѓу високи бранови, и

го препознава бротчето. Така, мора да се повлечеме далеку од објектите за перцепцијата да се припои со Доброто, кое е само, каде нема луѓе, ниту животни, ниту големи или мали тела, туку само неискажлива, потполно неопислива божествена самотија. Доброто во мир и благонаклоност, мирен и грациозен владетел, насмеано ја носи супстанцијата (есенцијата, *ousia*) која ја трансцендира (I, 2/11 L).

Дилон се осврнува на сопствениот заклучок од делото *Срепнише илаионисџи*: Нумениј се колебал околу идејата дека Отецот е некако супериорен над битието и умот, воден од поставувањето на Втор бог кој треба да се изедначи со Вистинското битие и Умот, но не се одважил да го тврди ова. Традиционалната поврзаност во грчката филозофска традиција со концептот за Бог кој е во полна смисла и Битието и Умот тешко се губи, смета Дилон, и се чини дека Нумениј, и покрај неговата отвореност кон влијанија од источните религии, не бил подготвен да го напушти овој концепт. Сепак, Дилон смета дека Нумениј дошол блиску до напуштање на концепцијата. Така, кога ја дава сликата за фрлање поглед кон Доброто (како гледањето на чамец кој скока по брановите), го објаснува неговото подрачје како апсолутна неискажлива и неопислива самотија, а Доброто како нешто кое стои на Битието. Ова е израз кој, според Дилон, внимателно балансира меѓу идејата дека нешто е супериорно на, или отаде Битието, и највисокото ниво на Битието.²⁵ Може да се тврди дека за Нумениј, Доброто е на некој начин отаде Битието. Но, од друга страна, внимателно забележува Дилон, фрагментот завршува со формулација на врвниот објект на нашата потрага – постоењето *ti esti to on*, што потврдува дека Нумениј не го поставил Доброто како супериорно и отаде Битието.²⁶

Х. Витакер ја толкува оваа слика (забележувајќи дека врската на морето и материјата ја има уште на едно место, во фр. 18), така што морето го смета за симбол на настанувањето, на другоста, и на материјата, идеја која не била туѓа на неоплатоничарската сликовитост, на пример.²⁷ Целта на оваа споредба кај Нумениј е да ја конкретизира идејата дека е можно да се сирне Доброто, иа-

²⁵ J. Dillon, „Numenius: Some Ontological Questions“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement No. 94, Greek & Roman Philosophy 100 BC – 200 AD: Volume II*, 2007, 398.

²⁶ Ibid., 398.

²⁷ H. Whittaker, „Numenius' fragment 2 and the literary tradition“, *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 1993, 68:1, 99.

ко е опкружено со материјата.²⁸ Осаменоста на бродот ја илустрира одвоеноста на Доброто, а високите бранови кои го кријат бротчето од вид ја илустрираат тешкотијата (но не и невозможноста) во перципирањето на Доброто.

Нештата кои учествуваат во него не учествуваат во ништо друго, освен мислата. На ваков (и ниеден друг) начин може да се здобие со предноста на спојување со Доброто. Што се однесува до мислата, таа оди само со Првиот (бог). Нумениј се обидува да објасни дека Платон преку силогизам покажал дека Доброто е едно. Тоа е затоа што, ако Вториот (бог) е добар, не поради самиот себе, туку преку изведување од Првиот, очигледно е дека она во кое учествува за да биде добар е самото добро,²⁹ особено што Вториот учествува во него како во Доброто (19/28 L).

Нумениј ги разгледува варијациите кај Платон. Така, тој забележува дека пишувајќи за Демиургот на прозаичен и секојдневен начин во *Тимај*, Платон определил дека „тој бил добар“ (29e), додека Доброто во *Држава* го нарекол „Идејата на Доброто“ (508e), така што доброто е идеја на создателот, кој се појавува како добар кон нас учествувајќи во првото и единствено [добро]. Како што луѓето се обликувани според идејата за човекот, и сè друго - според Идејата за тоа нешто, ако создателот е добар преку учеството во Првото Добро, тогаш првиот Ум, како самото Добро, би бил неговата Идеја (20/29 L).

Нумениј ги воспева трите бога во следнава формулација. Првиот го нарекува *ΐαίηκο*, Вториот *σозγαιηελ*, и Третиот бог, *γελο*, *αρισηφακιη*, затоа што за него космосот е третиот бог. Според него, создателот е двоен, Првиот бог и Вториот бог, додека она што е создадено е Третиот, односно врска ја следи схемата предок-директен потомок (син)-индиректен потомок (внук). Прокло (според кого го имаме овој фрагмент), смета дека Нумениј греша во вбројувањето на Доброто во овие причини, затоа што тоа не треба да се поврзува со други нешта, или да биде второстепено во однос на што било друго (21/24 L).³⁰ Ова е веројатно прекумерно

²⁸ Ibid., 98.

²⁹ Тука може да се забележи двојното значење: и самото е добро, и истовремено е самото Добро.

³⁰ Во фр. 16 Нумениј објаснува дека првиот Бог е наречен *πους*, тој е Доброто по себе и принципот на постоењето, односно тој е Демиургот на битието, според што Вториот бог е принципот на настанувањето. Во фр. 21, пак, стои дека Првиот и Вториот бог е двоен, а не Вториот и Третиот. Во фр. 22 идејата за тесна врска меѓу Првиот и Вториот бог е повторена: Првиот е она кое навистина е

симплифициран извештај за учењето на Нумениј од страна на Прокло во *Коментариите на Тимај*, според кого Нумениј изложува три бога, нарекувајќи го првиот *Оиџец*, вториот *Создаител* (*poietes*), и третиот *Создадено* (*poietes*), затоа што космосот е според него третиот бог. Според неговата теорија, создателот (*demiourgos*) е двоен – составен од Првиот Бог и од Вториот, додека третиот бог е креацијата (*to dedemiourgemenon*). Прокло ги претпочита овие називи, наместо „да ја употребува неговата помпезна терминологија, дедо, син и внук“ (*pappos, engonos, apogonos*, 21/24 L).³¹

Според Прокло, не треба да кажеме за сите оние богови кои управуваат со настанувањето (во смисла на поднебескиот свет, раѓањето), дека супстанцијата (суштината) им е помешана со материјата, како што велат стоиците, ниту дека додека нивната супстанција е непомешана во однос на материјата, нивните способности и дејства се мешани, како што велат следбениците на Нумениј (50/26 L). Се чини дека Прокло дуплира погрешен бог – тврди дека Демиургот е Првиот и Вториот Бог заедно, иако Нумениј самиот кажува дека Демиургот е Вториот Бог (фр. 12, на пример), со што мисли на Вториот и на Третиот Бог заедно (двата бога кои се еден).³²

поврзано со Вториот бог преку *pois*, и со Третиот преку дискурзивното размислување. Прокло го темели ваквото поврзување на Првиот и Вториот бог врз ставот на Нумениј дека Првиот бог е Демиургот на битието.

³¹ Дилон не гледа разлог да се сомневаме дека Нумениј навистина ја користел оваа терминологија, но смета дека Прокло греша во две поенти во ова резиме: како што може да се разбере од фрагментите, „создателот“ не се Првиот и Вториот бог, туку Вториот и Третиот бог, и, по истата линија, Третиот бог не треба да биде одделен од Вториот, туку сметан како негов понизок аспект. Сепак, Прокло бил и во право во толкувањето на Нумениј – постои степен на интеракција меѓу трите бога кај Нумениј (J. Dillon, „Numenius: Some Ontological Questions“, 400). Разбирањето на концепцијата на трите бога е усложнето и од описот на Трите бога од страна на Прокло (фр. 21), во кое, според Прокло, Нумениј го употребува „таткото и создателот“ од *Тимај* како да реферира на два одделни бога, иако во зборовите на *Тимај* се реферира на истиот демиург (J. Dillon, “Harpocration’s ‘Commentary on Plato: Fragments of a Middle Platonic Commentary.’” *California Studies in Classical Antiquity*, 1971, 4, 127 n. 4; 143-144).

³² Види го овој став кај P. Merlan, “Drei Anmerkungen zu Numenius.” *Philologus* 106, 1962, 140; J. Dillon, *The Middle Platonists*, 367.

Дори сфаќа дека Прокло греша, но за грешката го обвинува Нумениј, сметајќи дека тој не го разликува највисокиот принцип доволно строго од материјалниот свет (H. Dörrie, “Der König: Ein Platonisches Schlüsselwort”, *Revue In-*

Создаденото како Трет бог се лоцира во поделбата на татко, син и внук (21/24 L). Очигледна е инспирацијата од *Corpus Hermeticum* (скратено *CH*), или можеби од некаков заеднички извор: од Еден Извор сите нешта зависат, додека Изворот зависи од Едното и само од Едното. Изворот е придвижен да стане повторно извор, додека Едното/Едниот е вечно во мирување и неподвижуван(о). Тие се три: „Бог, Отецот и Доброто“, космосот и човекот. Бог го содржи космосот, космосот го содржи човекот. Космосот е секогаш Син Божји, а човекот како да е дете на Космосот (*CH*, X, 14).³³ Смртта е уништување, но ништо во Космосот не се уништува. Ако Космосот е вториот Бог, живот кој не може да умре, тогаш ниту еден дел од овој бесмртен живот не може да умре. Сите нешта во Космосот се делови на Космосот (а најмногу човекот, разумното животно, *CH*, VIII, 1). Навистина прв, вечен и трансцендирајќи го раѓањето, е Бог, Создателот на универзалното. Втор е оној „според неговата слика/според неговиот образ“, Космосот, воведен од постоење од Него, одржуван и хранет од него, направен бесмртен, според неговиот господар. Вечното (она што е вечно), е всушност сето што е. Таткото е самиот вечен поради самиот себе (или по себе), а Космосот станал вечен и бесмртен преку (или благодарение на) Таткото (*CH*, VIII, 2). Третиот живот – човекот, според сликата на Космосот, и со ум, според волјата на Таткото, има чувствување како вториот Бог, и концепција како првиот. Учесникот во разговорот Тат тука потпрашува дали овој (трет) живот не се уништува, на што одговорот на Хермес е дека треба да разбере што Бог е, а што Космосот, што е живот што не може да умре, а што живот подложен на разградување. Треба да се разбере дека Космосот е од Бог и во Бог, а човекот од Космосот и во Космосот. Секако, изворот и границата, и составот на сите нешта е Бог (*CH*, VIII, 5). Лоцирањето на вакви сличности не значи дека се занемарува фактот дека тријадата Прв бог (подоцна нарекуван и *πους*)-демиург-светот е чисто Платонова концепција (*Тимај* 39e).

ternationale de Philosophie 24, 1970, 222). Ова е исто така неточно, ако се земе предвид дека во кн. I-III од *За Доброшо*, Нумениј точно тоа го прави.

³³ Користено е изданието *Corpus Hermeticum*, vol. II, G. R. S Mead (trans.), Theosophical Publishing Society, London, 1906, <<http://gnosis.org/library/grs-mead/TGH-v2/th221.html>>. Во следното поглавје ќе биде изложена теологијата од трактатот од *CH* познат како *Лајтинскиој Аслејцј*, а на соодветните места ќе бидат дадени споредби со формулации од другите трактати.

Нумениј ја отфрла стоичката теорија за првите принципи во корист на учењето на Питагора со кое, како што вели, се согласува Платон. Тој вели дека Питагора го нарекувал бог „едност“ (монада), а материјата „двојност“ (дијада), и тврдел дека бесконечното двојство не е создадено, но дека ограниченото двојство е создадено (т.е. двојноста нема потекло или создавање пред да биде украсена, пред да добие форма и ред, а се создава кога ќе биде украсена и разубавена од бог, дејствителот на редот). Затоа што создавањето се случува доцна, неуредената и несоздадена двојност треба да се мисли како истодобна со бог, кој ја довел во ред. Но, некои питагорејци не го разбирале точно ова тврдење, туку сметале дека Питагора мислел дека неопределената и немерена двојност произлегла од едноста, која само се преправила во двојност, уназадувајќи ја својата природа. Ваквото разбирање е неточно, затоа што едноста, според него, престанува да биде тоа што била, и под-постои како нешто што не е, односно двојност (ова важи за претворањето на бог во материја и на едноста во широка и неопределена двојност), и никој со барем малку образование не треба да го прифати. Покрај ова, Нумениј вели дека стоиците сметаат дека материјата е конечна и ограничена од својата природа, а Питагора - дека таа е бесконечна и неограничена. Стоиците расправаат дека нешто чија природа е да биде немерливо не може да биде ставено во граници и во ред, но Питагора тврди дека едно нешто, бог, ги има способноста и моќта да го стори тоа. Она што природата не може да го постигне, бог лесно може, затоа што е помокен од која било способност, односно, тој е самиот извор на сите способности на природата (52/30 L, ССХСV). Питагора, исто така, мисли дека материјата е во флуks и без квалитети, иако не во стоичката смисла на посредничка природа меѓу доброто и злото, затоа што мисли дека е мошне очигледно штетна, резимира Нумениј. Питагора (како и Платон исто така, потсетува Нумениј), смета дека бог е принципот и причината на она што е добро, а материјата – на она што е зло. Производот на формата и материјата е индиферентен (како посредничката природа кај стоиците), но тоа не е материјата, туку космосот како мешавина на добрината на идејата и на злото на материјата. Поради ова, смета Нумениј, старите теолози мислеле дека светот се раѓа од провидение и нужност (52/30 L, ССХСVІ). Значи, стоиците, како и Питагора, се согласуваат дека материјата е неформна и без квалитети, со тоа што Питагора сметал дека е зла, додека стоиците не сметаат дека е добра или зла. Но, кога се сретнуваат со злото и биваат запрашани од каде тоа доаѓа, тие обвинуваат некакво ра-

сипување, opakost, обратност на нештата, не објаснувајќи од каде тоа расипување на светот потекнува. Ова е затоа што според нив постојат два принципа, бог и материјата, и бог е добар до највисок степен, а материјата ни добра ни лоша. Ако провидението постои, смета Питагора, тогаш мора да постои и злото. Ако космосот е сочинет од материја, тоа значи дека мора да е сочинет од некое постоечко нешто кое по природа било зло. Нумениј повторно го пофалува Платон, затоа што тој говори за постоењето на две души на светот, едната потполно добра, а другата, материјата, зла. Иако материјата е во состојба на неуредена флуидност, таа е жива, затоа што се движи преку внатрешно придвижување што е нејзино сопствено, и мора да биде анимирана според некаква душа, според законот за сите нешта кои се движат со (односно благодарение на) нивното придвижување. Покрај ова, материјата е создателот и водичот на страствените делови од душата, кои имаат нешто телесно и смртно во нив, онака како што бог е создател на рационалниот дел. Во секој случај, светот е составен од бог и материја (52/30 L, ССХСVII).

Според Платон, значи, на светот му се доделени добрите нешта преку татковски бог, но лошите нешта се држат за него преку злото на материјата, објаснува Нумениј. Ако бог ја поправил материјата, која се карактеризира со нетрпеливост, импулсивност и слично, и вовел ред во нејзината хаотична вознемиреност (како што Платон пишува во *Тимај*), тогаш мора да се претпостави дека нејзината збунета дрскост доаѓа од некаква хазардна случајност, а не од заштитните планови на провиданието. Според Питагора, душата на материјата не е без супстанција, туку му се спротивставува на провидението, трудејќи се да пркоси на неговите планови преку силите на нејзината злоботија. Провидението, пак, е производ и сопствено дејство на бог, додека слепата дрскост водена од случајноста доаѓа од материјата, со која е во роднинска врска. Така, според Питагора е очигледно дека космосот бил изграден преку средба на бог и материјата, односно провидението и случајноста. Откако редот ѝ се наметнал на материјата, таа станала мајка на телата и на телесните богови (52/30 L, ССХСVIII).

Бог, со неговата извонредна моќ, ја украсил материјата, и на секој начин ги поправил нејзините недостатоци. Тој нив не ги отстранил, меѓутоа, затоа што кога би го сторил тоа, природата на материјата би била потполно уништена, но барем не им дозволил да се шират. Во несредената конфузија на природата на ма-

теријата бог вовел ред, на бесконечноста ѝ дал граница, на грдо-тијата ѝ дал пристојност. Конечно, тврди Нумениј, ништо во подрачјето на настанувањето (раѓањето) нема среќа да биде потполно ослободено од злото, затоа што некаква трага од лошата природа насекаде се помешува со провидението. Нумениј се обидува да покаже каква е несредената материја, отстранувајќи го секое индивидуално тело кое во утробата на материјата влегува во реципрочен процес на менување и бивање променето. Потоа тој вели дека треба во нашите умови да ја замислиме празнината која останува од овој процес на отстранување – ова е тоа што тој го нарекува „материја“ и „нужност“. Од ова, заедно со бог, е составен механизмот на светот, така што бог убедува, а материјата послушува (52/30 L, ССХСІХ).

Според Нумениј, значи, може да се спознае само Демиургот, додека Првиот бог (првиот nous, Убавината по себе), е сосем непознатлив. Можно е Нумениј да говори во гностички рамки, но поверојатно е дека реферира на Платон, имајќи го разбрано во смисла дека постои татко и постои создател, и оттаму ги формира ставовите за непознатливоста. Умот (nous) што човековиот интелект (едвај) го перципира не е Првиот бог, затоа што пред него постои друг ум, уште побожествен. Ова упатува на мислењето дека Бог е над nous, што, пак, заедно со реферирањето на Првиот бог како nous, воведува додатна конфузија во однос на статусот на божествената хиерархија, особено што во фр. 16 Првиот бог не е претставен како мислечки интелект, туку за да мисли има потреба од Вториот бог. Првиот бог останува на ниво на битието и nous.

Врховниот бог е „идејата на Доброто (од *Држава* 508E), со тоа што Првиот бог е идејата од која Демиургот ја прима својата добрина. И покрај неколку показатели што упатуваат на тоа дека можеби намерата на Нумениј била да воведо трансцендентен принцип (во смисла на тоа дека е отаде постоењето и умот), нема зачувани фрагменти во кои има обиди за експлицитно формулирање на ваквата концепција.

Врховниот бог може уште да биде сметан за Доброто (односно Добрина; tagathon), прва интелигенција, бестелесност, Она кое е, или битието. Тој е вечно присутен. Првиот бог може да се смета за Идеја во Платоновска смисла, и така да служи како парадигма за Вториот бог, кој, пак, може да се смета за втора интелигенција, односно за создател, и кој е добар затоа што учествува во добрината. Може да се смета, понатаму, дека има Трет бог –

светот како производ на Вториот бог, или Вториот бог да се смета за двоен – делумно посветен на контемплирање на Првиот бог (или интелигибилното), делумно на создавање, и, според Идеите како водилки, на одржување на видливиот космос (во оваа функција тој се наоѓа во опасност од посветување премногу внимание на материјата од која го создава космосот).

Првиот бог нема потреба да прави што било, нема работа, според што космосот не е негово дело, туку е дело на Вториот бог, создателот. Првиот бог владее со подрачјето на битието, тој е принципот на постоењето, а вториот владее со подрачјето на раѓањето.

Првиот Бог е принцип на соединување, спротивен на Материјата (или дијадата). Бог е статичен и неподделен („Доброто е едно“, фр. 19). Тој е она кое постои, битието (во кн. II претставено како ноетичко). Вториот Бог си ги врши своите ноетички дејства меѓу Првиот и Третиот Бог. Вториот бог е принцип кој е ноетички, но поделен, составен од неколку ноетички објекти. Тој ги содржи Идеите, значи е нешто како божествен Ум.³⁴ Третиот Бог, резултат на заборавањето на Вториот бог на себе и грижењето за Материјата, е активниот принцип. Тој ја организира Материјата според ноетичките модели што ги дава Вториот Бог.³⁵ Третиот бог создава така што применува врз Материјата унифицирачко дејство, во што наликува на Демииургот од *Тимаж*. Платоновииот Демииург создава гледајќи во Идеите, кои, во системот на Нумениј, се мисли во умот на Вториот Бог.³⁶ Организирајќи ја Материјата,

³⁴ Види ги ставовите кај: J. M. Rist, “Theos and the One in Some Texts of Plotinus”, *Medieval Studies*, 24, 1962, 179; J. Dillon, “Pleroma and Noetic Cosmos: A Comparative Study”, J. T. Wallis, J. Bregman (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, State University of New York Press, Albany, 1992, 100; G. E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Clarendon Press, Oxford, 2006, 136; J. L. Langseth, *Knowing God*, 108-109).

³⁵ Може да се тврди дека диференцирањето во ноетичкиот свет е дефинирачка карактеристика на теологијата на Нумениј.

³⁶ Фреде ја смета за контроверзна оваа интерпретација за идентитетот на трите бога (M. Frede, “Numenius”, *ANRW* 2.36.2, 1987, 1054-1055). Сепак, фактот дека Нумениј говори за два бога, односно за три бога, лесно може да се разреши преку неговиот став од фр. 11 дека Вториот и Третиот бог се еден. Кај Фреде не се забележува разбирање (op. cit., 1056-1058) дека „Вториот Бог“ е или божествениот Ум (вториот од три бога), или, пак, двата бога кои се еден (вториот од два бога).

Керабин не смета дека Нумениј го гледал Првиот бог како демииург на светот, туку едноставно како извор на постоењето: она што ѝ пречи е неконзистентноста на разбирањето на бог како демииург со другите фрагменти, која би се

и создавајќи со неа, Третиот Бог создава онтолошки слоеви меѓу него и Материјата.³⁷

Тријадичната поделба на божеството на Нумениј истовремено е и не е сложена. Така, едноставно може да се разбере дека ова се Трите Бога, кои произлегуваат од дискусијата за Двата Бога, поради тоа што контактот со Материјата го поделува Вториот Бог во две функции, што се сметаат за различни богови. Од друга страна, тешкотијата се состои во разгледувањето на Вториот и на Третиот Бог понекогаш како одделни, а понекогаш како различни функции на еден (Вториот) Бог. Покрај ова, има и формулации во кои Вториот бог не е поделен во Втор и Трет бог, туку е еден Бог кој и мисли и дејствува. Проблем е и што „амалгамскиот“ Втор бог има создавачки аспект (кого, впрочем, го добива од Третиот), и затоа Нумениј го наведува како Демиург (фр. 12 и 16, на пример), иако демиургиската функција е попрецизно исполнувана од Третиот Бог, создателот. Сепак, од контекстот може да се разбере за кој бог Нумениј зборува кога реферира на „Вториот“ бог.³⁸ Вториот Бог (двата бога кои се еден) е така составен поради неговиот контакт со Материјата. Врховниот Бог останува сосем недопрен од какво било влијание на Материјата, во неговото сопствено подрачје, а понискиот бог се произведува преку искусувањето на поделбата од Материјата на два начина – преку одделувањето од Првиот Бог, и внатрешното поделување во Втор Бог (божествениот ум) и Трет Бог (создателот).³⁹

одбегнала кога формулацијата би била „принцип на битието/постојењето“ (D. Carabine, op. cit., 98).

³⁷ Резимето на Мартано се повикува на изјавата на Прокло дека Третиот бог е космосот, што не е точно ако се чита фр. 11 – Третиот Бог го допира сетилното подрачје и го издигнува до неговиот сопствен карактер – го создава светот (G. Martano, *Numenio d'Apameo: Un Precursore del Neo-Platonismo*, Casa editrice Armani, Napoli, 1960, 40). Затоа, ги наведува нивоата на метафизичката/теолошка схема на Нумениј, редејќи ги како 1. Доброто, 2. Демиургот кој мисли и дејствува, 3. Светот, 4. непостоечкото (односно Материјата) (Ibid., 47) – Третиот Бог и овде му е еквивалентен со светот, а не со Демиургот кој создава.

³⁸ Лангзет предлага разлика со употребата на определен член – реферира на Вториот од Трите Бога како „Втор Бог“ (the “Second God”), божествениот Ум, а на Вториот од Двата Бога како „Вториот бог“ („The Second God”), J. L. Langseth, op. cit., 109.

³⁹ Ритер и Претер го користат „поделувањето“ на Вториот бог во Втор и Трет бог како оправдување за нивната теорија дека Вториот бог е Добрата космичка душа, а Третиот бог е Злата космичка душа (H. Ritter, L. Pretter, *Historia Philosophiae Graecae*, Friedrich Andreas Perthes, Gotha, 1898, 516 apud J. L. Langseth, 108, non vidi). Лангзет смета дека Нумениј би се ужаснал од оваа замисла.

Несомнено во хиерархијата на Трите бога и во учењето за уреденоста на светот кај Нумениј постои конфузија, која можеби се должи на скромноста на изворите. Исто така, несомнено нема очигледни повикувања на методите, значењето и вредноста на негативната теологија. Сепак, не може да се одрече дека неговата теологија подразбира апофатичка основа – светот е уреден така што врховното божество останува непознатливо, а она што се спознава е уредениот свет.

Претпоставката на Ритер и Претер претпоставува гностичка концепција во системот на Плотин, во која Демиургот би бил нужно зол.

6 | АПОФАТИЧКИТЕ ЕЛЕМЕНТИ ВО „ЛАТИНСКИОТ АСКЛЕПИЈ“

6.1 | Главните карактеристики на „латинскиот Асклепиј“

Тешко е да се опфати природата на херметизмот во една дефиниција. Фестижиер смета дека доколку под *хермеџизам* се мисли на кое било учење наводно откриено од страна на Хермес Трисмегистос, тогаш голем број на дела од областите на астрологијата, алхемијата и магијата што датираат од третиот век п. н. е., како и извесен број на филозофски и теолошки трактати составени во вториот и третиот век н. е. може да влезат во корпусот на *Hermetica (Corpus Hermeticum, CH)*.¹ Доколку под *хермеџизам* се подразбира некаква религиозна позиција, тогаш таму би припаднала само втората група текстови (заедно со латинскиот *Асклепиј* и фрагменти зачувани кај Јован Стобајски). Ако, пак, под терминог *хермеџизам* се мисли на одредено филозофско учење, тогаш би му соодветствувале само некои трактати од „филозофската група“. Герш, на пример, во неговото истражување на историјата на платонизмот, ја зема за оперативна втората опција на Фестижиер, накратко класифицирајќи ги текстовите сега нарекувани „учената *Hermetica*“ во: трактати на грчки јазик споени заедно во периодот меѓу Јован Стобајски (во шестиот век), кој не реферира на нив како на група, и Михаил Псел (единаесеттиот век), кој ги опишува како: 1). I. *Ог Хермес Трисмеџистос, Поимангар*, II. *Хермес до Таџ, Универзалниот џовор*, III. *Ог Хермес, светиот џовор*, IV. *Ог Хермес до Таџ, сагоџ на Монагаџа*, V. *Ог Хермес до неџовиот син Таџ*, VI., VII., VIII и IX - без наслови, потем X. *Ог Хермес Трисмеџистос, Клучоџ*, XI. *Инџелекџиот до Хермес*, XII. *Ог Хермес Трисмеџистос, За Оџиџиот Инџелекџи, до Таџ*, XIII. *Ог Хермес Трисмеџистос до неџовиот син Таџ*, XIV. *Ог Хермес Трисмеџистос до Асклепиј, Поздрави*, XVI. *Ог Асклепиј до кралот Амон, Дефиниџи*, и XVII и XVIII – без наслов; 2. *латинскиот Асклепиј*, и 3. дваесет и девет фрагмента на грчки јазик од Јован Стобајски.²

¹ Подетално во воведните дистинкции од А.-Ј. Festugière, *Ermetismo e mistica pagana*, trad. Luigi Maggio, Il Melangolo, Genova, 1991.

² S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism, the Latin Tradition*, 331-2. За попрецизна класификација на трактатите, А.-Ј. Festugière: *La révélation d'Hermès*

Дијалогот на латински јазик, *Асклеиј* (*Asclepius*), во кој божествениот Хермес Трисмегистос разговара со неговиот ученик Асклепиј, претставува превод на веќе непостоечки оригинал на грчки јазик, напишан од непознат автор. Делото *Асклеиј* е важен текст кој се однесува на херметичките учења, и единствен кој, со тоа што бил преведен на латински јазик, успеал да изврши влијание врз западната средновековна средина.³ Латинскиот *Асклеиј* е превод, односно, поскоро адаптација на грчки трактат (со оглед на бројните грцизми што ги содржи)⁴ со наслов *Совршениоѝ ѝο-вор*. Како можни преведувачи се јавувале Апулеј, Калкидиј и Мариј Викторин, иако без посилни докази.⁵

Содржината на трактатот се состои од резимеа на филозофскиот систем во целина, и образложувања на некакви посебни поенти од учењето. Така, *Асклеиј* се однесува на составот и хиерархијата на космосот, двојната функција и природа на човекот, и првите причини (Бог, материјата, духот, хиерархијата на интелигибилните и сетилно спознатливите божества). *Тракиѝаѝ V* покажува дека Бог е невидлив и потполно очигледен, *Тракиѝаѝ VI*

Trismégiste II: Le Dieu cosmique, J. Gabalda, Paris, 1949, 18. Фестижиер ја определува формата на овие текстови како главно дидактичка, во смисла на тоа дека учителот објаснува некој аспект од учењето пред еден или повеќе ученици, факт што укажува на тоа дека книжевните формулации се темелат на белешки од усни излагања (*Ibid.*, 28).

³ Врската со грчкиот *Corpus Hermeticum* била потполно утврдена од Нок, кој забележал силни паралели и во литературниот израз и во содржината, иако останува нејасно дали авторот на грчкиот оригинал бил автор и на други постоечки грчки трактати, или пак само бил запознаен со другите текстови, а со тоа и инспириран од нивното влијание (A. D. Nock et A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, vol. II, Société d'édition Les Belles Lettres, Paris, 1945, 285-287).

⁴ A. D. Nock, A.-J. Festugière, *op. cit.*, 278-279.

⁵ За аргументи дека Апулеј не бил преведувачот, *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, I-IV, W. Scott (trans.&ed.), Clarendon Press, Oxford, 1924-1936, 77-78. Дилон го споменува „чудно неинформативниот научен труд“ на Хијсманс (B. L. Hijmans, „Apuleius – Philosophus Platonicus“, *ANRW I*, 36:1, 1987, 395-475), во кој се тврди дека херметичкиот *Асклеиј* е авторско дело на Апулеј, што оди, според Дилон „спротивно на сите стилистички веројатности“ (J. Dillon, *The Middle Platonists*, 477). Хорсфал Скоти се навраќа на истиот труд, во обид да понуди нови елементи на лингвистичка анализа, свесна дека нема да бидат премногу (M. Horsfall Scotti, „The ‘Asclepius’: Thoughts on a Re-Opened Debate“, *Vigiliae Christianae*, Vol. 54, No. 4, 2000, 396-416). За детални аргументи дека не биле Калкидиј и Мариј Викторин, кај A. D. Nock, A.-J. Festugière, *op. cit.*, 277-287.

дека доброто постои само во Бог, а *Трактиаи* VII дека најголемото зло за човекот е незнаењето за Бог.

Асклеиј, иако херметички текст, служи како важен индикатор на состојбите во платонизмот во третиот и четвртиот век, а дека навистина припаѓа на платонистичката струја во историјата на филозофијата се покажува со истакнувањето на силната трансценденција на божественоста, позиција слична на таа на Апулеј и други платонисти од околу еден век претходно. Сепак, инсистирањето не само на трансцендентноста, туку и на иманентноста на божеството, укажува и на извесна асоцијација со стоичката традиција, дивергирајќи од стојалиштето на највлијателните платонисти од периодот.⁶ Покрај ова, делото е значаен пример на синкретизмот меѓу платонистичките и стоичките учења во историјата на филозофијата, покажан низ интересирањето на незнајниот автор за врската меѓу макрокосмосот и микрокосмосот, истражувана кај Платон (особено во неговото толкување на врската меѓу космичката душа и индивидуалните души од *Тимај*), и силно асоцирана со ставовите на стоиците, позиција која дивергира од Апулеј и од неговите современици.

Во делото *Асклеиј* (*За мене овој Асклеиј е како сонцеио – Светаа книја на Хермес Трисмеџистос во обраќање до Асклеиј*), Хермес се обраќа на својот ученик Асклеиј, кој, пак, одвреме навреме поставува прашања. Хермес прво зборува за континуитетот на животот низ космосот, како и за хиерархискиот ред според кој создателот (бог) владее со небесата, а небото владее со променливите тела, ред во чии рамки небесните божества комуницираат со демоните, а демоните, пак, со човештвото (*Asclepius*, 2-7).⁷ Човекот има двојна функција во космичкиот систем – посветено да го воспева бог и да му служи, и да ја обработува земјата, според верувањето во двојната природа на душата и телото (8-9). Оние кои соодветно ги исполнуваат своите функции, после смртта се враќаат во чисто божествена состојба, а оние кои потфрлаат се подложни на трансмиграција во животни (10-14). Основните принципи на космосот, објаснува Хермес, се три: бог, духот, и материјата.⁸ Секој од нив е несоздаден и вечен, и кореспондира на

⁶ S. Gersh, op. cit., 338.

⁷ Наводите (преку реден број на главата од трактатот) се според преводот со забелешки *Hermetica – The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translations*, B. P. Copenhaver (trans.), Cambridge, 1992.

⁸ Основната метафизичка тријада во херметичките текстови, бог, космосот и човекот, на барем едно место во *Корџусои* е изразена низ релациите татко-син-

различен аспект од разноликите живи суштества – бог со интелектот, духот со душата, и материјата со сетилните форми (14-18). Според Хермес, првиот бог е бисексуален, во смисла на тоа дека ги произведува сите нешта без потреба од соработка од некаков втор принцип (во смисла на тоа дека бог се размножува асексуално, односно дека умее да произведе без потреба од „партнер“). Луѓето имаат по еден пол, и не умеат да се самооплодуваат, но може да учествуваат во божествено устроени мистерии преку копулацијата (20-21).

Врската меѓу првиот бог и човекот е истакната и преку две линии на аргументација. Така, со оглед на тоа што човекот е обдарен со разум за да ги контролира непријателските импулси на материјата, а небеските богови немаат потреба од такво нешто, во одредена смисла човекот се наоѓа поблиску до создателот отколку што се наоѓаат тие (22). Покрај ова, со оглед на тоа што човекот и создава богови, поставувајќи статуи наменети да ги примаат највишите влијанија во храмовите, а се верува дека бог ги создал супериорните богови поставувајќи небески тела во храмот на космосот, се забележуваат сличности и во овие дејности и функции (23).⁹ Низ текстот има бројни повторувања,¹⁰ па така, Хермес се

внук (*CH*, X, 14 – космосот е секогаш син божји, а човекот, пак, како да е син на космосот), што се наоѓа кај Нумениј (фр. 21), и уште се наоѓа, на пример, и кај Плотин (*Enn.*, V, 5, 3, 16-24).

Бог е врховниот создател на космосот и на човековата природа, и треба да се забележи дека иако делови од корпусот (особено трактатите I и VII) имаат гностички елементи, концепцијата за бог се разликува од концепцијата на демиургот во гностичките системи.

⁹ Така, Египет е аналогија на небото, затоа што служи како храм за целиот свет. Ова започнува дигресија во која се предвидува опаѓањето на религиозното верување во земјата, а потоа и природните катастрофи, како инструменти на божествена ретрибуција, која би требало да предизвика враќање на дамнешниот интензитет на религиозна посветеност (24-26).

¹⁰ Повторувањата и несредената и дискурзивна структура на текстот упатуваат кон тоа дека не се работи за една книжевна единица, туку за дело составено од неколку делови (Желињски, врз база на неконсистентноста во дијалогската структура, предлага поделба на пократки текстови и тоа (i) *Asclepius* 1-14, (ii) *ibid.* 14-27, (iii) *ibid.*, 27-37, и (iv) *ibid.*, 37-41 (T. Zieliński, “Hermes und die Hermetik”, *Archiv für Religionswissenschaft* 8, 1905, 321-372).

Доколку поради непотребните реитерирања и неконсистентностите во филозофските учења се заклучи дека не може само еден човек да бил автор, се поставува проблемот на можноста за реконструирање на филозофски систем од овој трактат. Сепак, постојат и гледишта според кои делото е во голема мера книжевна целина, како што покажува ракописната традиција, дури и ако авторот имал менталитет повеќе на собирач отколку на оригинален мислител.

навраќа на аргументот за потребата од точно извршување на функциите на човекот, затоа што, едно е да се пострада од смрт како резултат на одделување на душата од телото, но пострашно е доколу се работи за вид на смрт која се манифестира со казна на душата, преку нејзино пребивање во подрачјето на немирот (можно е со ова да сака да нагласи дека космосот е вечно жив, наспроти реалноста на човековата смртност). Космосот е вечно жив затоа што вечноста се содржи себеси и го оживува космосот однадвор. На ист начин, космосот ги содржи и оживува во негови рамки темпорално ограничените нешта (30-32). Хермес уште еднаш се навраќа на тоа дека човекот треба да си ги извршува своите функции поврзани со (и предизвикани од) неговата двојна природа, фокусирајќи се на улогата на човекот како создател на земни богови, кои претседаваат врз човековите индивидуални прашања, онака како што небесните богови извршуваат општо провидение (37-38).

Се појавува прашањето за улогата на Судбината (или Суденото), што, иако може да се дефинира како нужноста што ги поврзува настаните, не може со сигурност да се тврди дека е еквивалентна на првиот бог, на светот, или, пак, на уреденоста на небесните и земските нешта. Асклеиј прашува кој дел од планот припаѓа на Судбината, имајќи го предвид верувањето дека небесните богови владеат со општите закони и правила, и дека поединечното им припаѓа на земските богови. Она што го нарекуваме „Судбина“, одговара Хермес, е нужноста на сите настани, што секогаш се врзани еден за друг преку алки што формираат синџир. Судбината и Нужноста се врзани една за друга со ненадминливо лепило: од двете, прва доаѓа Судбината, раѓајќи ги изворите на сите нешта, кои, пак, зависат од Нужноста да ги принуди да дејствуваат. Она што ги следи обете е Редот, структурата и временото уредување на нештата што мора да бидат воведени во светот (39). Судбината, Нужноста и Редот се во најполна смисла прозводи на бог, кој владее со светот според неговиот сопствен закон и божествен план. Бог спречил тие да имаат каква било пројава на волја, или, пак, нејзин недостиг. Непоматени од гнев, ниту убедени од љубезност, тие се подложни на вечниот план, кој е самата вечност, неподвижна и неуништлива (40).

Така, Нок забележува дека низ целиот текст се провлекуваат филозофски теми од ист карактер, како и јазички паралели (A. D. Nock, A.-J. Festugière, op. cit., 292-295).

6.2 | Природата на божественото

Кога Асклепиј го прашува Хермес кои богови се извори на нештата, или први почетоци, Хермес најавува откривање на големи нешта и божествени мистерии. Постојат многу видови на богови, одговара, од кои еден дел е интелигибилен, а другиот сетилно достапен. Главните на сите класи се богови кои се изворите на сите нешта, а потем доаѓаат сетилно достапните, кои се составени од *ousia*, и кои според својот сензибилитет им влијаат на нештата. Хермес вели дека владетел, *ousiarchēs*, на светот, со не многу корисната додавка „што и да се мисли под тоа“, е Јупитер, затоа што од небесата снабдува живот за сите нешта. Светлината е *ouisarchēs* на сонцето, затоа што благословот на светлината се истура на светот од сончевата топка. Триесет и шестемина (хороскопите), ѕвездите кои се фиксирани на едно место, го имаат како *ousiarchēs* Сеформниот (*Pantomorphos*), кој низ разните класи прави различни форми. Таканаречените *седум сфери* како *ousiarchai* ги имаат Судбината и Нужноста, поради што сè се менува според законот на природата, и стабилноста која се мешколи во вечна промена (19).

Кај Мид терминот стои како „essence-chief“.¹¹ Фестижиер го задржува *ousiarches*, односно адаптираната варијанта во француски/италијански јазик.¹² Што се подразбира под *ousiarches*, меѓутоа, зависи од тоа што се подразбира под *ousia*, забележува. Фестижиер упатува на Скот, кој ја смета *ousia* во стоичката варијанта како телесна супстанција, со што *ousiarches* е оној кој владее над (некаков вид на) материјална супстанција. За Скот ова било одлично толкување (првите три *ousiarchai* владеат врз различни сфери на небото, односно различни слоеви на огнот, четвртиот владее врз воздухот, петиот владее врз земјата и водата).¹³ Фестижиер мисли дека ова толкување е потполно неосновано, затоа што, од една страна, го занемарува суштинскиот дел од глава 19 – поделбата на божествениот свет на две категории на богови кои кореспондираат една на друга, а од друга страна, боговите *ousiarchai* не владеат директно со материјалните елементи, туку со бо-

¹¹ *Corpus Hermeticum*, vol. II (изворно vol. II од *Thrice Greatest Hermes*), X - *The Key of Thrice-Greatest Hermes*, G. R. S. Mead (trans.), Theosophical Publishing Society, 1906, <<http://gnosis.org/library/grs-mead/TGH-v2/th221.html>>).

¹² A-J. Festugière, *Ermetismo e mistica pagana*, 130.

¹³ W. Scott, *Hermetica*, 115.

жествените ентитети, персонифицираното небо (или свет – *Caelus*), Сонцето, триесет и шесте хороскопи и седумте сфери, кои, од своја страна, владеат со материјата. Значењето кое треба да се атрибуира на *ousia* во овој контекст попрецизно би се определило при консултирање на формулите на Јамблих, во кои се спротивставени *ousiai* со *archai* со пример од #19. Така, кога во *De Mysteriorum* VIII, 1, Јамблих му одговара на Порфириј за учењето на Египјаните за првиот Принцип, за тоа дали е *Nous*, или нешто повисоко од *Nous*, и дали е единствен или поврзан со втор принцип или со множество принципи, тој кажува дека поради бројноста на божествените ентитети што мошне се разликуваат едни од други, египетските свештеници поучувале дека постои и множество на Принципи што кореспондираат на тие божествени ентитети.¹⁴ Фестижиер наведува бројни примери од објаснувањата на Јамблих, кај кого *ousia* (во множина) има прецизно значење – се однесува на божествените ентитети од вториот ред (видливите, космичките), што се бројни и различни, и кои како принципи ги имаат интелигибилните божества, кои, се чини, владеат со нив.¹⁵ Секој космички ентитет ја извршува својата функција под влијание на надкосмичкиот бог од кого зависи. Интелигибилниот *ousiarches* е владетелот (главниот) на *ousia*, или на космичкиот бог со кого владее. Разликата меѓу Јамблих и авторот на латинскиот *Асклеиџ* е во тоа што во *Асклеиџ* *ousia+arche* е земено како владетел на супстанцијата наместо како причина за супстанцијата. Фестижиер уште забележува дека *Асклеиџ* така ги помирува учењата на Јамблих и Салустиј.¹⁶ Херметичката теолошка схема е споредлива со системите на доцнолатонистичките или неоплатонистичките автори (како Порфириј, Јамблих и Салустиј), кои, иако се разликуваат, сепак често ги содржат двата херметички аспекта од божествената хиерархија – класите на интелигибилни и сензибилни богови, и кореспонденцијата меѓу интелигибилните и соодветните космички (сензибилни, видливи) богови (попрецизно во примерите наведени од Фестижиер).¹⁷

Враќајќи се на текстот на *Асклеиџ* и на прашањето релевантно за ова истражување – проблемот на говорот за бог - може да се издвојат неколку елементи. Во пораниот платонизам (во ставовите на Алкиној и на Апулеј, на пример), описите на бог се

¹⁴ A-J. Festugière, op. cit., 131.

¹⁵ A-J. Festugière, op. cit., 132.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ A-J. Festugière, Ibid., 130-133.

во прва инстанција субјективни – неговата природа се објаснува преку начинот на кој ние го перципираме, и овие се позитивни субјективни описи (бог може да биде спознаен), позитивни и негативни (бог може до некаде да биде перципиран и искажан), или негативни (бог не може да биде перципиран, објаснет, искажан). Во *Асклеиј* се забележуваат примери од сите овие овие начини на опишување на бог. Апофатичките елементи се присутни во реферирањето на бог, како во колебливите формулации во контекст на делумното спознавање на бог (но само според начинот и до границата што самиот ги определил), така и во бројните лишувачки атрибути што му се припишуваат. Бог е непознатлив, затоа што неговата преобилна скриена природа не е дадена на разумот на човекот. Сепак, некои делови од божјата врховност и моќ стануваат очигледни, преку дејствувањето на божјите волја и сила. Така, Хермес објаснува дека „сфаќан само преку умот, богот нарекуван 'врховен' е владетел на сетилниот бог кој во него во опфаќа сето место, сите супстанции на нештата и сè што како било постои“ (16). Таткото и господарот на сите, кој (единствено) е сè, се покажува слободно на сите – не каде во смисла на место, ниту како, преку некаков квалитет, ниту колку, во смисла на квантитет, туку преку просветлување на луѓето со познание што доаѓа само преку умот (29). Првиот принцип, врховниот бог, е интелигибилен (се спознава само преку умот), што е став во класични платонистички рамки. Покрај ова, Хермес додава дека сонцето ги осветлува останатите ѕвезди, не толку поради интензитетот на неговата светлина, туку преку неговите божественост и светост. Сонцето е навистина втор бог, инсистира Хермес, тоа владее со сите нешта и фрла светлина во сето она што се наоѓа во светот (29). (Пр)осветлувањето како познание (и обратно) и моќта на Сонцето се типично Платонов мотиви.

Во искажување на посветена благодарност на крајот (затоа што боговите, верува, претпочитаат искрено заблагодарување, наместо сепаленица), Хермес декламира прекрасна молитва на восхит. Во неа учесниците во разговорот се заблагодаруваат на врховниот бог, преку чија милост ја постигнале светлината на неговото знаење.¹⁸ Тие благодарат за тоа што им биле доделени верност, посветеност и љубов, преку даровите на свесноста, разумот и разбирањето, и тоа – свесност, преку која може да го познаат бог; разум, преку кој може да го бараат бог во нивните матни претпос-

¹⁸ Неколку оддели претходно Хермес дава благодарност на Бог, затоа што го просветлил со светлината преку која божественоста може да биде видена (32).

тавки; и познание, преку кое се радуваат познавајќи го. „Оние кои сме спасени од твојата моќ“, продолжува Хермес, „навистина се радуваме, затоа што бог ни се покажал потполно.“ Единствениот начин на давање на благодарност за човештвото е знаењето за божествената премок. „Сме те спознале“, продолжува молитвата, „огромна светлина што се перципира само преку разумот. Сме те разбрале, вистинскиот живот на животот, утробата полна со сето она кое треба да настане. Сме те спознале“, додава Хермес, „тебе, кој вечно траеш преку замислување на сето настанувачко во совршена полнотија“. Обожувајќи го со оваа молитва доброто на божествената добрина, тие бараат само да останат во љубовта на божјото познание, и никогаш да не бидат отргнати од таквиот живот (41).¹⁹

Постојат барем две формулации кои го споредуваат познанието на бог со божествен поток на откриено знаење, односно преку примена на умот кој е подарен од божественото подрачје. Кога Хермес говори за елементите и за материјата уредена од бог да биде примателка на разновидни обличја, го споменува описот на божественото, чие познание има потреба од боголика концентрираност на свесноста, и наликува на река што тече во млаз од високо, истурајќи се, истуркувајќи, така што нејзиниот брзак ја претркува нашата концентрација, и тоа не само додека слушаме, туку и кога подучуваме (3). Бог може да биде спознаен, но само на од него определен начин.

Кога Хермес одговара на прашањето за тоа кои богови ги нарекува *извори на нешпаша*, или *први почетоци*, објаснува дека има многу видови на богови, од кои еден дел е интелигибилен, а еден сетилен.²⁰ Боговите не се сметаат за интелигибилни затоа што се отаде досегот на нашите способности, сепак: ние сме многу посвесни за овие интелигибилни богови, отколу за оние кои ги нарекуваме *видливи*. Хермес потсетува да се обрнува повеќе внимание, затоа што неговиот говор е надмен, дури и божествен, та останува отаде човековите мисли и напори. Ако Асклепиј не вни-

¹⁹ Авторот овде открива три аспекта од човековото познание на бог – врската меѓу знаењето и (пр)осветлувањето; фактот дека таквото просветлувачко познание зависи од милоста божја; и, поделбата на познанието и просветлувањето во определени фази (види и кај S. Gersh, op. cit., 390; за познавателната вредност на фазите во *Асклеиј*, A. D. Nock, A.-J. Festugière, op. cit., 399).

²⁰ Во преводот на Мид стои дека едната класа од бројната хиерархија на боговите е ноуменална, другата сетилна, што делумно звучи како анахронистичко решение.

мава и не ги слуша зборовите, предупредува Хермес, говорот ќе мине покрај него, ќе протече покрај него, или пак ќе се влие назад во самиот себе, мешајќи се со потокот од неговиот извор (19).

Во извонредно долга реченица, Хермес објаснува за Бог, таткото, господарот на сè, односно, кое и да е името кое луѓето го употребуваат, нека е тоа посвето или посвечено, затоа што треба да биде свето меѓу нив, нагласува, поради разбирањето што тие го имаат. Поради преобилната големина на оваа божественост, ниедно од имињата не го именува прецизно бог, тврди тој. Ако зборот е звук на духот кој го удира воздухот и објавува желба или значење, за да може да биде сфатен од умот, и ако името, со целата негова дефинирана и заокружена содржина, составено од неколку слогови, ја овозможува сета неопходна размена меѓу човековите глас и уши, тогаш целото божјо име исто така вклучува значење и дух и воздух и сè што е во нив, или низ нив, или од нив, и тоа истовремено. Не може да се надева да го именува создателот на сета семок, таткото и господарот на сè, со едно единствено име, дури и тоа да е составено од бројни имиња, објаснува Хермес. Бог е безимен, или, поскоро, тој е сеимен, затоа што тој е едно и сè, така што сите нешта треба да се нарекуваат со неговото име, или тој да се нарекува со имињата на сето. Бог, единствен и сè, потполно полн со плодноста на двата пола, и секогаш носејќи ја во себе својата волја, секогаш го раѓа тоа што сака да го произведе (20).

Герш ова го резимира низ три фази на човеково познание на бог. Прво, пишува, со тоа што името се состои од концептуални и физички елементи, различни (и разделни) едни од други, а Бог има когнитивни и физички манифестации кои се неразделни, тој не може да биде разбран преку името. Второ, со оглед на тоа што Бог е идентичен со сите нешта од него создадени, неговата суштина може да биде разбрана од сите тие имиња. И трето, продолжува Герш, со оглед на тоа што името е составено од ограничен број на слогови, а Бог е бесконечен во неговите начини на постоење, божествената природа не може да биде собрана, ниту разбрана, преку името.²¹ Додека Герш има право за првата и третата фаза, тешко дека од овој говор на Хермес може да се разбере дека божјата суштина се разбира од имињата на сите нешта во целиот свет. Во овој извадок нема направено разлака меѓу манифестацијата и суштината, ниту се забележува поставување на манифестацијата и суштината така што ќе може да се

²¹ S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism – the Latin Tradition*, 343.

претпостави дека името соодветно ја манифестира суштината. Покрај ова, ако бог е сеимен, затоа што е едно и сè, и ако треба или сите нешта да се нарекуваат со неговото име, или треба тој да се нарекува со имињата на сите нешта, поентата е дека суштината не може да биде разбрана од сите тие имиња. Иако авторот вели дека бог е поскоро сеимен отколку безимен, сепак доловува дека сеименоста е неизводлива. Ова е, впрочем, прилично базичен чекор во разбирањето на онтолошките категории – ако се направи обид да се дефинира битието (сметајќи дека тоа е сè што постои), се запаѓа во неможност да се постигне класична (или аналитичка, или реална) дефиниција. Имено, со тоа што битието е сè што постои, нема ништо како множество или категорија кон кои би се припоило, тоа нема најблизок родов поим (*genus proximum*). Исто така, за битието нема ни видова разлика (*differentia specifica*), не затоа што таа не постои, туку затоа што е преголема за да биде соодветна во дефиницијата (неизводливо е да се наведе со што сè битието не е исто, односно од што сè битието се разликува - таквата дефиниција би била преширока). Во случајот на Хермес, со имињата на сите нешта, тешко е да се наведат сите имиња на нештата кои би можеле да се применат на бог, односно да се конципира името на бог кое би можело да им се даде на сите нешта, што го прави неизводлив обидот за именување.²² Бог е споменат како отаде било какво име во *СН*, V, 1 и во V, 10, каде има и формулација за бог како сите имиња - нема ништо што Тој не е, затоа што сè е тој, и тој е сè, тој ги има сите имиња, затоа што сите се на тој еден татко. Поради ова тој самиот нема име, затоа што е татко на сите (имиња).

²² Кога Лактансиј резимира дел од учењата на Хермес, наведува дека тој пишувал книги што се однесувале на познанието на божествените нешта, во кои Хермес ја застапувал семоќта на врховниот и единствен Бог, и го споменувал со истите имиња како и повеќемината – како Бог и Татко. За никој да не се распрашува за божјото име, Хермес рекол дека Тој е без име, подвлекува Лактансиј, и дека поради неговата едност нема потреба од име. Лактансиј ги наведува зборовите на Хермес – Бог е еден, но Тој кој е само еден нема потреба од име, затоа што тој кој е себепостоечки е безимен. Бог нема име, повторува Лактансиј, затоа што е сам. Сепак, лично име за бог се покажува како потребно кога мнозина имаат потреба за одликувачка карактеристика (во смисла, за да се денотира секоја личност со посебен знак и именување), Lactantius, *Divine Institutes*, I, 6, во A. Cleveland Coxe, *Ante-Nicene Fathers*, Volume 7, ed. Alexander Roberts and James Donaldson, New York, 1886. Kaj B. D. Smith, *The Indescribable God: Divine Otherness in Christian Theology*, Pickwick Publications, Eugene, 2012, 64 се упатува уште и на 1, 7 и 2, 17, во врска со тоа дека бог е во принцип безимен, но овие места не се соодветни за таквото тврдење.

Во завршната молитва Хермес и Асклепиј се заблагодаруваат на највисокиот и најпрекрасен (бог), затоа што преку милоста негова ја добиле светлината од неговата *gnosis*. Му се заблагодаруваат на светото Име, соодветно да биде обожувано, име единствено, според кое само бог е благословуван преку обожување на Господарот, за сета милост, грижа, љубов, и сите најпријатни доблести кои им ги дал, обдарувајќи ги со осет, за да може да го почувствуваат, со разум, за да може да го следат преку појавите на нештата, и со интелигенција, за преку препознавање да се радуваат, спознавајќи го (41).²³ Ова единствено име според кое само бог е благословен според религијата на предците, останува неспоменато, што е веројатно намерно испуштање во контекст на сето кажано во врска со проблемот на именувањето на бог.²⁴ И во за-

²³ Без попрецизна референца, Герш повлекува споредба на завршната молитва од *Асклепиј* со грчкиот текст од *Parvulus Mimaui*, каде стои формулацијата дека Бог има „неискажливо име“ (S. Gersh, op. cit., 343).

Во екстензивна анализа на различни аспекти од филозофската лексика во *Асклепиј*, Бертолини наведува дека *cognitio* е употребено пет пати, од кои еднаш во #8, во вообичаена смисла на познание (во смисла на познание во рамките на, и во врска со, некаква дисциплина или вештина), и четири пати во завршната молитва, постојано во контекст на реферирање на херметичкиот концепт на *gnosis* како надумствено познание и мистичко спојување со божеството (M. Bertolini, “Sul lessico filosofico dell’Asclepius”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia, Serie III, Vol. 15, No. 4, 1985, 1157*). Термините *intelligentia-intellectus* низ делото се употребувани реферирајќи на основната разумска познавателна способност, или, пак, во поконтроверзните случаи, реферирајќи на познание типично за интелектот, интерпретација на *pous*, како способност за познание на реалното, или за интуирање на божественото. Во овој случај, утврдува Бертолини, се работи за надразумско мистичко познание (*gnosis*) (Ibid., 1160-1161; бројни примери на двата вида употреба, 1161-1165).

²⁴ Лактанциј го пренесува Платоновите став од *Тимеј* 28с3-5, формулирајќи дека космосот е владен од моќта и провидението на еден бог, чии енергија и премок се толку големи, што никој не може ниту да го поими во својот ум, ниту да го искаже со зборови, затоа што тој ја надминува секоја немерлива моќ (*De div. inst.*, I, 8, 1). Кај Платон ставот за божјите непознатливост и неискажливост не е вака ригиден – да се спознае бог е тешко, а кај Лактанциј е пренесено како невозможно. Кај Влосок се расправа дека оваа промена доаѓа од гностичкиот платонизам во кого навлегле херметички спекулации (A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis 1*, Heidelberg Akademie d. Wissenschaften, Heidelberg, 1960, 202, 226, 225). Нок смета дека таа има право кога општо ја нагласува позицијата на херметичките дела во мислата на Лактанциј, но не и во овој случај, и после опсежно разгледување на неискажливоста кај Филон, Апулеј и во херметичката традиција, во споредба со платоничките ставови, меѓу другото заклучува и дека не треба да се оди надвор од традицијата на грчката филозофија за да се бараат влијанија врз ставовите за божјата транс-

вршниот дел се забележува конзистентност во ставовите за (не)именувањето, како и во идеите за познанието на бог: описите на бог се субјективни, затоа што неговата природа се открива и објаснува низ начините на кои бог бива перципиран, и главно негативни – бог не може да биде вистински перципиран.

6.3 | Определувањето на божјите атрибути

Уште во раниот платонизам важи ставот дека описите на бог може да се однесуваат на неговата природа, без да се реферира на способностите и границите на човекоето познание. Во *Асклеиџ* има неколку инстанции на опишување на првата причина како добро (*bonus*). Во дел значаен за хиерархијата на божественото (поради концептот за втор бог, што овде се јавува прв пат), кога Хермес објаснува за настанувањето на човештвото, ја споменува и божјата добрина. Кога господарот и обликувачот на сите нешта, кого со право го нарекуваме *бої*, направил бог според него,²⁵ кој може да биде виден и осетен, тој се покажал како прекрасен, направен потполно од добрината на сè, и го засакал како производ на сопствената божественост. Хермес објаснува дека бог го создал човештвото (кое ги подражава неговите разум и внимателност), затоа што вториот бог бил толку голем и добар, што бог сакал да има уште некој кој ќе се восхитува на тоа што го создал од себе (8). Кога Хермес го опишува опаѓањето на светот со одминувањето на времето („староста на светот“), предвидува непослушност, непочитување, неред, презир на сè што е добро. Сепак, го теши Аскепиј, господарот и таткото, бог чија моќ е примарна (односно врховна), владетелот на едниот бог, ќе го види сето тоа однесување, и во чин на волја, што ќе биде божја милост, ќе истапи против пороците и перверзијата во сè, поправајќи ги неправдите, измивајќи ја злобата низ поплава или уништувајќи ја во општ пламен, за да може да го обнови светот во неговата древна убавина, за да биде повторно заслужен за восхит и почит. Луѓето во тоа време со постојани благослови и восклиции ќе го слават бог кој прави и обновува нешто толку добро. Ова ќе биде повторното раѓање на светот, предвидува Хермес, поправање и возобновување на сите нешта кои се добри, и најсвета и најсвечена обнова на са-

ценденција, колку и да се тие силни, A. D. Nock, „The Exegesis of Timaeus 28“, *Vigiliae Christianae*, Vol. 16, No. 2 (Jun., 1962), 85-86.

²⁵ За оваа концепција на вториот бог накратко подоцна во текстот.

мата природа. Сето ова ќе биде можно благодарение на божјата волја, која е без почеток и е вечнотраечка. Божјата волја останува иста, секогаш во нејзината сегашна состојба, затоа што не подлежи на време и промени. Со чинови на волјата бог го посакува сето она што е добро, поентира Хермес, и сите нешта се добри, ако се разгледани и посакани од бог. Таков е бог, заклучува, а светот е негова слика и прилика – добро (потекнато или произлезено) од добро (26); единствено бог е исполнет само со добро (14). Бог е сè, говори Хермес подоцна, сè доаѓа од него, и сè зависи од неговата волја. Сето (создадено) е добро, праведно, мудро, интелигибилно само за бог. Без бог немало ништо, ниту има што било, ниту ќе има, затоа што сите нешта се од него, во него и преку него: различни квалитети, бројни, разни количества, сите немерливи се-видности на разни форми (34).

Во некои формулации определбите на бог како добро и како едно се наоѓаат во иста поента. На самиот почеток, кога Хермес го најавува својот инспиративен говор, предвидува дека доколку Асклепиј го разбира тоа за што се зборува, целиот негов ум ќе се исполни само со добри нешта, под претпоставка дека има многу добрости, а не едно добро во кое сите тие се содржат. Сепак, едното е конзистентно со другото, логички разгледува Хермес – затоа што сите се од едно, и сите се едно, затоа што се така поврзани што не може да бидат одделени (1). Целината од сите бесконечни идеи, како и од материјата и од душата, говори Хермес, објаснувајќи за составот на светот, е едно, и се чини дека сето и потекнува од едно. Хермес дури и го опоменува Асклепиј да не заборава што кажал – дека сите нешта се едно, а едното е сите нешта, затоа што сè било во создателот пред да го создаде - и да памети дека само тој е сè. Затоа, потсетува, тој бил нарекуван сè, чии членови се сè што постои (2).

Бог како еден или единствен е претставен во веќе спомнатиот дел за неговата безименост-сеименост (единствениот и сето, 20).²⁶ Говорејќи за живототворната моќ на вечноста која го придвижува светот, Хермес објаснува дека светот е примателка на времето, и цикличноста и промешувањето го освежуваат. А сепак, времето функционира според владеење на редот – всушност, редот и времето го предизвикуваат обновувањето на сè во светот преку неизменично појавување. Ништо во оваа ситуација не е

²⁶ Слични формулации има и на други места од *Корџусоџ*. Така, Тој (бог) е врховен, и Еден и единствен, вистински мудриот во сè, со тоа што нема ништо подревно од него самиот (CH, XV, 3).

стабилно, ништо не е фиксно, ништо не е неподвижно меѓу нештата што настануваат на земјата и на небото. Само бог е исклучок, и со право, затоа што тој е потполн, целосен, совршен во себе и по себе (30). Разбран само преку умот, богот кој се нарекува „врховен“ е владетел на сè (16). Во веќе споменатата завршна молитва се заблагодаруваат на врховниот и највиш бог (41).

Кога Хермес објаснува за граѓата (односно природата на материјата) и за духот, забележува дека иако од почеток се чини дека тие не настанале, сепак поседуваат моќ и природа на настапување и прокреирање. Вечнотраечкиот бог, вечен бог, ниту може, ниту можел да настане. Она кое е, кое било, кое ќе биде засекогаш, тоа е божјата природа, потполно од себе и по себе (14).²⁷ Доброто и вечното траење се во иста формулација (обновата на добар свет достоин за почит е можна благодарение на божјата волја, која е без почеток и вечнотраечка, 26).

Сепак, очигледно е дека позитивните атрибути ги вклучуваат и честите реитерирања на божјата трансценденција. Така, беше покажано дека бог во *Асклеиџ* (и пошироко во *СН*) е опишувач како добар, еден, потполн или совршен, највиш, отаде небесата, вечнотраечки. Не недостигаат ни негативните (односно лишувачките) атрибути, и во оваа смисла може да се говори за очигледни апофатички елементи, покрај делумните (бог не е токму спознатлив; бог не може да биде именуван; бог е без почеток, затоа што е вечен): бог е бесконечен, бестелесен, без квалитети и без квантитет, непросторен, непроменлив.

Бог отсекогаш бил стабилен, а и вечноста секогаш стоела покрај него, содржејќи во себе свет кој не настанал, кој ја имитира вечноста, и кој бил направен според сликата на бог. Вечноста е неподвижна и фиксна, и бог е неподвижен, дури и кога се придвижува себеси, затоа што во неговата огромност, придвижувањето на неговата стабилност е самото неподвижно (31).²⁸ Ваквото

²⁷ Искажување за вечното траење на Бог се наоѓа и на неколку места низ *СН*. На пример, има дел во кој се воспева оној кој е навистина најпрв, вечен, кој го трансцендира раѓањето, кој е Бог, создателот на општоста. После него е космосот, според неговата слика, создаден од бог, одржуван и хранет од бог, и сторен бесмртен. Она кое секогаш живее се разликува од вечното, затоа што Тој (вечниот) не бил воведен во постоење од некогаш друг, а дури и да се смета дека бил воведен во постоење, тој не бил воведен во постоење од себе, туку постојано и секогаш е постојано воведуван во постоење. Вечното, токму затоа што е вечно, е сето. Таткото е самиот вечен поради самиот себе (односно по себе), додека космосот станал вечен и бесмртен преку таткото (*СН*, VIII, 2).

²⁸ Бог е неподвижен, но го движи сето движечко (*СН*, V, 5).

битие, недостапно за сетилата, лежи отаде ограничувањето, разбирањето и пресметувањето (овде се мисли на бог, на вечноста, обете, едно во друго, или обете во обете), и е бесконечно (31).²⁹ Бог е бестелесен, претставен во сликата на рајот, оддалечен од какви било телесни објекти – тој дарува и распоредува сè што треба во светот (свесност, душа, живот), на сите форми и видови, седнат на врвот на највисокото небо, тој е насекаде и надгледува сè, затоа што постои во безсвезедно место отаде небесата, одделено од сета телесност (27).³⁰ Таткото и господарот на сето, беше споменато, се покажува не каде е (во смисла на место), ниту како (во смисла на квалитет), ниту колку (во смисла на квантитет), туку преку разбирањето на разумот (29).³¹ Бог не може да биде носен, или пренесуван, или заловуван. Каде е, од каде доаѓа и кон каде оди, како дејствува и што претставува е несигурно (29), во

²⁹ За бог, кој е Доброто, не може да се каже дека има граници. Тој е без каков било крај, а за себе е и без почеток (иако за посветените се чини дека има почеток, а тоа е *gnosis* – *CH*, IV, 8).

Бог се разбира како нешто што ги има сите нешта во себе како мисли, целиот космос. Бог не може да се спознае, доколку не се стане налик на него (затоа што сличното слично познава), и затоа посветениот човек треба да се труди да порасне до истата височина како Големината која трансцендира секаква мерка, да се обиде да го надмине времето, да стане вечност, за некако да го (по)знае бог (*CH*, XI, 20). Бог ги опфаќа и ограничува сите нешта, самиот останувајќи неограничен (XI, 18).

³⁰ Во дијалектички разговор меѓу Хермес и Асклепиј за важењето на спротивностите, Хермес прашува дали спротивното на телото би било бестелесното, со што Асклепиј се согласува. Хермес продолжува, наведувајќи дека просторот е бестелесен, но дека навистина бестелесно би можело да биде или нешто налик на бога, или самиот бог (а под „нешто налик на бога“ не мисли на нешто создадено, туку на нешто што не се создава, *CH*, II, 4).

Бог е отаде секакво име, непојавен, а најсилно манифестиран, оној кој самоумот може да го контемплира, а сепак е некако видлив и за очите. Тој е без тело, односно од многу тела, односно од сите тела, затоа што ништо што не е Бог не постои (*CH*, V, 10). Во истиот дел се осврнува и на именоста/безименоста на бог – тој е сè, и ги има сите имиња, затоа што сите имиња се негови. Но, токму затоа тој самиот и нема име, затоа што е татко на сите имиња (*Ibid.*).

Бог е бестелесен, а сепак преку телата ги манифестира идеите што ги има (кои се, пак, исто така бестелесни), *CH*, XI, 16.

Бог не може да биде вознемирен, не може да биде дефиниран, нема фигура и украс, не е подложен на промена, и ни едно тело не го содржи. Покрај ова, бог е разбирлив само на себеси (*CH*, XIII, 6).

³¹ Ниту големина, ниту простор, ниту квалитет, ниту форма, ниту време го обиколуваат бог, затоа што тој е сè, и сето го обиколува сето, и проникнува низ сето (*CH*, XII, 23).

што може да се прочита божјата непросторност (бог нема „каде?“).³²

Секако, со сите нагласувања дека бог е во сè, тешко дека може да се зборува за отсутност на концепција за божјата иманентност, напротив, бог е очигледно иманентен во светот. Во инстанциите кога се реферира на сите нешта кои се бог, затоа што бог е сите нешта, авторот ја покажува релацијата меѓу концептите на едното и на сето, и асоцијацијата на причина и последица (сите нешта постојат поради бог). Ако се подвлече ваквиот став за силната иманентност на бог во светот, се чини дека учењето дивергира од платонистичката линија на трансцендентен бог, и се приближува кон стоичките или синкретичките стоичко-платонистички концепции. Но, ваквиот став не може да се изолира и хиперболизира, туку мора да се има предвид општиот дух на текстот, во кој е присутен концептот за божјата трансценденција. Беше споменато повторувањето на Хермес дека сите нешта доаѓаат од бог, дека зависат од него, односно дека сите нешта потекнуваат од бог и се резултат на неговата волја.³³ Исто така, сите нешта

³² Беше посочено дека ваквите негативни атрибути се наоѓаат и во опусот на Алкиној и на Апулеј, и, со не особено поткрепено толкување, се насетуваат кај Нумениј.

Слично во *CH*, V, 10 – нема начин, нема место за бог, ниту што било од сите нешта. Бог е толку голем, што не треба да биде именуван *Бој*. Во ваквиот став Керабин ја гледа идејата за неименливоста на бог прикажана на начин кој оди отаде било кој друг средно-платонички писател (D. Carabine, *The Unknown God*, 68).

Бог, сепак, треба да се нарекува со некои имиња, како *шајко* (*CH*, II, 15-17) и *добро* (*CH*, VI, 4).

³³ Во *Хермејичкиот корџус* бог не е ова и не е она, туку причината на ова и она: бог не е ум, туку е причина за умот; бог не е дух, туку причината што духот постои; бог не е светлина, туку причина за светлината (*CH*, II, 14). Ваквото „не ова“ и „не она“ негирање се наоѓа кај Плотин, на пример. Бог е причината на сите нешта, и е во сите нешта, но не е ништо од нив, тој е бестелесен и безсуштински (*anousiastos*), или несустанцијален, затоа што ја надминува *ousia* (*CH*, II, 5). Овој став наликува на *Држава* 509В, каде Доброто е надпостоечко. Сепак, според Фестижиер *anousiastos* не е токму идентично со *anousios* во неоплатонистички контекст, затоа што треба да се разликува нешто што има постоење отаде постоењето, и нешто без определено постоење (A-J. Festugière, *La révélation d'Hermès trismégiste, vol. 4 – Le dieu inconnu et la gnose*, 71). Во *Корџусот* се јавува ставот дека за бог не може да се каже дека постои, а сепак, поради јазичката неопходност, се споменува божјо постоење.

Бог е и истовремено скриен и очигледен. Ова го нема толку во *Асклеиј*, но е неколку пати споменато во останатите трактати од *Корџусот*. Скриениот бог ги создава сите нешта кои се пројавуваат, но тој останува непројавен (*CH*, V, 7

постоеле во бог пред да бидат создадени, значи постоењето има пред-постоење, или се работи за две фази – пред, и по создавањето од страна на бог. Предегзистенцијата во бог упатува на кореспондирање на бог со создадените нешта уште пред временски лоцираниот процес (или темпорален процес) на создавањето, како и на кореспондирање и после создавањето. И покрај бројните повторувања на ставот дека сè е бог и бог е сè (односно сите нешта), не се работи за потполна еквиваленција, поради бројните повторувања дека нештата (објектите, процесите, душите, настаните, сè што постои и сè што се случува), зависат од бог, произлегуваат од него, и се одржувани од него. Покрај ова, процесот на создавање не е само темпорален, затоа што создавањето е резултат на дејствувањето на божјата волја, која, иако дејствува во времето, останува непроменлива и независна од времето. Создавањето, значи, е комбинација на темпорален и нетемпорален процес, а бог има двојна релација со создаденото: го содржи во неговата предегзистенција, го овозможува и одржува создавајќи го, и е создаденото. Ваквата линија на аргументација потврдува дека бог од *Асклеиј* е истовремено иманентен и трансцендентен.

Во објаснување на хиерархијата на божественоста, Хермес наведува втор бог, кој бил создаден од врховниот бог, според неговата слика (8).³⁴ Во истиот говор Хермес вели дека бог произ-

– овој трактат, впрочем и е насловен *Иако нејпројавен, Бој е најсилно пројавен*). Божјата добрина се открива во сите нешта, така што тој, иако скриен, е секогаш присутен (*СН*, V, 1). Присуството во светот е истовремено манифестирано и скриено – тој е скриен, а сепак најочигледен. Бог се разбира само преку мислата, а сепак може да го видиме со нашите очи (*СН*, V, 10). Божјата природа останува непозната, неразбрана, неисказлива, поради нејзината трансцендентност. Божјата суштина се манифестира преку создавачкото дејствување, затоа што Бог е истовремено во сите нешта и надвор од сите нешта (*СН*, V, 10). Овој концепт за манифестирање преку дејствувачкиот аспект, е всушност концептот за познанието преку енергиите карактеристичко за византиските концепции, и за Џон Скот на запад, и, во одредена мера, кај Филон и кај Плотин.

Бог мора да се открива, затоа што не може да се дојде до негово познание на човечки начини. Божјата моќ е таква што нема ништо човечко со неа споредливо, таа не може да му биде позната на човекот. Поради тоа што на земјата нема ништо како бог, ако тој не се открие, останува непознат и непознатлив (*СН*, XI, 5).

³⁴ Грчкиот текст е цитиран кај Лактанциј (*De div. inst.*, VII, 18), кој, реферирајќи на дел кој не фигурира во *Латинскиот Асклеиј*, тврди дека вториот принцип е исто така „прв“, односно дека херметичкиот автор постулира ко-заменувачка релација меѓу првиот и вториот принцип, со тоа што вториот бог е трансцендентен духовен принцип. Според Герш, интерпретацијата на Лактанциј е мо-

вел прв бог од себеси како негов втор (8). Постои и формулацијата што реферира на бог како на господарот и таткото, со највисока моќ, владетелот на еден бог (26). Според веќе наведените карактеристики на овој втор бог – прекрасен, полн со божјата добрина, кој може да биде виден и осетен, и чија убавина предизвикала бог да го засака како производ на неговата божественост (8), може да се претпостави дека се работи за физичкиот свет. Хермес му најавува на Асклеиј теорија која на многумина им се чини неверојатна, и предупредува да биде примена со внимание и со ревност. Светот (во овој случај употребен е зборот *caelum*, наизменично употребуван со *mundus* низ текстот), перцептибилниот бог, објаснува Хермес, е задолжен за сите тела чие растење и опаѓање се на товар на сонцето и месечината. Но бог, кој е нивниот создател, самиот е владетел на светот и на душата, и на сите нешта кои се во светот (3). Во овој дел светот е експлицитно определен како бог кој може да биде перципиран.

Доста значаен дел во врска со определувањето на вториот бог како светот е и следниов. Господарот на вечноста е првиот бог, експлицитно кажува Хермес, светот е вториот, а човештвото е третиот. Бог е создател на светот и на сè што тој содржи, владеејќи со сите нешта заедно со човештвото, кое е задолжено за сложените, составените нешта. Човештвото и светот се меѓусебни украси, и со оглед на божествената составеност на човештвото, правилно е што светот се нарекува „убаво уреден“, иако „космос“ би било уште посоодветно. Хермес објаснува и за распоредот на достапноста на познанието. Така, човештвото се знае себе и го знае светот, затоа тоа е внимателно во врска со улогата која ја игра, и со она што му е корисно. Човештвото дава најголеми пофалби и благодарности на бог, славејќи ја неговата слика, но не игнорирајќи дека тоа е втората слика на бог, кој има две слики – светот и човештвото (10).³⁵

жеби поддржана од делови од грчкиот корпус каде се предвидувало изведувањето на таков принцип (на пример, *СН*, V, 20, S. Gersh, op. cit., 370).

³⁵ Низ *СН* има бројни слични формулации. Неколку од нив се следниве: навистина прв од сите, вечен и трансцендирајќи го раѓањето, е бог, создателот на сето општо; втор е оној кој е „според неговата слика“, космосот, воведен во постоење од него (*СН*, VIII, 2). Бог е господарот на космосот, а космосот е господар на сето тоа што е во космосот. Космосот е син божји, но нештата во космосот се од космосот. Тој бил соодветно наречен така - ред, уреденост - затоа што тој уредува сè во различноста на раѓањето (животот, сите дејства, брзината на дејствувањето на нужноста, составот на елементите и редот на неговите суш-

Авторот на *Асклеиј* го дефинира и сонцето како втор бог, кој владее со сè, фрлајќи светлина во сето она што се наоѓа во светот (29). Ова може да се покаже како збунувачки став, но не се работи за дискрепанција во учењето, поради тоа што во херметичката филозофија сонцето игра особена улога. Покрај тоа, низ текстот се појавуваат стојалиштата дека светот владее со физичките процеси, користејќи го сонцето (3; 30). Како што светот дава живот, така сонцето владее со животните процеси, значи постои изедначување меѓу светот (вториот бог) и сонцето (3; 27; 30). За познавателните прашања, пак, особено значајно е тоа што сонцето го осветлува светот онака како што интелектот го осветлува човека – сонцето е онтолошки пресудно, а нему аналоген му е интелектот (18).³⁶

Очигледни се апофатичките конструкции во латинскиот *Асклеиј*: како јасно формулирани лишувачки атрибути за бог, и силни ставови за неговата неспознатливост, како ставови за неговата делумна (и од него одредена и контролирана) спознатливост, или како спознатливост преку светот (како негово дело, односно негов дел), и преку Доброто во светот. Позитивните атрибути се мошне чести, но се постојано опкружени со ставови за божјата природа што не може да биде спознаена од сетилата, ниту од човековите ограничени моќи на разумот, што покажува дека концепциите за иманентноста на бог во светот се постојано придружувани од подлежачка концепција за трансцендентното, неспознатливо, неискажливо божество.

тества), *СН*, IX, 8. Повторно – космосот е првиот од живите нешта, додека човекот е вториот по него, иако прв кој е подложен на смртта (*СН*, X, 12).

³⁶ Учењата за вториот бог и за хиерархијата на интелегивилните и сензибилните богови може да се чинат како независни делови од херметичката теологија, барем во поглед на фактот дека се јавуваат во различни оддели на текстот, како и поради тоа што не реферираат едно на друго. Се јавуваат и проблеми поради тоа што и светот и сонцето се опишани како втор бог во еден оддел, а како првиот и вториот член на серијата на сензибилни богови во друг оддел. Герш се обидува, преку хоризонтално и вертикално сопоставување во табела, да расветли дел од хиерархиските непоклопувања (S. Gersh, op. cit., 377-379).

7 | НЕГАТИВНАТА ТЕОЛОГИЈА ВО ГНОСТИЧКИТЕ ИЗВОРИ

7.1 | Апофатичките формулации во *Еванџелието на висџинаџа* и во *Триделниот џракџаџ*

За да се тврди дека зачуваните извори од гностицизмот нудат јасни примери на негативно-теолошка спекулација од антиката треба да се определи во која смисла, или до кој степен, зачуваните гностички извори содржат формулации што можат да се вбројат во јазикот (или недостигот од јазик) на негативната теологија. Во дел од гностичките текстови има јасни негации во говорењето за највисокиот (и непознатлив, или едвај спознатлив бог): ставови за ограниченото познание на избраните кои го имаат знаењето, во смисла на тоа дека бог или највисоката реалност, или трансцендентните онтолошки сфери, се спознаваат само делумно; лишувачки атрибути (бог/највисоката реалност е не-х); инсистирање на неможности за разумен говор за бог или за највисоката реалност, до степен на неискажливост, и дури ни неискажливост. Дел од гностичките текстови воопшто не содржат вакви формулации, меѓутоа, а тие кои содржат, покрај со очигледните лишувачки определби на божјите атрибути, се карактеризираат или со поблаги верзии (бог е делумно непознатлив), или со комбинација на апофатички пристапи и катафатички формули, што ќе биде покажано во ова поглавје, низ разгледување на дел од достапните гностички извори.

Во *Триделниот џракџаџ* е изразено верувањето дека во плерома (гностицката концепција за полнотијата на божествениите моќи, со различни верзии и примени кај различни претставници), има граница на говорот, за да се тихува за неразбирливоста на таткото, но да може да се говори за оној кој посакува да го разбере (*Триделниот џракџаџ* I, 8).¹ Јазикот и мислењето потфрлаат пред необјаснивоста на Битието кое е отаде Синот, и отаде спознатливото подрачје.

¹ Користен е текстот од *The Tripartite Tractate (I, 5)*, H. W. Attridge, D. Mueller (trans.), во J. M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Harper Collins, San Francisco, 1990, 58-103. Во понатамошниот текст ќе биде користена кратенката *TT*.

Гностиците се свесни за важноста на имињата и именувањето, како и за вредноста на други аспекти од употребата на јазикот. Имињата се мошне важни во гностичкото Евангелие на вистината. Во Евангелието се раскажува за грешката, космичка моќ која создава суштество како замена за вистината. Грешката спречува луѓето да може вистински да го видат Таткото. Имињата играат важна улога, затоа што оние кои треба да го примат учењето се запишани во книгата на живите, и кога Бог ги повикува по име оние кои знаат (оние кои имаат знаење), всушност го потврдува нивното постоење (21-22).² Оние кои не знаат ќе исчезнат, а познанието им гарантира постоење на оние чии имиња биле повикани. Кога вистината (која е устата на Таткото) се појавува, таа е пречекана со љубов (26-27). Преку вистината Таткото им дава и облик и име на незналиците, тој мора да ги произведе и да ги именува. Се чини дека здобивањето со име е од пресудна важност, и се чини дека постоењето, името и познанието коинцидираат. Покрај ова, добивањето на име е вид на спасение. Како и кај Филон, името на Бог е Синот (38-39). И во сложената теорија за Логосот на Филон, кај кого името на Бог е Синот, и во Евангелието на вистината, божјото име не е збор, туку е (живо) суштество од извонредно значење - името не се изговара, туку се пројавува во Синот. Во школата на Валентин името коинцидира со воведувањето во постоење, затоа што обете ги поврзува знаењето. Да се биде именуван, значи да (може да) се биде спознаен, што го дава и го потврдува постоењето.

Во *Тригелниоѝ ѡпраќѝаѝ* стои дека секој од еоните е име. Не е дека еоните имаат имиња, туку тие се имиња, и секој од нив е пројава на Таткото (ова е споредливо со мотивот кај Филон, каде таткото е неисказлив, но неговата пројавена моќ може да се опише низ јазикот). И во *Тригелниоѝ ѡпраќѝаѝ* (за кој не е сигурно дали е напишан од припадници или приврзаници на школата на Валентин), именувањето, познанието и постоењето се поврзани. Иако идејата за името е второстепено отсликување на реалноста (*TT*, 79, 634), сепак, да се биде именуван значи да се биде познаен, а да се биде познаен значи да се биде.

Таткото е бескраен, поради што е и бесмртен, и нероден. Тој нема да се отстрани себеси од она (според) што тој е, ниту би-

² Користен е текстот од *The Gospel of Truth (1,3 and XII,2)*, Н. W. Attridge, G. W. MacRae, во Robinson 2001, 38-51.

ло што може да го натера да предизвика крај што не го посакувал, со оглед на тоа што ништо не го иницирало неговото постоење. Таткото е непроменет, никој не може да го отстрани од неговите постоење и идентитет. Тој не може да биде сфатен, ниту да биде променет, ниту намален, затоа што тој е непроменлив и незаменлив. Во *Триделниот шракшаи* тој е нарекуван „без почеток“ и „без крај“ затоа што е нероден и бесконечен, а покрај тоа, тој не може да биде достигнат во неговата големина, тој е несфатлив во неговата мудрост, неразбирлив во неговата моќ, и необјаснив во неговата благод (I, 2). Таткото е безимен, освен што Синот е негово име (што и не е исклучок, затоа што името не е дел од јазикот, туку е засебна личност). Кога во *Триделниот шракшаи* се опишува Бог, стои дека ниедно од имињата кои се замислуваат, се говорат, се гледаат или се разбираат не се применува на него, дури и ако се прекумерно прекрасни, велики, и славени. Невозможно е умот да го замисли него, ниту кое било дело да го изрази, ниту кое било око да го види, ниту кој било да го сфати поради неговата необјаслива прекрасност, неговата неразбирлива длабочина, неговата немерлива височина, и неповторлива волја (I, 2). Таткото на сè престојува во тишина и необјаснивост. Дури и кога ќе се пројави, тој го прави тоа преку јазикот и познанието, кои се, сепак, неспособни да го изразат и сфатат. Сепак, таткото се пробива преку бројни посредници, и иако околу објаснувањата на неговата природа се развива богат јазик, сепак, ниедно име не може да се примени на неговата огромна, несфатлива, необјаслива и неискажлива прекрасност. Негативната теологија е очигледна, а сепак, непознатливиот Татко сака да биде спознаен.

После апофатичките воздржувања има и формулација според која, ако таткото кој е непознатлив во неговата природа, и кој ги поседува сите величествени атрибути, посака да даде знаење за да може да биде спознаен, поради преобилноста на неговата благод, тој е способен да го стори тоа (II, 7). Токму ова е неговата волја, се чини. Откривањето на бог е можно преку Синот, кој е трагата на Таткото. Синот е лицето на невидливото, формата на бесформното, телото на бестелесното и зборот на неизречивото (II, 11). Така, човекот е познавателен објект достапен за мислењето и за јазикот, а врховното битие останува завиткано во тишина, непомимливост и неискажливост. Себе-откривањето на Таткото треба да инспирира постојана потрага по него, иако по неговата примордијална суштина и не може да се трага. Таткото се спознава според неговата волја, затоа што во сите нешта вдахнува идеја за

потрага по Неспознатливото, сите нешта се привлечени од него (V, 9).

Кај гностиците, поради ова, постојат негативни придавки, за да може некако (иако недоволно) да се говори и за Бог. Постои извесен амбигвитет, и со тоа, можности за различни толкувања, во ситуациите кога има негација со лишувачкото „не-“ (алфа-привативот), која не постои со кореспондирачки исказ. Во овие инстанции, на употребата на лишувачката негација може да се припојат различни нивоа на лишување – отстранување на концепти, реферирање на спротивност, или формирање на недефинирани изјави. Кај гностиците нема развиена логичка схема која би објаснила како лишувачките можности во јазикот би се применувале на неисказливата реалност, ниту има методологија на негативниот метод. Сепак, негативниот метод, иако не е во потполно развиена форма, во варијантите во кои е применуван, е мошне широко и разновидно распространет во гностичката онтологија.

7.2 | Негативно-теолошките знаци во школата на Валентин

Во школата на Валентин изворот на постоењето се идентификува со почетокот на јазикот, но сепак принципот на тишината (*sige*), е мошне важен. И реалноста и јазикот почнуваат со желбата на Таткото да го искаже неисказливото, да го оформи невидливото. Буквите од искажаниот збор се распространуваат во вид на еманација, и водат кон вокалите, изговорените букви, најотворената форма на изрекување, најблиска до нашиот физички свет. Точно дека реалноста настанува преку преминот од тишина во говор, но ваквиот премин е, всушност, опаѓање на онтолошката вредност (слично како што еманацијата на неоплатоничкото Едно е дегенерација од апсолутната едност кон мноштвеноста).

Навлегувањето во гностичките космогонија и космологија заслужува засебно истражување. Сепак, за општо и површно разбирање на системите може да се направи резиме на учењата. Космологијата на Валентин (како дел од „инконзистентните мислења на тие еретици“, кои се два или три, и застапуваат меѓусебно спротивставени учења, според Иринеј), започнува со примордијално двојство (дијада), кое не може да биде изразено со било какво име (иако потем излегува дека го именува со *Bythos*), кое е составено од Неисказливото и од Тишината. Тие ја создаваат

втората дијада, Татко (Родител) и Вистина. Овие, пак, создаваат четворно постоење (тетрада, или квартет), составено од Збор (Логос), Живот, Човек, и Црква. Овие осум ентитети го формираат првиот октет (или огдоада) (*Adversus Haereses*, 1, 11, 1).³

Иринеј информира дека според Валентин, Логос и Живот создале десет моќи. Човек и Црква, пак, произвеле дванаесет, од кои една (мајката, веројатно Софија, според класичниот гностички мит), се одделила, и паднала од својата изворна состојба, создавајќи ја вселената. Иринеј не информира дека Валентин исто така претпоставувал две суштества со име Хорос/Хорус. Едното е сместено меѓу првиот ентитет (Bythos) и остатокот од сета плерома (божествената сфера) и ги одделува создадените еони од не-созданиот Татко, додека другото ја одделува нивната мајка од плерома. Од мајката се создаваат граѓата (материјата) и Христос, кој не е произведен од еоните во рамките на плеромата, туку е произведен од мајката (која е исклучена од плерома), помнејќи поубави нешта, и со еден вид на придружна сенка. Христос, бивајќи машки род, ја отсекол и отстранил сенката од себе, и побрзал да се врати во божествената сфера. Мајката, оставена да биде со или во сенката, и лишена од нејзината вообичаена духовна супстанција, создала уште еден син, Демииургот, кој е и врховниот владетел на сите нешта што му се подредени.⁴ Валентин тврди и дека заедно со Демииургот била произведена, како нус-производ, леворачната моќ (односно патеката на левата рака, често асоцирана со зла магија, еретички или ѓаволски верувања и општо уништување на „десната патека“ на сè што е добро и правилно). Светиот дух е произведен од Вистината, за проверка и предизвикување на плодноност на еоните преку невидливо навлегување во нив, за тие да сејат вистина.⁵

³ Во текстот скратено како *Adv. Haer.* Користено е изданието Irenaeus, *Against Heresies*, A. Roberts, W. Rambaut (trans.), *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0103501.htm>>.

⁴ Во прераскажаната космогонија кај Иринеј, нема драматична космолошка приказна, нема верување за божествени искри заробени во телата од плот во плановите на Демииургот. Можно е Валентин да развил и антропологија слична на класичниот мит за Софија (како во *Тајнашта книга на Јован, Хийосџазаџа на Архонџџе* и *Аџокалџџаџа на Агам*), особено што во неговата школа по-тем имало комплексен антропогониски и антрополошки за кој може да се верува дека се развил од некоја поедноставна верзија на Валентин.

⁵ Ако се заклучи дека има небесен Христос (тој кој се повлекол во божествената единствена полнотија), и нешто како земски Христос, заедно со нафрленото

Во системот на Птолемај, разлогот за падот на Софија е нејзината желба да го познае неисказливиот Татко. Софија е последниот од еоните создадени од страна на Таткото, чија цел била да ги „издигне сите нив во мисла“ (*Adv. Haer.*, 1, 2, 1). Еоните не смееле да достигнат потполно знаење за Таткото. Идејата е дека целта на плерома била да постои како жив колективен израз на интелектуалната надмоќ на Таткото. Птолемај верува дека доколку некој ентитет во рамки на Плерома добие знаење за таткото, целиот живот би престанал. Идејата во ваквото учење е дека постоењето се стреми да создава и да се подобрува, и дека целта на постоењето е да се произведува преку мудроста, а не едноставно да се добие мудрост како цел по себе. Софија, посакувајќи да го спознае Таткото, всушност го посакала нејзиното сопствено уни-

споменување на Светиот Дух, може да се претпостави рудиментарна идеја за Светата Троица. Во прилог на ова оди и раскажувањето на Маркел (Марчело) од Анкира, според кого Валентин бил првиот кој имал концепт за три (подпостоечки) ентитети (хипостази), во дело насловено *За ѿршиџе ѿприлоги* (види кај B. Layton, *The Gnostic Scriptures*, The Anchor Bible Reference Library, Doubleday, New York, 1987).

Валентин може да се смета за ранохристијански гностички теолог, затоа што бил најотворено христијански верник меѓу гностиците. Василид инклинирал кон стоичките учења, а Маркион од Синоп вовел искупувачки бог туѓ на овој свет и надвор од светите книги. Учењето на Маркион, кој исто така иницијално бил христијанин (според Тертулијан, *Adv. Marc.*, 1, 1), може да се сведе на тоа дека Бог објавуван од законот и од пророците не е Таткото на Исус Христос, затоа што, додека Бог од *Сѿтариоѿи Завеѿи* е познат, вториов, таткото на Исус Христос, е непознат. Едниот е праведен, но другиот е добар (*Adv. Marc.*, 1, 21, 1). Според Маркион, светот во кој живееме покажува дека Бог знае да биде одмаздољубив и ситничав, недостоен за идејата за божественото. Божјата пројава во создаденото за Маркион не е доказ за неговата единственост, ниту за неговата добрина, туку напротив, Бог не е достоин за посветено обожување и понизност онака како што налага верата. Маркион, така, ги отфрлил учењата на христијанската црква дека Бог е Таткото (на Христос), и преку отстранување на она што го нарекувал „јудаистички интерполации“ во *Лука* и *Павле*, вовел туѓ Бог Н. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 2001, 145-146.

Ако се следи концепцијата на Валентин за избор на одредени луѓе, или предрестинација, според верувањето дека пред почетокот на времето Бог одбрал некои индивидуи да бидат спасени (*Рим.*, 8,29), тогаш тој може да се смета за добро информиран јудео-христијански мислител, а не платонист. Секако, други делови од неговото учење упатуваат дека покрај светите еврејски и христијански книги и егзегезата, бил доста запознаен и со „паганските“ учења.

штување на сметка на потполното опкружување од она што го овозможува нејзиното постоење. Затоа, дарот на сингуларното постоење и на индивидуалниот живот ѝ бил одземен. Хорос/ус – границата, што ја одделува плерома од „неискажливата огромност“ на Таткото, ја одбил Софија, и не ѝ било дозволено да го знае Таткото (1, 2, 2). Остатокот од учењето на Птолемај, раскажано од Иринеј, се однесува на произведувањето на материјалниот свет од хипостазираните „страсти“ на Софија, и дејствувањето на Спасителот (Исус Христос), со намера да ги распореди овие изворно хаотични страсти во структурирана хиерархија на постоечки нешта (1, 4, 5). Преку ваквото уредување настануваат три класи на човечки суштества – материјални, психички и духовни. Материјалните луѓе се оние кои немаат достигнато интелектуален начин на живот, и затоа се фокусираат на минливото, поради што нема надеж за нивно спасение. Душевните луѓе имаат полуоформени концепции за вистинскиот Бог, и затоа треба да живеат побожни и добри животи, одржувајќи си ја верата, како „обични христијани“. Духовните луѓе се гностиците, кои немаат потреба од вера, затоа што имаат знаење (gnosis) за интелектуалната реалност, и спасението им доаѓа од природата (1, 6, 2; 1, 6, 4).

Во системот на Птолемај постои хипостаза, Тишината, која живее во таткото, уште нарекувана Мисла, или Благодат (1, 1, 1). Умот (nous) умеел да го разбере таткото, и од огромното задоволство посакал да им го соопшти тоа на еоните. Меѓутоа, Умот бил спречен од страна на Тишината (1, 2, 1), која се плашела дека Умот, овозможувајќи им го тој површен поглед, во еоните ќе посади незаситна желба да ја истражат природата на Таткото и да ја контемплираат Првата причина која нема почеток (мотиви споредливи со тие од митот за Софија). Тишината, значи, е принцип кој се труди да спречи непознатото да стане спознатливо. Во обидите да го задржи и ограничи Умот, спречувајќи да му се јави незаситен копнеж, таа дејствува според волјата на Таткото (1, 2, 1). Следствено, Таткото ја ослободува Софија од нејзината страст, осигурувајќи се дека другите суштества ќе бидат соодветно свесни за неговата непознатливост, благодарение на учењето на Исус, според кое никој не е способен за познание на Таткото (1, 2, 5).

Поентите се дека суштината на реалноста е неискажлива и непознатлива, иако пониските суштества можат барем да ја наспрат; дека тоа кај нив предизвикува незаситна жед за повисокиот вид на постоење, и тоа толку многу, што може да се верува дека подобро би им било кога воопшто не би го имале тоа површно и

делумно познание. Тишината го спречува умот да дојде до познание на непознатливото. Како што Мортли го формулира тоа – тишината е повлекувачката карактеристика на суштинската реалност, она кое е и молчаливо пред умот гладен за знаење, и кое ја обиколува таквата реалност, заштитувајќи ја.⁶

Марко (Маркозијан), од школата на Валентин, за кого исто така знаеме според зачуваните извори кај Иринеј, го поставува зборот како архе – престанувањето на тишината и создавањето на говор се во основата на неговиот систем. Марко употребувал изосефички (алфа-нумерички кодов) систем сличен на доцнопитгорејскиот. Во светите текстови и во природата се наоѓаат тајни значења, верува Марко, постојано повторувачки примери на појавување на мистичните броеви (четири, шест, осум, десет, дванаесет, триесет). Неговата Тишина му открила сè, вклучително името на Отецот. Според Марко, Отецот знаел дека бил неразбирлив, и затоа на елементите (еоните) им ја дарил моќта на себенагласување. Во системот на Марко елементите (еоните) се буквите на азбуката (алфавитот), и секоја ја има моќта да се себеизговори. Еоните се имиња на елементите што смеат да се кажат (исто така ги нарекува „зборови“, „корења“, „семиња“, „полнотија“, и „плодови“, *Adv. Haer.*, 1, 14, 2). Вистината е составена од алфа и омега, бета и пси, одејќи во парови однапред и одназад низ азбуката.⁷

Иринеј раскажува како Марко објавил дека бесконечно извишената Тетрада во форма на жена се симнала кај него од невидливите и неописливи места, и само нему му ја објаснила својата природа, како и потеклото на сите нешта, што претходно не било откриено на ниеден од луѓето и од боговите. Тоа било постигнато на следниов начин, резимира Иринеј. Најпрвин, незамисливиот и непотекнат Татко, кој е без материјална супстанција, и ниту машко ниту женско, посакал да го произведе она што е неисказливо за Него, и да го обдари со форма она што е невидливо. Така, тој го произвел Зборот сличен на него, кој, стоејќи во близина, му покажал што тој самиот бил, со оглед на тоа што бил манифестиран во формата на она што е невидливо. Важно е изговарањето на името – прво го изрекол првиот збор, почетокот на останатото, составен од четири букви; потоа го додал вториот збор,

⁶ R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 1, 124.

⁷ Според Марко, првата Тетрада се состои се состои од Неисказливото, Тишината, Таткото и Вистината, после што доаѓа втората Тетрада, составена од Логосот, Животот, Човекот и Црквата (така се формира Огдоадата).

исто така составен од четири букви; и потем третиот, што опфатило десет букви. Последниот, четврт збор бил составен од дванаесет букви. Овие четири изговарања ги опфатиле сите букви. Секој од овие елементи има свои сопствени букви, изговор, форми и слики, и ниеден од нив не ја перципира формата на изговореното од кое е елемент, ниту се знае себеси, ниту изговорот на она што е до него, туку секој замислува дека со сопственото изговарање ја именува и целината. Потем има конфузно раскажување за мислењето на Марко според кое повторното враќање на сите нешта ќе се случи кога сите тие, мешајќи се во една буква, ќе изговорот еден ист звук, чиј мотив се наоѓа во „Амин“. Поентата е дека сите овие различни звуци му даваат форма на нематеријалниот, несупстанцијален и нероден еон (1, XIV, 1). Елементот кого го нарекува „човек“, е изворот на секој говор, почетокот на секој звук, артикулација на нескажливото, во устата на молчеливата Тишина (1, 14, 3).

Реалноста е низа на зборови, кои претставуваат дегенерирана форма сведлива на тишина. Марко го употребува начинот на создавање на реалност (односно објаснување на создадената реалност) низ броеви, со тоа што го користи и двојното значење на буквите во грчкиот јазик, кои означувале истовремено буква и број. Питагорејската нумеричка космологија кај Марко станува космологија на говор и тишина. Физичката реалност што ја познаваме е резултат на говорот, додека Таткото е во Тишината, отаде јазикот. Со оглед на онтолошката хиерархија и ниското место што физичкиот свет го зазема, ако бог е тишината, отсуство на јазик и говор, тогаш оддалечувањето од тишината е оддалечување од суштината на реалноста.

7.3 | Концепцијата за дури-ни-неискажливото на Василид

Василид (Александриски), инклинирајќи кон современата стоичка филозофија, развил космогонија и космологија инакви од оние изградени околу митот за Софија на класичниот гностицизам. Системот на Василид започнува со прималниот октет на непроизведениот родител, или Татко; потоа доаѓаат Умот (Nous), уредувачкиот принцип или Зборот (Логосот), практичката мудрост (phronesis), Мудроста (Софија), и Моќта (*Adv. Haer.*, 1, 24, 3), како и праведноста и мирот (фрагмент А кај Лејтон). Спојувањето на Мудроста и Моќта произведува множество на ангелски владе-

тели, од кои, пак, се создаваат триста шеесет и пет неба (или еони, 1, 24, 3). Секое небо има врховен владетел (архон) и пониски ангели. Последното од триста шеесет и петте неба, подрачјето на материјата во кое сите ние живееме, е владеено од богот на Евреите, кој го сметал еврејскиот народ за избран, поради што била предизвикана омраза кај народите кои со него доаѓале во контакт, а и во рамките на различните еврејски племиња. Конфликтното однесување поттикнато од омраза предизвикало владетелите на останатите неба да му се спротивставата на богот на Евреите, и да пратат спасител, Исус Христос, од највисокото подрачје на таткото, за да ги избави луѓето кои се измачуваат под јаремот на овој љубоморен бог (1, 24, 4). Во подрачјето на материјата, територијата на овој презрив бог, нема ништо вредно (телото е по природа уништливо, затоа спасението може да дојде само преку душата, 1, 24, 5).⁸

Произведувањето на Доброто, љубовта и личното создавање се она кон кое се стреми системот на Василид, што звучи прилично изворно христијански. Сепак, сето останато оди спротивно на христијанските учења и дозволува да не може да се познае до кој степен Василид бил изворно христијански мислител. Така, тој уште тврдел дека Христовата смрт на крстот се чинела како очигледна, но не се случила навистина (1, 24, 4) Ова учење е, всушност, подоцнежниот докетизам, кој бил безрезервно отфрлен и определен за ерес на Никејскиот собор од 325 година.

Според Василид (кај Иполит), мора да се издигнеме до восхитувачката интуиција на Божеството, што го надминува дури и Битието, и што на тесните умови од земјата им се чини како чиста ништост. Тоа е отаде времето, просторот, свесноста, отаде постоењето. Ако замислиме дека некогаш имало ништо, дури и тоа ништо не е ништо од ништата што се (иако е несоодветно да се смета дека ништото е). Не постоело дури ни Едното, меѓутоа, и кога Василид употребува „постоело/било“, не е во смисла дека тоа било во каква било состојба на постоење, туку за да даде предлог

⁸ Идеите за материјалното постоење како производ на љубоморен и корумпиран создател (кој згора на тоа одбира еден народ да биде во милост), се во линија на верувањата во злото на материјалното (телесното) постоење. Инспириран од сточката етика, Василид ја смета верата не за рационално согласување на душата која поседува слободна волја, туку природен начин на постоење. Сите кои живеат во согласност со законот на природата (или „кралството“, според Василид), ќе бидат ослободени од страстите на телото, и ќе постојат во состојба на спасение (fr. C, Layton).

за тоа што се обидува да го посочи, поради што тој употребува „не постоеше/немаше“ апсолутно ништо (Hippolytus, *Haer.*, VII, 20, PG 16).⁹ Ништото за кое Василид се обидува да објасни не е едноставно таканареченото *Неискажливо*, туку отаде тоа, затоа што она што е навистина неискажливо воопшто и не се именува „неискажливо“, туку е над секое име што би се употребувало за него (Ibid.). Имињата што луѓето ги употребуваат се недоволни дури и за манифестираната вселена, затоа што е премногу разновидна (вселената, пак, е надвор од светот на вистинското постоење). Ако човечки дадените имиња потфрлаат во опишувањето на светот околу нив, тогаш секако дека не може да се најдат соодветни имиња за суштествата што се од светот на реалноста, и потполно е невозможно да се именува она што ја трансцендира реалноста. Состојбата на непостоење, што го трансцендира сето постоење, може да се резимира на следниов начин: ништо не постоело, ни материја, ни супстанција, празнина од супстанција, едноставност, невозможност за составување, непојмливост, ниту неперцептибилност, ниту човек, ниту ангел, ниту бог. Не постоело ништо, воопшто ништо за што човекот би можел да најде име, ниту дејство што би потпаднало во опсегот на неговите перцепција или поимање. Состојбата на непостоење била толку многу отстранета од човековите моќи за разбирање и познавање, тогаш кога (иако и не може да се говори за „тогаш кога“ во состојба отаде времето и просторот) Божеството отаде постоењето, без мислење, чувствување, избирање, определување, желба или нагон, посакало да ја создаде општоста.¹⁰ Ништоста за која зборува Василид е дури-ни-неискажлива, затоа што „неискажлив/о“ е име, а ништоста не може да има име, односно ништото за кое Василид говори нема име.

⁹ Кратенката „Haer.“ стои за *Опфрлањето на сите ереси*. Употребено е изданието Hippolytus of Rome, *The Refutation of All Heresies*, J. H. MacMahon (trans.), A. C. Coxe, (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 5, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1886, <<http://www.newadvent.org/fathers/0501.htm>>.

¹⁰ Ова е преводното решение кај G. R. S. Mead, op. cit., 268. Дениелу забележува дека гностичкиот речник ги поставува изразите на трансцендентноста над тие на познанието, што го тера да помисли дека архаичниот карактер на овие изрази е поблизок до средните платонисти и Филон, отколку до христијанските апологети. Дениелу забележува дека гностиците употребуваат специфичен филозофски јазик со намера да ја покажат непознатата природа на нивниот Прв Бог, поради што ги доведуваат тврдењата за апсолутната трансцендентност на бог до нивните екстремни консеквенции (J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Il mulino, Bologna, 1975, 400-401).

Во врска со формата на изразот „дури-ни-неискажливо“, Волфсон забележува дела во сите дискусии за атрибутите, од Филон до Јован Дамаскин, афирмативен исказ во кој „бог“ е субјектот, а предикат е придавка пред која е употребен алфа-приватив (односно латинскиот еквивалент „in-“), има вредност на негативен исказ, во смисла на тоа дека субјектот се исклучува од универзумот на дискурсот на предикатот. За сите овие автори тоа значи дека може да се каже „Бог не е искажлив“ или „Бог е неискажлив“. Во вториот случај се подразбира дека „Бог се исклучува од универзумот на дискурсот на искажливоста”.¹¹ Кога Волфсон дискутира за изјавата на Василид, фокусирајќи се на ставот дека она што е неискажливо не е апсолутно неискажливо, и дека она што не е дури ни неискажливо е отаде сите имиња, тој го прикажува Василид како да се согласува со другите „чисти“ апофатичари (Плотин, црковните отци) во врска со тоа дека секој термин предизиран на Бог мора да биде предизиран како негација, во смисла на исклучување на тој предикат од универзумот на дискурсот. Покрај ова, постои и согласување во врска со тоа дека таквата негација може да биде изразена преку афирмирањето дека Бог е отаде некаков партикуларен предикат. Василид, сепак не се согласува со тоа дека таквата негација може да биде соодветно изразена преку афирмативен исказ со негативен предикат. Негација од типот „Бог е неискажлив“ не стои за да означува „апсолутно неискажлив“, поради што најдобра опција е да се употребува „дури ни неискажлив“. Афирмативниот исказ со негативен предикат, според Плотин и црковните отци, е еквивалентен на она што Аристотел го нарекувал „негативен исказ“, а Волфсон со право забележува дека за Василид е еквивалентен на она што за Аристотел е „привативен исказ“.¹² Кога другите апофатичари употребуваат афирмативни искази со предикати што се негативни по форма, ги земаат како да се негации, и како такви, тие служат за да означат исклучување од универзумот на дискурсот (Бог се исклучува од универзумот на искажливоста). Кога Василид не дозволува таква употреба на „неискажлив“, веројатно ја зема како привација, со што би значело дека Бог, кој според неговата природа би можел да биде искажлив, случајно излегол неискажлив, што не значи дека е апсолутно неискажлив. Затоа, тој претпочита да се употребува „дури-ни-неискажлив“, како подобра опција.

¹¹ H. A. Wolfson, “Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides”, 153.

¹² H. A. Wolfson, *op. cit.*, 154.

Според Волфсон, значи, Василид го интерпретирал терминот „неискажлив“ како негација (во смисла на *apophrasis*), не како привативен (*steresis*), што значи дека не се осмелувал дури ни да го употребува обичниот алфа-приватив. Витакер, пак, смета дека проблемот на позитивните и негативните искази е напoлно ирелевантен за теоријата на Василид. Тој верува дека Василид не бил инспириран од логиката, туку се обидувал да ги надмине неговите претходници во полето на негативната теологија, и затоа треба да се гледа како „придонес кон терминологијата на трансцендентноста“. ¹³ Доколку „неискажливо“ (*arretion*) се смета за привативна форма, тогаш би требало да биде придружено со прилози со „дури ни“ како префикс. Меѓутоа, забележува Витакер, се чини дека Василид не ги третира другите зборови на ист начин, затоа што само *arretion* го сметал за име. Василид ја признава употребата на овие термини само затоа што се прилози, а не имиња применети на врховниот принцип, тврди Витакер. ¹⁴ Бог не е дури ни неискажлив не затоа што да се тврди дека е неискажлив би значело дека се употребува привативен исказ со што излегува дека можел да биде и искажлив, но случајно испаднало дека не е, туку затоа што да се каже дека бог е неискажлив значи дека му се дава име, а кај Иполит нема доказ дека Василид се интересирал за проблемот на исказите, туку за проблемот на точните имиња, односно недостигот на точни имиња. ¹⁵

Керабин мисли дека Витакер е во право кога истакнува дека во текстот на Василид нема никакво реферирање на исказите, туку дека се работи за точната употреба на јазикот. ¹⁶ Според Витакер, кај Иполит не може да се забележи сугестија дека Василид знаел за дистинкцијата меѓу привативните и негативните искази, ниту може да се види дека *arretion* го сметал за привативен термин. За Василид, да се нарекува Бог „неискажлив“, едноставно значи дека на Бог му се дава име, што тој не дозволува. Затоа, проблемот на разликата меѓу привацијата и негацијата е ирелевантен, „... акцентот е на имињата, без назнака дека Василид се осврнувал на можната привативна смисла на термините во прашање“. ¹⁷ Керабин, според ова, не мисли дека Василид свесно деј-

¹³ J. Whittaker, “Basilides on the Ineffability of God”, 368

¹⁴ J. Whittaker, *op. cit.*, 370.

¹⁵ *Ibid.*, 368-9.

¹⁶ D. Carabine, *The Unknown God*, 86.

¹⁷ J. Whittaker, *op. cit.*, 369-70.

ствувал во рамките на контекстот на Аристотеловото дефинирање на негацијата или привацијата.¹⁸

Волфсон постојано истакнува дека пред Василид терминот „неискажлив“ бил употребуван само од страна на Филон.¹⁹ Како што веќе беше наведено во поглавјето за Филон Александриски и почетокот на негативната теологија, Витакер наоѓа проблем во истакнувањето на Филон како еден од првите (односно првиот) кој употребува „неискажлив“ во однос на Бог, тврдејќи дека употребата на терминот била општо место во нему современата спекулација, за што како референци ги дава херметичкиот трактат *Поумандер* и дури избрани делови од *Corpus Hermeticum*, како и неопитагорејско дело припишувано на Лисид, во кое бог е опишан како неискажлив, за кои нагласува дека не се подоцнежни од творечката кариера на Василид.²⁰

Како што беше наведено во поглавјето за Филон, Волфсон на ова одговара истакнувајќи дека ако некое дело е создадено „не подоцна од Василид“, тоа сепак значи дека е создадено околу еден век после Филон. Покрај ова, постои општа согласност дека *Corpus Hermeticum* покажува влијанија и од Филон и од христијанските автори. Самиот Витакер, потсетува Волфсон, го лоцира Лисид после Филон.²¹ Додека Волфсон е во право во врска со хронолошките факти што ги истакнува, се чини дека идејата на Витакер е дека штом примерите на употребата на „неискажлив“ што ги дава се присутни пред (односно истовремено со) Василид, мора да биле сосема вообичаени и во времето на Филон. За ова Витакер нема докази, затоа што не може да се посочи дека употребата била исто проширена и еден век претходно. Можно е Василид да го мотивирало несогласувањето со Филон,²² но постојат мислења според кои употребата на терминот „неискажлив“ за Бог била распространета, и, како што Василид покажува, користена речиси како афирмативна определба, како име. Ова би значело дека не се осврнува посебно на Филон, или на некој друг автор, туку дека не се согласува со методолошкиот проблем во општа смисла.

¹⁸ D. Carabine, op. cit., 87.

¹⁹ H. A. Wolfson, *Philo – Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 110, pass; H. A. Wolfson “Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides”, 156.

²⁰ J. Whittaker, op. cit., 368.

²¹ H. A. Wolfson, “Answers to Criticisms of My Discussions of the Ineffability of God”, 189.

²² H. A. Wolfson, “Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides”, 367-368.

Потеклото на експлицитното негирање на „неискажлив“ како име може да се лоцира во типичната гностичка анти-еврејска позиција.²³ Ѓуфреса ја лоцира идејата дека имињата се поврзани со нивниот објект по природа, а не според конвенција, како нешто споделувано од платонистите, стоиците и питагорејците од тоа време. Покрај ова, обрнува внимание и на заклучокот дека, доколку се претпостави преобилноста на врховниот принцип, односно врховното постоење, тогаш треба да се тврди дека никакво име не може соодветно да го дефинира. Ова води кон уверувањето дека имињата му се даваат само поради човековата неопходност да (се обидува да) разбере, што се забележува кај Филон, Алкиној, херметичките текстови како *Асклеиј* (бог нема име, или подобро, ги има сите имиња), и во некои од гностичките трактати. Ѓуфреса реферира на Волфсон и Витакер, кои истакнуваат дека Василид се обидува да се спротивстави на некој пред него (според Волфсон тоа е Филон, според Витакер тоа е општата средноплатонистичка интелектуална средина), и се прашува зошто Василид имал потреба да им се спротивставува на платонистите, кога очигледно споделува некои од нивните најважни концепти. Поради ова, формулацијата „дури-ни-неискажлив (Бог)“ може да се смета како специфичен гностички потег, за да се разликува меѓу врховното постоење кај Василид и Бог од *Библијата*.²⁴ Наведено беше дека во дискусијата на Ѓуфреса се обрнува внимание на изразот „Неискажливото Име“, кој потекнал од второто уништување на храмот, во кој било чувано светот име на Бог, што се изговарало еднаш годишно од првосвештениците во свечена церемонија.²⁵ Ова се чини како плаузибилно објаснување, затоа што се верувало дека со уништувањето на храмот, бил изгубен и правилниот начин за изговарање на божјото Име. Во јудаизмот, впрочем, и до денес на Бог се реферира како на „Името“ (hashem). После уништувањето на храмот Евреите реферирале на Бог како на „Неискажливиот“, како поради пореметувањето на континуитетот на нивните активности во рамките на култот, така и во теориска смисла, повикувајќи се на невозможноста да се изговара божјото име, поради божјата бесконечна извонредност што е неспоредливо отаде сите создадени суштества. Ѓуфреса верува дека ова толкување е потврдено од фактот дека Василид го определува „Неискажливото“ како Големиот Архон на Огдоадата, кој во некоја смисла

²³ M. Jufresa, “Basilides, a Path to Plotinus”, 2.

²⁴ M. Jufresa, op. cit., 3.

²⁵ Ibid.

може да се идентификува со библискиот Бог.²⁶ Керабин ентузијастички ја прифаќа оваа можност, и продолжува во насоката предложена од Ѓуфреса, особено затоа што кај Василид, Големиот Архон на Огдоадата е опишан како „понеискажливо од неискажливото“, додека Архонот на хепдомадата, демиургот и светскиот владетел, кој речиси сигурно се идентификува со Бог на Евреите, е опишан само како „неискажлив“. Подоцна, сепак, Големиот Владетел на Огдоадата е „неискажлив“ според Василид, а Владетелот на Хепдомадата, Бог кој им прозборел на Евреите, е „искажлив“.²⁷ Керабин се согласува дека Василид бил мотивиран од желбата да ја зајакне гностичката спекулација за божествените прашања, јасно одделувајќи ги од јудаизмот и христијанството, и сугерира дека Василид реагираал на платонистичките идеи што се блиску до христијанските. Реферирајќи на „не бивајќи“ (односно „не постојеќи“ за бог), го поставува ова како реакција во форма на антитеза на еврејското „Јас сум оној кој Сум“ во обид за „симнување од престолот на Богот на Евреите“.²⁸

Мортли верува дека изјавите на Василид за трансцендентноста рефлектираат извесно познавање на *Парменид*.²⁹ За проблемот на „дури-ни-неискажлив“, Мортли забележува дека Василид е свесен за фактот дека негативната придавка може да биде придвижувач на изјавата, но дека можеби смета дека со прикачувањето на привации се поставува некаква друга форма на постоењето, на која може да се однесуваат привациите. Меѓутоа, Мортли не се задржува на природата на оваа недоумица, и само тврди дека Василид гледа проблем во привативната придавка, имајќи го предвид чистото и едноставно непостоење на Бог. Според Мортли, разлогот за инсистирањето на видот на непостоење на Бог,

²⁶ Ibid. Додека ваквата идентификација не е невозможна, затоа што секако дека постојат сличности меѓу старозаветните и гностичките концепции за Бог, истото би можело да се транспонира и на бројни други теолошки концепции. Во оваа смисла треба да се внимава да не се изведуваат заклучоци за идентификација на божествата едни со други, дури и таа да е делумна и посредна, затоа што, токму поради тоа што важи за неколку инстанции, без додатна продлабочена анализа не може да се тврди дека за некоја инстанција важи повеќе отколку за другите.

²⁷ D. Carabine, op. cit., 87.

²⁸ Ibid., 89.

²⁹ R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 1, 157. Ваков став е очекуван од Мортли, кој сведува огромен дел од негативната теологија во платонистичката традиција на важноста на *Парменид*, што ќе стане очигледно и во понатамошниот тек на ова истражување.

мора да лежи формулациите на „Едното (не) е“ од хипотезите во *Парменид*.³⁰

7.4 | Апофатичките формулации во *Тајнаџа книџа на Јован*

Текстови што содржат доста јасно елаборирани апофатички формулации се и *Тајнаџа книџа на Јован* (или *Јовановиош аџокриф*), *Писмоџо на Евџиносџи*, и текст веројатно поврзан со него, *Софија на Исус Хрисџос*, како и *Зосџиријан* (текст од кој релевантните делови се во голема мера изгубени или фрагментирани) и *Алоџен*. Засебни или неразвиени формули на негативна теологија се забележуваат и во други трактати.³¹

Во ситијанските текстови, освен *Марсан* (и можеби *Алоџен*), највисокото суштество, кое кореспондира на Платиновото Едно, е Невидливиот дух, односно Неспознатливиот, чии карактеристики се непостоечката егзистенција, тишината и мирувањето. Тоа постоење е толку трансцендентно, што е отаде концептуализацијата. Негативната теологија која се применува во разгледувањето на ова надврховно постоење комбинира *via negativa* (негативни предикати, следени од „туку“, на пример, „не е X, туку е...“, или тројна негација, како „не е X, ниту Y, ниту Z, туку е ...“, или, со двојна антитеза „не е ниту X, ниту не-X, туку е...“), и она што може да се смета за *via eminentiae*. Во формулациите после „туку“ вообичаено има позитивни атрибути, кои се всушност апофатички, затоа што тоа позитивно е, на пример „... нешто потполно друго“, над, отаде, супериорно на претходно негираните предикати. И покрај малку различната онтологија, и во *Тајнаџа книџа на Јован* и во *Алоџен*, карактеристиките на врховното божество се слични - теогонијата започнува со апофатички опис на врховното божество, Монадата или Невидливиот Дух, првиот член на Тријадата Татко-Мајка-Дете.³²

³⁰ Ibid.

³¹ Ван ден Бројк, затоа, смета дека некои од нив содржат описи на неискажливост Бог што по должина и по елаборираност ги надминуваат оние кои ги знаеме од платоничките или христијанските извори (R. Van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Brill, Leiden. 1996, 43-44).

³² Според Тарнер овие два текста споделуваат негативна теологија, од која дел содржи збор-до-збор паралела, резултат на заеднички извор, веројатно коментар на *Парменид* на Платон, особено првата хипотеза (137C-142A), J. D.

Во *Тајнаџа книџа на Јован*, Исус му пренесува учење на Јован, неговиот апостол. Се работи, значи, за соопштување на учењето на Спасителот, замислено како откривање на мистериите скриени во тишината (II, 1, 1).³³ Овој текст изобилува со негативни атрибути: Невидливиот дух е неограничен, без квантитет, ниту телесен ниту бестелесен, ниту Голем ниту Мал, немерлив. Тој е ниту вечен, ниту во времето, неискажлив, неименлив, невидлив, по него не може да се трага, ниту може да се пронајде. Исто така, има и позитивни атрибути – тој е врховната Монада и Таткото на сето, Невидливиот Дух повисок од Бог, тој е потполно совршенство, чист Ум, живототворна и благослов-дарителна благословеност, знаење кое дава знаење, добрина која дава добрина, милост која дава милост, и благост која дава благост. Сепак, Невидливиот дух ги надминува овие атрибути, затоа што не се доволни да опишат што е, ниту каков е.

Особено е значаен делот кој зборува за Оној кој не може да се изрази. Така, стои дека Едниот (Монадата над сето постоење) владее со сè, и ништо нема власт над него. Тој е Богот, татко на сè, светиот, и невидливиот кој е над сè. Тој е незагадена, чиста светлина во која ниедно око не може да поднесе да гледа (II, 1, 2). Всушност, Тој е повеќе од бог, затоа што над него нема ништо, никакви господари, туку самиот се има утврдено себе. Тој е вечен, затоа што нема потреба од живот, нема потреба од ништо, туку е потполно совршенство. Тој не може да биде ограничен, затоа што ништо не му претходи за да му постави граници. По него не може да се трага, тој не може да биде истражен – не постои ништо пред него кое би го истражувало. Тој е немерлив, затоа што не постои ништо пред него што би го мерело. Невидлив е, затоа што никој не може да го види. Тој е неискажлив затоа што никој не е способен да го разбере, ниту да говори за него. Тој не може да биде именуван, затоа што никој пред и над него не може да му даде име (II, 1, 3).

Едниот е немерлива светлина, која е чиста, света, недопрена. Тој е неискажлив, совршен во неговата неуништуливост. Тој, меѓутоа, не е во совршенство, ниту во благословеност, ниту во божественост, туку е над сето тоа. Покрај тоа, има и формулација во

Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Université Laval (Quebec), Editions Peeters, Louvain-Paris, 2001, 502.

³³ Користен е текстот *The Apocryphon of John* (11,7, 111,7, IV,7, and BG 8502,2), F. Wisse (trans.), J. M. Robinson (ed.), op. cit., 104-123.

која се негира лишувачкиот атрибут: тој не е ниту телесен, ниту бестелесен; не е ниту голем, ниту мал. Нема начин да се каже кој е неговиот квантитет, или каков е неговиот квалитет, затоа што никој не може да го знае. Тој не е нешто меѓу другите суштества, затоа што е над нив, и тоа, не дека е едноставно супериорен над нив, туку самата негова суштина не учествува во еоните, ниту во времето (затоа што времето не може да му соодветствува).

Потоа описот се префрла на позитивни атрибути, кои сепак укажуваат на неспознатливоста и неискажливоста. Така, неговото совршенство е величествено. Тој е чист, немерлив ум. Тој е еон кој дарува (создава) еони. Тој е живот кој дарува живот. Тој е благословеност која им дарува на благословените. Тој е знаење кое дава знаење, добрина која дава добрина. Тој е милост и искупување, кои даваат милосливост. Тој е благодат која дарува благодат, не затоа што ја поседува, туку затоа што ја дава немерливата, несфатлива светлина (II, 1, 4). Се поставува и прашањето за тоа како воопшто да се зборува за него? Неговиот еон е неуништливи, во мирување, и постои во тишина, стабилност и постоење што му претходат на сето, затоа што тој е врвот на сите еони, и оној кој им дарува моќ според неговата добрина. Ова е така затоа што ние не може да ги знаеме неискажливите нешта, и не може да го разбираме немерливото, без помошта на оној што произлегува од него (се мисли на првата моќ која произлегува од умот на таткото, со што се воведува описот на потеклото на реалноста и структурата на божествениот ум).

Во овој текст се забележуваат неколку пристапи, или начини, за говорење за бог. М. А. Вилијамс предупредува да не се третираат инстанците на негативна теологија во гностичките текстови како несредена мешаница на мистички или „нуминозен“ жаргон. Тој наведува како Шодел генерализира, формулирајќи го ставот дека јазикот на негативната теологија во гностички рамки е „нуминозен“ јазик. Чудесноста на божественото суштество се зголемува без специфични референци на прецизни теолошки формулации.³⁴ Иако ваквата генерализација изразува нешто што

³⁴ W. R. Schoedel, „Topological’ Theology and Some Monistic Tendencies in Gnosticism“, M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*, Brill, Leiden, 1972, 91, во M. A. Williams, „Negative Theologies and Demiurgical Myths in Late Antiquity“, J. D. Turner, R. Majercik (eds.), *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures and Texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2000, 280.

долго било нашироко прифатен впечаток, не може да се брани, тврди Вилијамс, затоа што најекстензивните примери на негативна теологија покажуваат извесна грижа во употребата на негациите, спротивно на „натрупаната мешаница од претерани восхитувања“ што ја прикажува Шодел. Според Јонас, како и сета гностичка спекулација, откровението во *Тајнаџа книџа* почнува со говор за надтрансцендентниот Прв принцип, и тука се среќаваме со вид на силна, експресивна и патетична брбливост што „неискажливото“ се чини дека ја предизвикало кај многумина од оние кои го прокламираат: над четири страници на ентузијастично опишување посветено на апсолутната неописливост на божествениот Апсолут. Јонас тука ги вбројува описите на чистотота, безграничноста, совршенството на Апсолутот, како и тоа дека е отаде секаква мера, квалитет, квантитет, време, дека е отаде животот, убавината, божественоста, и дури и самото постоење. За Јонас, ова е типичен пример на растечката негативната теологија, чии заговарачи со векови не се измориле од себеподривачката природа на нивната задача.³⁵ Подлежечката инклинираност да се отфрлат формулации од типот на оваа во *Тајнаџа книџа на Јован* од страна на Јонас може да се лоцира во пораните истражувања кои ги сметале сличните делови и од други (професионално филозофски) автори од средниот платонизам (како *Прирачничкоџ на џлаџонизмоџ* од Алкиној, на пример), како теолошки некохерентни. Ова, меѓутоа, не е изолиран проблем на логиката на теолошката аргументација, туку е постојан проблем на апофатичките пристапи. Често се случува да се тврдат божјите (или на повисоката реалност, како и да е конципирана) непознатливост, неискажливост, и неможноста да се атрибуира што било, за веднаш потоа нешто да се атрибуира (како позитивен предикат, или како негативен предикат, што е сепак атрибуирање на нешто).

Мансфелд пристапува на проблемот со ставот дека квалификациите на *via negationis*, *via eminentiae* и *via analogiae*, кои се чинат до одреден степен инкомпатибилни, може да постојат во пријателска мешаница.³⁶ Од една страна, суштината или природата на Бог се опишува преку одбивање да му се припишат какви

³⁵ H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 2001, 199.

³⁶ J. Mansfeld, “Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception”, R. Van den Broek, T. Baarda, J. Mansfeld, (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Brill, Leiden, 1988, 92.

било атрибут, а од друга страна, неговото постоење како врховен принцип или апсолут се опишува преку разни варијации на *argumentum ex gradibus entium*. Мансфелд смета дека во *Прирачникот на ѝлајџонизмот* од Алкиној, на пример, описот на трите вида на познание на божественото не е формулиран „отпосле“, ниту претставува нешто како нужен потег кој се додава туку-така, туку тврди дека трите начина на познание потем биле употребувани во теологијата, и нивното меѓусебно разликување го подобрува нејзиното разбирање.³⁷ На пример, во ист параграф Алкиној тврди дека Бог е вечен, неискажлив, себе-совршен, Вистина, Симетрија и слично, а употребата на „неискажлив“ им противречи на другите епитети (а вакви примери во текстот се бројни). Мансфелд тврди дека, додека противречноста што ние ја чувствуваме не треба да биде негирана, ниту игнорирана, таа може да се објасни, историски и систематски, преку претпоставката дека обата описа, иако со различна вредност, се еднакво валидни, и меѓусебно се надополнуваат.³⁸ Вака формулирана претпоставка може да се примени на речиси сите навидум противречни или инкомпатибилни формулации споменати во кое било истржување на формулациите на негативната теологија на западот.

Валдштајн покажува дека карактеризациите на негативната теологија во *Светата книга на Јован* како патетична брбливост и прекумерно ентузијастичко опишување се несоодветни. Тој го определува долгиот дел за Невидливиот Дух (II, 2, 26-4, 18) како дисциплиниран текст кој развива не само опис на првиот принцип, туку, истовремено, опис на различни форми на аргументација и јазик преку кои може да се пристапи.³⁹ Вилијамс го цитира Јонас како пример за неразбирањето на гностичката негативно-теолошка методологија,⁴⁰ а го дава Валдштајн за пример на соодветно разгледување на гностичката негативно-теолошка аргументација. Валдштајн потсетува дека во наведеното изложување од *Тајната книга на Јован* прво има серија на тврдења, а после секое тврдење има објаснување зошто Едниот е нешто преку формулации на „затоа што“ (не треба за него да се мисли како Бог, затоа што е повеќе од бог; ништо не владее над него, затоа што нема ништо што му претходи; нема потреба од живот, затоа

³⁷ J. Mansfeld, op. cit., 109.

³⁸ Ibid., 111.

³⁹ M. W. Waldstein, *The Apocryphon of John: A Curious Eddy in the Stream of Hellenistic Judaism*, privately published draft, 1995, 110.

⁴⁰ M. A. Williams, op. cit., 280.

што е вечен; нема потреба од ништо, затоа што не може нешто да му недостига за да биде потполн). Потоа има серија на негации кои реферираат на неограниченоста, неистражливоста, немерливоста, невидливоста, вечноста, неисказливоста и неименливоста на Едниот, во „ритмичка примена на негација“.⁴¹ Следниот дел е во схема на *via eminentiae* – тој не е ова ниту она, туку нешто друго (подобро/супериорно). Следна схема е таа на јасни позитивни атрибути за Невидливиот дух, но само за да се покаже дека тој е изворот на сите нешта за кои станува збор. Вечниот дарува со вечност, светлината обезбедува светлина, животот дава живот, благословиот дава благословеност, слично и со знаењето, доброто, милоста, благодатта.⁴² Намерата на Валдштајн, и на Вилијамс кој дава кратко (и пофално) резиме на аргументацијата на Валдштајн,⁴³ е да покажат дека описот на Невидливиот дух во *Тајна-џа књиџа на Јован* е нешто многу повеќе од „нуминозен“ јазик без прецизна теолошка формулација (и само ентузијастички помпезни изрази). Она што на прв поглед може да се чини како репетитивна и патетична зборливост има структура и прецизност во аргументацијата, колку и да е низ (навидум) поетски јазик.

7.5 | Апофатичките формулации во *Писмоџо на Евџностџ*

Гностичкиот трактат *Писмоџо на Евџностџ* се осврнува на сложената гностичка космологија, без да покажува христијански инклинации. Сличноста на космологијата изложена во *Софија на Исус Христџос* го навела преведувачот Парот да заклучи дека *Софија* е всушност адаптација на Евгност за христијанска публика. Затоа, Парот ги изложува двата текста еден до друг, за соодветна паралелна споредба.⁴⁴ Оној кој е неисказлив, не е спознаен од ни еден принцип, и ни една власт, ниту од било кое суштество уште од востанувањето на светот, освен од страна на самиот себе. Тој е бесмртен и вечен, нероден (затоа што секој кој се родил ќе умре);

⁴¹ M. W. Waldstein, op. cit., 98.

⁴² Во *Прирачничкоџ за џлаџионизмоџ*, 10. 3-4 има слична аргументација за Првиот бог – тој е Доброто, зашто е изворот на сѐ она што е добро, тој е Вистината, затоа што е изворот на секоја вистина.

⁴³ M. A. Williams, op. cit., 283.

⁴⁴ *Eugnostos the Blessed and The Sophia of Jesus Christ*, D. Parrott (trans.), J. M. Robinson (ed.), op. cit., 220-243. За наводите е користено ова издание.

непотекнат, без почеток (затоа што секој кој има почеток има и крај, 3, III, 71). Никој не владее со него. Тој нема име, не може да биде именуван, затоа што оној кој има име е создаден од неког друг (во смисла на тоа дека и името треба да биде дадено од неког). Исто така, нема човечка форма (затоа што тоа би било резултат на создавањето од неког друг). Тој личи само на самиот себе, и ова не е сличност што ние сме ја примиле и ја гледаме, туку чудна сличност што ги надминува сите нешта, и е подобра од збирот на целината. Тој е бесконечен, и тој е, секако, неразбирлив. Покрај атрибутите како непропадлив, неспоредлив, без маани или вина, тој е непознатлив, додека се знае себе си (3, III, 72). Тој е, значи, совршен, непропадливо благословен, тој е оној кого го нарекуваме таткото на вселената (73).

Ван дер Брок предлага релевантниот дел од *Евџност* да се анализира низ серија од четири аргументи од по три дела.⁴⁵ Така, тој ги дели ставовите од делот III, 71, 18–72, 13 на следниов начин. Тој е бесмртен, вечен, 1) немајќи раѓање, 2) затоа што секој што се родил ќе умре, 3) тој е непотекнат; 1) немајќи почеток, 2) затоа што секој со почеток има крај, 3) ништо не владее со него. Вторите два дела се: 1) немајќи име, 2) затоа што секој кој има име е суштество на неког друг; 3) тој не може да се именува; 1) тој нема човечка форма, 2) затоа што секој со човечка форма е создание на неког друг, 3) има своја сопствена форма, не како оние кои ги гледаме, туку форма која ги надминува сите нешта. Се забележува паралела меѓу редоследот на овие негации и релевантната секвенца во *Тригелниот шракџаи*, иако во него тој дел е подолг и посложен. Во обете дела Таткото е опишан како непотекнат (и несоздаден), без почеток и крај, потполн (без маана и недостаток), безимен, и без лице ниту форма (односно сличност). Во *Тајната книга на Јован* исто така може да се лоцира извесна сличност во тематската прогресија, што покажува слична структура во намерното изложување на аргументите.

Во *Зосџријан* (VIII, 64, 13-66, 11) исто така има негативен пристап – врховното божество може да се карактеризира само преку негации, затоа што е над сè друго.⁴⁶

⁴⁵ R. Van den Broek, “Eugnostos and Aristides on the Ineffable God,” R. Van den Broek, T. Baarda, J. Mansfeld, (eds.), op. cit., 27.

⁴⁶ Користен е *Zostrianos* (VIII,7), J. N. Sieber (trans.), J. M. Robinson (ed.), op. cit., 402-431.

Тарнер забележува дека овој дел има збор до збор паралела кај Викторин, *Adv. Arium* 1, 49, 9-40, затоа што веројатно обата автора зависат од заеднички

7.6 | Негативната теологија во *Алоџен XI, 3*

Под името „Алоген“ може да се подразбира збир на гностички текстови што го споменуваат ликот на „Туѓинецот“ (Алоген), получовечко, а полубожествено суштество, способно да општи со подрачјата отаде сетилно достапната реалност, да прима небесни откровенија, и да навлегува во непознатливото. Како одделни трактати се пронајдени *Алоџен (СТ,4)*, односно *Книјаџа на Алоџен*, во мошне лоша состојба, и подобро зачуваниот текст на *Алоџен (ННС XI,3)*. Во 2007 година бил објавен (а со тоа за прв пат достапен на јавноста после откривањето во седумдесетите години на претходниот век) коптски гностички кодекс, *Codex Tchacos (СТ)*, од кој четвртиот трактат (*СТ,4*), од страна на уредниците бил наречен *Книјаџа на Алоџен*, односно *Allogenes (СТ,4)*, затоа што изворниот наслов бил изгубен. Во текстот се раскажува за искушението на Алоген во пустината, поради што понекогаш се нарекува и *Искушението на Алоџен*.⁴⁷ Со оглед на тоа што *СТ* го содржи и контроверзното *Еванџелие њо Јуда*, на *Искушението на Алоџен* му се посветува сосема малку внимание. Затоа, за барем инфинитезимално да се поправи таквото занемарување (а и затоа што текстот е датиран порано од *Алоџен XI,3*), во продолжение ќе биде накусо изложена неговата содржина.

Во *Книјаџа на Алоџен (СТ,4)* не се наоѓаат апофатички елементи, но има други мотиви значајни за есхатолошките тенденции во гностицизмот. Книгата е едвај сочувана, ни една од постоечките страници на ракописот не е целосна, а не се знае ни колку вкупно страници имало, ни каков бил крајот на трактатот. Името на трактатот е дадено според протагонистот, а се претпоставува дека Алоген се обраќа на неговиот неименуван син, кој во трактатот *Алоџен ННС XI,3* се вика Месос. Во *СТ,4* Алоген е придружуван од неговите ученици, кои се молат за откровение што би им дало способност да се спознаат себеси, од каде доаѓаат, каде

избор, веројатно средноплатонички коментар на *Парменид* (D. J. Turner, op. cit., 405).

⁴⁷ Постојат обиди да биде нарекуван и *Дивинаџа* или *Пусџинаџа*, а не според името на протагонистот (за објаснувањето за можноста за дескриптивни наслови и за разновидноста на стилот на насловите на гностичките извори, L. Jenott, *The gospel of Judas. Coptic text, translation, and historical interpretation of the 'Betrayers' gospel'*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, 107, особено белешка 16).

одат, и што треба да постигнат во животот (СТ,4, 59, 7-13).⁴⁸ Потоа сите се искачуваат по Таворската гора, веројатно истата од преображението во *Евангелијата*, каде го молат Господарот, кој е „над сите големи еони“ да им даде дух на знаење за откривање на мистериите, и за сите нешта од претходната молитва (59, 13-25). По молитвата, изговорена, се чини, од страна на Алоген, се појавува Сатаната (59, 26-27), што е вовед во мошне христијанското искушение, очигледно врз база на искушувањето на Исус во пустината (*Мат.*, 4,1-11, *Лука* 4,1-13). Сатаната го повикува Алоген, кој е очигледно претставен според ликот на Исус, да го земе за себе она што е во неговиот свет, да јаде од неговите добри нешта, и да земе за себе злато, сребро и облекува (60, 9-13). Поканата да го земе она што е во неговиот свет потсетува на изјавата на Сатаната од *Лука* 4,6, според која, она што било во царствата на светот, сета власт и слава, му била предадена, па може да ја даде кому сака, доколку Исус падне и му се поклони (*Мат.*, 4,8-9). Добрите нешта за јадење, пак, потсетуваат на лебот од *Мат.*, 4,3 и *Лука* 4,3. Алоген му одговара на Сатаната со „Бегај од мене, Сатано“ (спореди со *Мат.* 4,10). Таткото, по кого Алоген трага, е трансцендентниот Бог отаде богот на овој свет. Алоген му кажува на Сатаната дека бил наречен *allogenes*, затоа што е од друга раса, туѓинец, странец, не од расата на Сатаната (60, 19-23). Не знаеме што Сатаната му одговара, затоа што после „тогаш оној кој владее со светот му кажа нему“ (60, 23-25), освен „ние“, редовите се изгубени, сè до „до мојот свет“ (61, 5). Владетелот на светот (ако навистина се мисли на Сатаната, а од контекстот се чини дека е така) потсетува на идејата за Сатаната како владетел на светот од *Евангелието по Јован* (12,31; 14,30; 16,11). Во него, со идејата за Сатаната како владетел на светот, не се мисли дека тој е и негов создател, туку, во рамките на еврејското апокалиптичко стојалиште што го отсликува текстот, се реферира на времето кое е под доминација на Сатаната и слугите негови. Можно е во во гностичката *Книга на Алојен* да се мисли дека владетелот на светот е и негов создател (како што сугерира Пирсон).⁴⁹ Пирсон смета дека Сатаната во овој трактат е еквивалент на Јалдабаот, демиургот на по-

⁴⁸ Користено е изданието *The Gospel of Judas, Critical Edition: Together with the Letter of Peter to Philip, James and a Book of Allogenes from Codex Tchacos*, R. Kasser, G. Wurst (trans.&ed.), National Geographic, Washington D.C, 2007.

⁴⁹ B. A. Pearson, “The Book of Allogenes (Ct,4) and Sethian Gnosticism”, *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner*, K. Corrigan, T. Rasmus (eds.), Leiden, Brill, 2013, 108.

нискиот свет, кој во овој трактат е „потполно демонизиран“.⁵⁰ Алоген го брка Сатаната, „бегај од мене, Сатано, оди си, затоа што не припаѓам на тебе“ (61, 7-9), и Сатаната, победен, си оди во неговото место, при силна посраменост (61, 13-16).⁵¹ Алоген бара милост и прошка од Бог, и спас од злото – „погледни ме и слушни ме, ... и нека твојата неискажлива светлина ме осветли“ (61, 16-26). Потоа раскажувањето се префрла во прво лице, и во ситуација слична на таа од преображението од *Новиот Завет*, Алоген кажува дека светол облак го опкружил, и слушал збор од облакот и од светлината која светела на него (62, 9-18). Глас му кажува на Алоген дека неговата молитва била слушната, но не се знае што точно, затоа што зачуваните редови се само „бев пратен тука да ти ги пренесам добрите вести, пред да го напуштиш ова место, за да...“ (62, 19-24). Гласникот, вестите и целта остануваат нејасни.⁵² Најголемиот дел од следната страница е исто така изгубен, иако има зачувано „... што е над овие големи еони“ (63, 20-21), што

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ За искушувањето на Алоген, екстензивно во М. Scopello, „The Temptation of Allogenes (Codex Tchacos, Tractate IV), K. Corrigan, T. Rasimus, op. cit., особено 120-134, каде таа дава превод и коментар, анализа на видовите искушенија, на одбивањето, како и компаративен пристап со искушувањето на Исус од *Евангелијата*.

⁵² Пирсон наведува дека според Бранкер и Бетге, во оваа референца на „збор“ се работи за божествена хипостаза, Логосна фигура (J. Brankaer, H.-G. Bethge, *Codex Tchacos: Texte und Analysen, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 161*, de Gruyter, Berlin&New York, 2007, 414). Тој, пак, нуди друго решение, имајќи ги предвид можните паралели меѓу Алоген и Нореа и Елелет. Ако Елелет ѝ соопштил добри вести на Нореа, можно е да пренесува и на Алоген во овој трактат, смета Пирсон (B. A. Pearson, op. cit., 113-114). За контекст – во ситијанскиот митолошки систем, Елелет е четвртиот од светлините (или осветлувачите) во небесниот свет, кои служат на Себеродениот, божествениот „Син“ во ситијанската тријада на Татко (Невидлив дух), Мајка (Барбело), и Син. Најдобро зачуваната верзија на ситијанскиот мит е зачувана во *Тајната книга на Јован* (ННС II,1; III,1; IV,1; BG,2), како силно христијанизирана варијанта на изворно нехристијански систем, каде Елелет е придружуван од три други еони (Совршенство, Мир и Мудрост – *Тајната книга на Јован*, II, 8.20). Падот на Софија, последниот од еоните, резултира со создавањето на демиургот (создателот на светот), Јалдабаот. Во *Хиџосџазата на Архоните*, Елелет се симнува од небото да ја спаси Нореа, откако побарала помош од Бог (Едниот, Монадата), против Архоните, кои се обиделе да ја грабнат. Елелет ја спасил од нападот, и ѝ го открил нејзиното вистинско потекло како ќерка на Ева (иако тоа варира во различни верзии на гностичката ситијанска космогонија и антропогонија), како и потеклото на светот.

значи дека веројатно повторно се работи за бог над богот на светот.

Трактатот *Алојен* е дел од збирка текстови, платонистички ситијански трактати, која ги опфаќа, покрај *Алојен ННС, XI, 3* и *Зосириан (VIII,1)*, кои ги познавал и Порфириј (ги споменува во *Животојџ на Плојин*), уште *Трише сџели на Сии (NH, VII, 5)* и *Марсан (NH, X)*. Овие четири трактата имаат комплексни космологија и онтологија, карактеристични и за Плотин и неоплатонистите, а и за некои аспекти од делата на средниот платонизам.

Алојен (ННС XI, 3) е текст на апокалипса, во која се дадени небесните откровенија и искачувањето кон подрачјето отаде овој свет на протагонистот, Алоген, кој може да биде идентификуван со Сит, синот на Адам, кој има полубожествена природа, и кој се симнал на земјата од неговиот небесен дом. *Алојен XI,3* може да се разгледува поделен на два дела – во првиот дел се раскажани петте откровенија, комплексни митолошки описи на божествените моќи (особено еонот Барбело), а во вториот дел, во филозофски термини е раскажано искачувањето на Алоген низ серија на откривања од небесните осветувачи. Финалната фаза на искачувањето го покажува првото откровение на Неспознатливиот, и го открива трансцендентниот бог како невидлив, неразбирлив, нејасен; како духовна, невидлива тројна моќ, која е најдобра од најдобрите, и постои во непостоечка егзистенција.

Името „Алоген“ значи „од друга раса“ или „туѓинец“, од „друго семе“, базирано на приказната за раѓањето на Сит во *1Мој.*, 4,25. Првиот кој му открива на Алоген е Јуел (име веројатно базирано на божественото име Јао, Бог, Ел), кој тука е, всушност, женски род. Таа му открива пет нешта, кои се однесуваат на божествениот еон Барбело и врховното суштество нарекувано „Тројно-моќен невидлив дух“.

Тешко е да се даде една дефиниција за тоа што Тројно Моќниот (или Тројно-Моќната) претставува. На пример, генезата од *Тајната книга на Јован* е следнава. Според метафизичката схема, одвиткувањето на примордијалната Монада во мноштво се одвива како процес на ментална рефлексивност, преку кој примордијалниот принцип се понадворешнува за да користи и на себе и на другите – на тој начин Монадичниот Татко ја испушта својата Мисла (Барбело/Еонот /на/ Барбело). Овој Еон, женски принцип, станува мајка на себе-потекнат Син. На овој начин се овозможува појавувањето на врховна божествена тријада: монадичкиот Невидлив дух; неговата прва мисла, Мајката Барбело; и

нејзиниот себе-потекнат син. Оваа врховна Татко-Мајка-Дете тријада⁵³ е врховниот и централен метафизички ентитет на раните ситијански трактати (како *Тајнајша книја на Јован, Еванџелието на Еџијканијте* и *Триформнајша ѓрва мисла*). Според Тарнер платонизирачките ситијански трактати се базираат на слични концепции, но на сосем свеж начин – се чини дека потполно ја напуштиле пораната Татко-Мајка-Дете номенклатура за врховната тријада, во полза на апсолутен монизам што сосема различно ја концептуализира тријадичната метафизика – наместо тријада на врховни принципи, се јавуваат две нови тријади, врз кои владее врховен единствен принцип: првата е Тројно Моќната (тријада од апстрактни моќи кои се истовремено и содржани во врховното божество, и понекогаш сметани за нов втор принцип со посредничка улога меѓу Врховниот принцип и Барбело, во кои случаи Барбело од втор, станува трет принцип); а втората тријада е Барбело, замислена како еон што содржи тријада од под-еони (Калиптос, Протофан и Аутоген).⁵⁴ Тројно Моќниот, како и Барбело, се смета за троделно суштество. Покрај ова, традиционалното ситијанско врховно божество, кое се идентификува со Тројно моќниот како втор принцип, сега се идентификува како (или е претходено од) врховно Неспознатливо божество (веројатно прифатено од средноплатонистички извори). Во процесот на овие замени, Мајката, Барбело, веќе не е женска фигура, родител на себе-потекнатото Дете, туку станува машки род (Еонот од Барбело). Детето, пак, синот на Барбело, од трет член на тријадата на врховни суштества паѓа во статус на најниското од трите под-нивоа на Еонот Барбело. Во *Зосџријан* и *Алојен* се појавува нова Дете-фигура, Тројното-машко дете, суштество кое престојува на различни нивоа во еонот Барбело, и понекогаш извршува функција на спасител.

Метафизиката на платонизирачките ситијански трактати, значи, опфаќа четири онтолошки нивоа, одредува Тарнер: 1) највисоко подрачје, отаде самото постоење (Неспознатливиот, или Невидливиот дух, и неговата Тројна моќ); под кој се наоѓа 2) атемпоралното, интелегибилно подрачје на чисто нетелесно постоење (еонот Барбело); потоа 3) нетелесното психичко подрачје (Себе-потекнувачките Еони, Покајанието, и Престојувањето), карактеризирани од време и движење; и на крајот 4) физичкото, те-

⁵³ Ваквата номенклатура можеби потекнува од *Тимај* 50d2-4 - според J. D. Turner, op. cit., 500.

⁵⁴ Ibid.

лесно подрачје на дното, сметано за природа во *Алоџен* и за космичко (материјално) подрачје во *Марсан*.⁵⁵

Враќајќи се на дејството на трактатот: Алоген го пренесува откровението на неговиот син Месос, кој со тоа станува посредник. После Јуел, во вториот дел откровенијата се дадени од страна на небесните суштества Саламекс, Семен и Арме, и на Алоген му се кажува дека во него има голема моќ, умот, кој му овозможува да добива откровенија за божествениот свет. Останатите три откровенија даваат нови информации за Тројно-моќниот и за еонот Барбело. Јуел потоа заминува, и Алоген сто години размислува за тоа што го слушнал, после што искусува визија, и поминува низ различни нивоа на божествениот свет, што кулминира со откровение кое се однесува на Оној кој не може да се спознае (XI, 45, 1-69, 20).

Алоџен XI, 3 е нехристијански текст, во кој се забележуваат сличности со, или влијанија од, средниот платонизам од третиот век. Во првиот дел од *XI, 3* Алоген ја моли Јуел за спасение, а како одговор на третото откровение тој е првин мошне вознемирен, а потоа вели дека како што се завртел кон себе и ја видел светлината што го опкружува, и Доброто кое е во него, станал Божествен. Алоген искусува визији за непознатливиот Бог и неговите еманиции низ серија на искачувања низ нивоата на небесниот свет. Во обата трактата (*CT,4* и *XI,3*) Алоген е инкарниран во понискиот свет и избран за примател на откровенијата од еден или од повеќе небесни откривачи, и во обата трактата Алоген се однесува со стравопочит, молејќи се за избавување. Исто така, тој служи како спасител, кој самиот има потреба од спасение (се работи за мотивот на спасен спасител). Како парадигма на избрана душа која препознава дека треба да биде спасена, тој понатаму пренесува на други избрани души знаење (gnosis) потребно за нивното враќање кон божественото потекло.

Беше споменато дека Јуел му открива пет нешта на Алоген. Така, откако Алоген прима разни учења, за да го спознае Доброто што се наоѓа во него, раскажува како Јуел го помазала и му дала моќ, и тој подготвен да научи за Тројно моќниот. Нештата за него треба да бидат чувани во големи тишина и тајна, затоа што не се кажуваат никому, освен ако не е достоин, и способен вис-

⁵⁵ J. D. Turner, op. cit., 501. Во *Марсан* е поставено и над-трансцендентно ниво, над Невидливиот дух, во кое престојува врховниот, но незаинтересиран „Непознатлив тивок“, потсетува Тарнер (Ibid, 502).

тински да слушне, а ниту, впрочем, е соодветно да се зборува за Универзалниот, кој е повисоко од совршен, на луѓе кои немаат примено знаење (XI, 45, 1-69, 20).

Јуел го утешува Алоген – тој го има сето тоа, и тоа благодарение на Тројно моќниот, оној кој постои во благословеност и добрина, и кој е за сè одговорен (XI, 45, 50). Во него постои огромна големина ... (5 реда недостасуваат) ... на Првата мисла, која не се повлекува од оние кои опстојуваат во разбирањето, познанието и разумот. Едниот се движел без движење, за да не западне во бездна преку дејства различни од само менталните, и влегол при себе и се појавил, сеопфатен - Универзалниот и Еден, повисок од совршен. Покрај ова, во комплицирана формулација се објаснува дека Единствениот до огромен степен му претходи на знаењето. Иако нема можност за потполно разбирање, тој е (сепак) знаен. Ова е можно поради третата тишина на Умноста, и втората неподелена активност кои се појавиле во Првата Мисла, односно еонот Барбело, заедно со Неделивиот од делива сличност, и Тројно моќниот и несупстанцијалната Егзистенција (53). Во овој опис, кој како да набројува гностички онтолошки категории и не објаснува како е можно познанието на Едниот, сепак се насетуваат вообичаените познавателни мотиви – тишината, мислата, умноста. Особено значајно е што и во овој случај реалноста се појавува од непостоење и тишина. Втората моќ се појавува преку дејство кое е во мирување и бесчујно, и успева да произведе само неземски, нејасен, невербален звук, „зза зза зза“ (53).

Алоген контемплира сто години, и вели дека тој период му донел благословеност од вечната надеж полна со благонаклонетост кон преуспевање. Алоген наведува дека го видел божествениот Самороден; и Спасителот, кој е младешко совршено Тројномашко дете; и неговата добрина, ноетички совршениот Протофан-Хармедон (protophanes-harmedon); и благословеноста на Калиптос, и примарното потекло на благословеноста, Еонот Барбело; и примарното потекло на она без потекло, духовниот, невидлив Тројно моќниот, Универзалниот, кој е повисок од совршен (60). Алоген потоа раскажува дека кога сакал цврсто да стои, се повлекол во Постојењето кое исто така било во мирување, како слика и прилика на она кое му било откриено за Неделивиот, и оној кој мирува. Така, Алоген бил полн откровение преку Неспознатливиот. Тој примил моќ од Неспознатливиот, и така засилен, го познал Едното кое постои во него, го познал и Тројно моќниот, како и неможноста тој да биде содржан во што било.

Преку примарно откровение на Првиот, кој е непознат на сите, Бог кој е отаде совршенството, Алоген успеал да го види и него и Тројната моќ. Тој го барал неискажливиот и Неспознатлив бог, продолжува Алоген, кого, ако некој го спознае, воопшто нема да го знае – тој е Посредникот на Тројно моќниот кој постои во мирување, тишина, и е неспознатлив (60). Оној кој не може да биде спознаен е нешто кое постои, во смисла на тоа дека тој или постои, или ќе настане, или дејствува или спознава, иако живее без Ум или Живот или Постоене или Непостоене, неразбирливо. Тој не се намалува на каков било начин, преку негова желба, или давајќи или примајќи нешто преку неког друг. Тој не дава ништо по себе, за да не се намали во некаков аспект, а затоа и нема потреба од Ум, или Живот, или што било. Тој е супериорен над универзалиите во неговото лишување и неспознатливост, односно непосредното постоење, затоа што е обдарен со тишина и мирување (60-61). Тој не е ниту божественост, ниту благословеност, ниту совршенство, туку е неспознатлив ентитет. Тој е нешто супериорно над благословеноста и божественоста и совршенството, затоа што не е совршен, туку е нешто друго, супериорно. Тој не е безграничен, ниту ограничен од нешто друго, туку е нешто над границите. Тој не е телесен, но не е бестелесен. Тој не голем, тој не е мал; не е број, не е суштество. Ниту е нешто што постои, впрочем, продолжува текстот, нешто што постои и може да биде познато. Покрај сето ова, Алоген наведува дека тој е примарно откровение и знаење по себе, затоа што само тој може да се знае себеси. Со оглед на тоа што тој не е од нештата што постојат, туку е нешто сосема друго, тој е супериорен над суперлативите, дури и во однос на она што е негово и не е негово. Тој не учествува во времето, не прима ништо од никого друг, ниту може да се намали. Тој е себе-разбирачки, затоа што не е разбирлив, туку нешто толку неспознатливо што ги надминува и оние кои преуспеваат во неспознатливоста (63). Тој е многу повисоко во убавината отколку оние кои се добри, и затоа им е во секој поглед непознат. Тој е во нив преку нив, а не само како неспознатливо познание. Тој е соединет со незнаењето што го гледа него. Алоген објаснува дека независно дали некој гледа на кои начини тој е неспознатлив, или го гледа онаков каков што е во секој поглед, или би рекол дека тој е нешто како знаење, тој некој веќе се огрешил, затоа што не го знае Бог. Тоа не значи дека ќе му биде судено од Оној кој ниту е засегнат од нешто, ниту има каква било желба, туку ќе му биде

судено од самиот себе, затоа што потрфлил во наоѓањето на потеклото кое навистина постои (64-65).⁵⁶

На прв поглед, гностичките и херметичките учења за бог имаат доста заеднички точки, затоа што обете почнуваат од теолошки концепт кој лесно се проширил низ класичниот свет – појдовната идеја дека Бог е трансцендентен и може да биде објаснет само низ термини на она што сега го сметаме за негативна теологија. Бог е неисказлив, невидлив, неразбирлив, непотекнат, без почеток и крај, неуништулив, непропадлив, немерлив, непроменлив, не може да се именува, не може да се спознае, и така натаму. Ова гледиште, бездруго, се наоѓа и кај „паганските“ филозофи и кај христијанските теолози. Разликата меѓу нив, заедно со херметичарите и гностиците, е во тоа што првите веруваат дека иако бог е во неговата суштина непознатлив, тој сепак може да биде на некој начин, и до одредена мера разбран од човековиот ум (*pous*), преку филозофско размислување, контемплација на космичкиот ред и слични разумни активности.⁵⁷ Кај гностиците нема верување дека умот е корисен, иако несовршен инструмент за доаѓање до познание на бог, туку дека врховниот бог (во каква и форма да е претставен), е недостапен за човековиот ум. Секако, како и платонистите, на пример, немаат проблем да ја комбинираат негативната теологија со позитивни квалификации за неисказливото божество.

Вилијамс се обидува да покаже неколку аспекти од пронаоѓањето на негативна теологија во она што во широка смисла може да се нарекува гностицизам, но поради проблемите со датирањето и балансирањето на различните учења што би се јавиле, сме-

⁵⁶ Неколку автори коментираат за начинот на кој авторот на Алоген го објаснува врвното искуство на познание на Непознатливиот (59,28–32; 60,8–12; 61,1–2; 64,10–14) низ терминологијата на незнаечно знаење, или незнаење што гледа, сугерирајќи дека се работи за едно од најраните обиди во употребата на вакви формулации во историјата на западниот мистицизам, J. D. Turner, “Gnosticism and Platonism: The Platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi in Their Relation to Later Platonic Literature”, R. T. Wallis, J. Bregman (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, State University of New York Press, Albany, 1992, 448; K. King, *Revelation of the Unknowable God with Text, Translation and Notes to NHC XI,3: Allogenes*, Polebridge, Santa Rosa, 1995, 19, 148–52, 169; R. T. Wallis, “The Spiritual Importance of Not Knowing”, A. H., Armstrong, (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, Crossroad, New York, 1986, 470; M. A. Williams, op. cit., 290.

⁵⁷ Резиме на разликите во поимањата кај R. Van den Broek *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Brill, Leiden, 1996, 10, но ова е и доста широкоприфатен став за очигледните позиции на овие автори.

та дека е подобро да се стесни во областа на гностичките демиургски (митски) концепции.⁵⁸ Така, тој се обидува да покаже дека иако негативната теологија, или барем, инсистирањето на непознатливоста на највисокиот бог, често се претпоставува како една од суштинските карактеристики во гностичките митови, таа не се наоѓа насекаде во митовите што вообичаено се сметаат за гностички, туку напротив, може да се тврди дека бројот на изворите во кои се наоѓаат значајни негативно-теолошки дискурси е мошне ограничен. Додатен толкувачки проблем е фактот што во изворите во кои има зачувани долги делови со негативно-теолошки дискурс, јазикот со кој тие се изложени, и тенденцијата на текстот, се полни со схеми и структури кои очигледно укажуваат на вреднување на корисноста на рационалната аргументација. Ова оди спротивно на идејата дека гностичките откритија се полни очај, напуштање на рационалноста, бегане од филозофска аргументација и слично, кои наоѓале израз во негативната теологија, затоа што во изворите во кои негативната теологија е најсилно развиена, се јавуваат најдобро применети филозофски аргументи.⁵⁹ Она што е значајно кај Вилијамс, е што забележува дека во анализата на улогата на негативната теологија во митските извори е неопходно да не се стесни фокусот само на негацијата, односно на инсистирањето на апсолутната непознатливост на Бог, затоа што употребата на негацијата е важен дел, но сепак само дел, на она што е мошне широко и разнолико исуство на „познање на Бог“ за кое се раскажува во овие митови.

Волис, разгледувајќи различни формулации на негативната теологија, заклучува дека во гностицизмот се наоѓаат најсилните пред-неоплатонистички тврдења за божјата непознатливост.⁶⁰ Тој, сепак, забележува и дека и покрај збогатените извори, со откривањето на коптските кодекси, или Берлинскиот кодекс 8592, значењето на гностичката негативна теологија останува контроверзно.⁶¹ Лила смета дека учењето за непознатливоста на бог претставува основна карактеристика на теологијата на гностицизмот.⁶²

⁵⁸ M. A. Williams, “Negative Theologies and Demiurgical Myths in Late Antiquity”, J. D. Turner, R. Majercik, op. cit., 277-302.

⁵⁹ M. A. Williams, op. cit., 277.

⁶⁰ R. T. Wallis, op. cit., 468.

⁶¹ Ibid., 461.

⁶² S. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford University Press, London, 1971, 219.

Секако дека треба да се земе предвид и фактот дека не сите демиургиски митови имаат негативна теологија, како на пример, *Аїокалийсаїа на Агам*, во која јасно се зборува за виш, вечен, жив Бог на вистината, знаењето за кого, иако изгубено од Адам и Ева, може да се врати преку откритијата пројавувани низ историјата. Во *Аїокалийсаїа на Агам* Бог не е опишан низ алфа-привативи, и нема говор за божјите непознатливост, нејасност и неискажливост, туку напротив, јасно се говори за важноста на добивање на вистинско познание на Бога (64,13; 65,10–11; 72,14; 82,21–23; 83,11–21; 84,10; 85,15).

Бројни се гностичките извори што содржат негативна теологија, но долга е и листата на трактати кои воопшто немаат апофатички идеи. Затоа, додека не треба да се генерализира и да се инсистира на непознатливоста и неискажливоста на бог како основна и суштинска карактеристика на гностицизмот, сепак треба да се признае дека присутноста на негативната теологија во дел од зачуваните извори е неспорна.

8 | ПРЕД ДООГАЊЕТО НА СИТЕ НЕШТА: НЕГАТИВНАТА „ЕДНОЛОГИЈА“ ВО ФИЛОЗОФИЈАТА НА ПЛОТИН

8.1 | Трите хипостази во Платиновата онтологија

Неискажливоста на божествената природа, на божјите имиња, на Бог, или на повисоката реалност, Апсолутот, Изворот, Причината, Битието, Едното, кој и да е принципот за кој се смета дека е преобилен, највиш, совршен, отаде човековите мисловни и јазички способности, е чест мотив низ филозофијата, почнувајќи од Платон, како инспиратор на апофатичките пристапи, и Филон, како зачетник на негативната теологија, одржувајќи се и трансформирајќи се, сè до современото. Платонизмот, херметичката филозофија, гностичките системи и различни придружни автори и мисловни линии содржат многубројни апофатички ставови и формулации, а во неоплатонизмот веќе се забележува јасна негативна онтологија, вклопена во поставките на онтолошките концепции, и често екстензивно изразувана. Кај Плотин, ова е очигледно низ целиот систем на *Енеагиџе*, како преку основните карактеристики на Едното и уреденоста на онтолошките категории, така и низ многубројните директни референци на потребата од апофатичките пристапи поради неискажливоста на Едното. Во ова поглавје ќе бидат изложени главните точки од она што може да се смета за негативна теологија кај Плотин.

Плотин смета дека Едното е создателот и одржувачот на светот (*Enn.* 2, 1, 1; 2, 1, 4; 5, 3, 15; 1, 6, 7; 2, 9, 9; 2, 9, 16-17; 5, 1, 7; 5, 3, 2).¹ Како што нештата од небесниот свет го добиваат своето постоење од Бог, нештата во овој свет го добиваат постоењето од боговите кои од него произлегуваат (2, 1, 5 – слично со *Тумај* б9с).

¹ Сите наводи се од *Енеагиџе* - користен е текстот од *Plotinus in Seven Volumes*, A. H. Armstrong (trans.&ed.), Harvard University Press, Cambridge, 1989; со консултирање на Plotinus, *The Six Enneads*, S. Mackenna, B. S. Page (trans.), P. L. Warner, London, 1917-1930; и Plotino, *Enneadi*, R. Radice (trad.), Mondadori, Milano, 2002. Вообичаено употребуваниот римски прв број од стандардната пагинација (бројот на *Енеагаџа*), во овој текст е (поретко застапуваниот) арапски број, а наведувањето оди според принципот „број на *Енеага*, број на трактат, број на оддел/и“.

Ваквата поставеност, доколку се замисли дека има Бог, а потоа Демиург, и потоа останатиот свет, наликува на материјалот типичен за платонизмот од вториот век. Сепак, постојат бројни разлики, од кои една е инсистирањето на трансцендентноста на Едното, кое е незаинтересирана, но нужна причина на сите нешта, кое е над сите нив, но на некој начин и во нив.

Плотин постојано инсистира на тоа дека трансцендентниот Прв принцип, Едното, или Доброто, е отаде досегот на мислата и на јазикот. Преведувачот и истражувач на Плотин, Армстронг, забележува дека иако Плотин доста кажува за тоа, тешко се резимира што тој кажува на кој било друг јазик освен неговиот сопствен, и затоа е тешко да се даде опис на неговото учење што нема да биде несоодветен и погрешен.² Имињата што ги употребува Плотин за Едното, *to hen* и *to agathon*, се во среден род, но Плотин често минува од среден род во машки род за именките и придавките. Ваквата употреба е интересна, забележува Армстронг, и се прашува како најточно да го зачува тоа во преводот на англиски јазик (ова може да важи и за други јазици; во македонскиот е исто така повод за недоумица). Затоа, Армстронг смета дека е слободен да употребува машки род за *Едношо*, затоа што е поприродно така да се реферира на Принципот кој, поблиску од што било друго во грчката филозофија, кореспондира со она што мислиме под *Бої*.

Дел од јазичките проблеми потекнуваат од тоа што врската меѓу Платиновата мисла и некои (очигледни) христијански елементи предизвикува тешкотии во постигнувањето на „чиста“ интерпретација. Од една страна, критиката на Платиновата идеја за Едното од библиски (поизразено) катафатички аспект е несоодветна. Од друга страна, тешко е сосема да се отстранат словите наследени од христијанската теологија во читањето на *Енеагиџе*. Платиновиот систем не е стерилна вежба по метафизика, туку блика со потрагата по Потеклото, по Доброто, кое е добро, убаво и прекрасно, што се типични карактеристики на религиозност. Армстронг смета дека Плотин му пристапува на Едното со поглед на вера, односно дека верува во Него.³ Во прилог на ова оди фактот што иако мошне ретко, Плотин самиот го употребува зборот *theos* во говорот за Едното, и не се чини дека го смета за неоснована или несоодветна еквиваленција (во овој текст, за да се нап-

² H. A. Armstrong, *Plotinus*, George Allen and Unwin, London, 1953, 30.

³ A. H. Armstrong, „Plotinus’ Doctrine of the Infinite“, во A. H. Armstrong (ed.), *Plotinian and Christian Studies*, Variorum reprints, London, 1979, 57.

рави разлака меѓу паганското или јудео-христијанското именување и определување на Бог/theos/deus, и Плотиновиот говор за Едното, сепак ќе биде задржан средниот род).

Трите клучни принципи во онтологијата на Плотин се Едното (односно Доброто), Умот (Nous), и Душата. Од Едното потекнуваат сите други нешта. Едното е апсолутниот, врховен, едноставен прв принцип (ако воопшто може да се смета за принцип).⁴ Едното нема потреба да се дели себеси, или да произведува мноштво на каков било начин, затоа што е чисто себедоволно и себесодржечко.

Едното е себепредизвикано, и причина за сето останато во светот. Западниот речиси паничен страв од бесконечниот регрес ги објаснува контингентните појави и суштества преку нужното постоење на нешто непредизвикано. Ова нужно непредизвикано првично постоење, пак, не треба да се објаснува. Кога се бара објаснување за нешто што е на некаков начин сложено, основата на објаснувањето е едноставна во однос на сложеноста што се објаснува. Така, објаснувањата што се сложени, и можеби на некој начин различни од видот на сложеноста на она што се објаснува, би имале потреба од други видови на објаснувања; објанувачките принципи самите би имале потреба од објаснување, што би водело до бесконечен регрес. За тој да биде одбегнат, се претпоставува дека линијата на објаснувања води кон нешто што не е сложено, туку единствено и апсолутно просто.

Со тоа што Едното е едноставно, не може да биде опишано, и може да се сфати само индиректно, преку определување на тоа што не е (V 3. 14; VI 8; VI 9. 3). Може да се чини дека поради апсолутната едноставност и единството на Едното, тоа не може да биде причина на што било, а не пак на сето постоечко, но Едното е причина во смисла на тоа дека е виртуелно сè друго.⁵ Ако А е

⁴ Плотин не ги лоцира почетокот (архе) и целта (telos) на постоечките нешта во каква било точка од „ланецот на еманации“ (Едното, Умот и Душата), затоа што внимава да го задржи статусот на највиш и недофатлив принцип на Едното (иако имплицитно се сфаќа дека Умот е Почетокот, на пример, а дека Едното е нешто како цел). Исто така, Плотин инсистира на отстранување на присуството – да се предцира присуство на врховниот принцип би имплицитно дека тој е само едно суштество меѓу другите суштества, дури и ако е наредено над нив.

⁵ Кај Делез со „виртуелно“ се реферира на аспект од стварноста што е идеален, но не нереален. И Делез, како и Бергсон, под чие влијание бил, ја градат концепцијата за виртуелното реферирајќи на дефиницијата од Пруст на виртуелноста – сеќавање како нешто реално, но не актуално; идеално, но не апстрактно.

виртуелно В, тогаш А е и поедноставно во неговото постоење од В и способно да го произведе В. Кога Герсон ја објаснува употребата на „логос“ во системот на Плотин, сметајќи дека во формулации од типот „у е логос на х“, тоа значи или дека „х е виртуелно у“ или дека „у е виртуелно х“, објаснува што тој подразбира под техничкиот термин „виртуелно“, односно како Плотин го употребува. Така, преку примери објаснува дека белата светлина е виртуелно сите бои на спектарот; функцијата е виртуелно сите нејзини вредности (доменот и опсегот); еден ентитет е виртуелно сите негови епистемички појави; конклузијата на валиден дедуктивен заклучок е виртуелно во премисите; себеидентична Платонова Идеја е виртуелно сите нешта кои во неа учествуваат. Ако х е виртуелно у, тогаш у може да се „редуцира“ на х, што, секако не значи дека у не е ништо друго освен х. Од Платонова гледна точка, продолжува Герсон, дури и Елеец не би можел да мисли во оваа смисла дека „сè е едно“. Значењето на „виртуелно“ во „х е виртуелно у“ не смее да се сфати како еквивалент на „потенцијално“. Тој забележува дека ретко се случува да се помеша (или да се замени) „виртуелно“ со „потенцијално“, каде „потенцијално“ покажува пасивна моќ, но дека често се зема „потенцијално“ да означува активна моќ. Кога Плотин вели дека Едното е „виртуелно сите нешта“, не мисли дека Едното има активна моќ, затоа што тоа нема каква било моќ. Иако употребува *dynamis* за да значи и пасивна и активна моќ, значењето на *dynamis* како „виртуелност“ е

Според Делез, Бергсон го развил поимот на виртуелното до највисок степен (а потем врз него ја градел својата филозофија). Виртуелното, смета Делез, не е спротивставено на реалното, туку на актуалното, додека реалното е спротивставено на можното. Виртуелното, како континуирана мноштеност, е како Бергсоновото „траење“, G. Deleuze, *Bergsonism*, H. Tomlinson, B. Habberjam (trans.), Zone, New York, 1991, 43, 96-98.

Виртуелното е нешто што „како да е“ реално (секојдневното значење означува нешто што е виртуелно така-и-така, но не и фактички), онака како што е дефинирано од Чарлс Сандерс Пирс со повикување на Дунс Скот (C. S. Peirce, „Virtual“, J. M. Baldwin (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. II, Macmillan, New York, 1902, 763-764).

Како виртуелно може да се смета повикувањето на аспектот на површинската последица предизвикана од каузалните релации на некакво материјално ниво. Кога се употребува компјутер, на пример, мониторот покажува слика што зависи од физичките интеракции на ниво на хардверот. Прозорецот не се наоѓа во актуалноста, но е реален, интеракцијата со него е можна. Покрај ова, виртуелното е нешто како потенција, што се исполнува во актуалното – не е материјално, но е реално.

претходечко. Односно, должејќи му на фактот дека x е виртуелно y , инстанциите или случаите на x имаат (или велеме дека имаат) активна моќ за произведување на нешто во инстанции или случаи на y (имено она што x е виртуелно). Виртуелноста на Едното посебно, како и виртуелноста општо, како онтолошки концепт кај Плотин се појаснува 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 кој е сите нешта еминентно или парадигматски. Христијанскиот Бог е обете, и општо не се смета дека ова ја нарушува божјата едноставност. Герсон лоцира голем дел од сложеноста на метафизичкиот систем на Плотин во оваа „поделба на трудот“ меѓу Едното и Умот, а и Душата. Сепак, виртуелноста и еминенцијата не може да се одделат. Умот и душата се виртуелно други нешта, иако Умот е еминентно сите нешта, а Едното е на некој начин исто така еминентно сите нешта.⁶ Настанувањето на сето друго од Едното преку еманација не е темпорален процес, или одвиткување или расчленување на потенцијално сложено единство, туку произлегувањето на сите нешта од Едното треба да се смета во смисла на атемпорална онтолошка зависност.⁷

⁶ L. Gerson, *Plotinus on Logos*, draft, http://www.academia.edu/7531460/Plotinus_on_Logos, 1-2.

Едното е виртуелно присутно во сè околу него. Армстронг, со оглед на тоа што нема чиста употреба на еден збор, често употребува „виртуелно“ за околните описи за тоа како некои нешта може да бидат присутни во други нешта без да бидат токму присутни во тие нешта. Едното може да се замислува како слично на поимот за виртуелното кај Делез.

Дел од позадината на негативната теологија кај Плотин се должи и на концепцијата за поимањето на Едното, кон кое единствениот пристап ни е преку стварите, и преку аспектите од нив кои го надминуваат директното стварносно искуство за нив. Ова, се чини, исто така одговара со концептот за виртуелното кај Делез.

Плотиновата концепција не е Платоновски дуализам на стварноста (сетилниот свет) и трансцендентното подрачје „надвор од светот“, затоа што не ни има надвор-од-светот. Разликата меѓу дуалистичката трансцендентност и иманентистичката трансцендентност е во тоа што теоретичарите на иманентноста ја користат бесконечната трансцендентност на сè што постои за да го воведат виртуелниот потенцијал за создавачката разлика (тука и сега). Ако се следи мислата на Делез, излегува дека пречката за пристап кон Едното е она што ја штити неговата бесконечна произведувачка и создавачка експресивност на нивото на суштества кон кои може да пристапиме (G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968).

⁷ На прашањето дали Плотин е „креационист“ или „еманационист“, Герсон смета дека тој има средишна позиција. Ако на создавањето му е одбивна инстру-

Умот е местото за сите Платоновии идеи, вечни и непроменливи, преку кои се објаснува можноста за интелигибилно прецизирање на што било. Без Идеите не би постоело неарбитрарно оправдување за атрибуирањето на нештата на некакво својство, наместо на некакво друго својство. Какви и својства да имаат нештата, тие се благодарение на Идеите.⁸ Значи, Умот е диференцирачко место, или може (со резерва) да се смета за диференцирачки „дејствител“. Улогата на Умот е да одговара за реалната дистинктност на можеството на Идеите, обединети во Едното. Секој засебен идентитет на секое нешто се одржува така што секоја Идеја е мислена од вечниот Ум. Сите нешта се обединети од Едното, а преку мислењето на Идеите од Умот им се одржува и идентитетот. При ова мислење, Умот се стреми да го достигне Едното, така што се здобива со сето она што може да биде мислено, односно, сето она што може да биде мислено за Едното.

менталната каузалност, тогаш Платиновата метафизика не е креационистичка; ако „еманационизмот“ подразбира поим за каузална серија *per accidens*, тоа исто така е неточно. Средишната позиција се состои, смета Герсон, во тоа што Едното е единствената и директна причина за постоењето на сите сложени суштества (тоа ја причинува и сопствената егзистенција, 6, 8, 7; 6, 8, 14; 6, 8, 16); но во сè друго егзистенцијата е дистинктна од есенцијата, L. Gerson, *op. cit.*, 27.

Реферирајќи на 5, 2, 1, Бусанич заклучува дека радикалната дисјункција меѓу Едното и неговите производи го избавува Плотин од обвинението за пантеизам, или за застапување на еманационистичка схема, барем во буквалната смисла на тоа дека постоењето на Едното го конституира постоењето на постоечките нешта. Бусинач лоцира проблем во тоа што Плотин „не остава недвосмислена слика на радикално трансцендентно Едно кое е апсолутно неспоредливо“ (J. Bussanich, “Plotinus's Metaphysics of the One”, L. P. Gerson (ed.), *Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, 58).

⁸ Армстронг смета дека кај Плотин се забележува потполна трансформација на Платоновииот свет на Идеите – повеќе не е логички или математички сочинета структура на статички, општи норми, туку органска жива заедница на „меѓунавлегувачки“ суштества, истовремено Идеи и интелигенции, свесни и живи, во кои секој дел мисли, и секој дел сочинува целина. Така, односот меѓу целината и делот во овој духовен свет е мошне различен од тој во материјалниот свет и не вклучува одделување или исклучување. Единството-во-различност е совршена слика за нивото на постоењето (во Платонова смисла на формирано, дефинирано „ова-ство“) на апсолутното единство на Едното. Умот во неговата вообичаена контемплација не може да го сфати Едното онака како што е во неговата апсолутна едноставност, поради што ја претставува неговата бесконечност најдобро што може, во мноштвеноста на Идеите, A. H. Armstrong, *Plotinus*, 35-36.

Умот е принципот на „штоство“ или на интелигибилност, онака како што за Едното може да се каже дека е принцип на постоењето (со резерва, секако, затоа што е надпостоечко). Умот, значи, е вечна алатка (или дејствител), на каузалноста на Едното (5, 4, 1; 6, 7, 42). Едното не дава суштина на што било, ни на Умот, кој е местото на вечната суштина, затоа што суштината нема потреба од причина надвор од себе (исто како што Едното нема потреба од причина надвор од себе). Сè што поседува суштина, тоа е благодарение на Умот, аналогно на начинот според кој сè што има постоење, го има поради Едното. Постоењето на суштината, секако, е благодарение на Едното.

Ако мора да се одреди почеток (архе) на сè што постои, тогаш Умот е прв принцип, тој е нешто како определена, референцијална основа на сето. Тој не е себедоволен како Едното, туку умее (поседува способност) да го контемплира Едното како нему претходно, и да ги контемплира сопствените мисли, Идеите. Целта (или дејството) на Умот е, значи, двојна – да ја контемплира моќта на Едното, која ја препознава како свој извор, и да ги мисли мислите што се вечно присутни во него, и кои го сочинуваат неговото постоење. Умот е различен од Едното и во однос на тоа дека неговото дејствување не е строго негово [(како изразот на потполната себедоволност во (не)дејствувачкиот чин на авторефлексија на Едното)]; туку резултира со принципот на ред и релација што е Постоењето – Умот и Постоењето се идентични (5, 9, 8). Умот може да се смета за место (нешто како склад) на потенцијални суштества (потенцијално постоење), само доколку секое потенцијално суштество се смета за вечна и непроменлива мисла во божествениот Ум. Умот е независно постоечко, и освен Едното, нема потреба од нешто друго надвор од него за неговото одржување. Постоењето на Умот е неговата мисла, а мислата на Умот е Постоењето (во 5, 9, 5 Плотин реферира на Парменид, фр. 3 – да се мисли и да се биде е едно исто нешто).

Плотин исто така реферира на Умот како Бог (theos), или Демиург (1, 1, 8), затоа што Умот, преку неговата исконска дуалност – контемплирањето на Едното и на сопствената мисла – е способен да дејствува како одреден извор и референтна контемплациска точка за сите суштества (во оваа смисла, може да се каже дека произведува создавачки и составувачки дејства, од кои произлегува Душата).

Во космолошкиот и онтолошкиот систем на Плотин, секако дека Постоењето има клучно место. Сепак, останува пробле-

мот дека Постооењето нема дефиниција, иако има неколку еквиваленции врз чија основа може да се претпостави што тој подразбира под „постооење“. Едното не е Постооењето, туку тоа го дава, или произведува Постооењето (5, 2, 1). Постооењето не ја претпоставува мислата, но претпоставува и овозможува каузално создавање. Постооењето е нужно плодно – ги создава или актуализира сите суштества, сè додека тие се содржат како потенцијалности во „разумните семиња“, кои се резултат на мислата или на контемплирањето на Умот. Постооењето ја диференцира обединетата мисла на Умот, односно ја прави повторлива и значајна за оние суштества кои мора да произлезат од Умот, онака како што Умот произлегува од Едното. Постооењето, може да се каже, е принцип на релација и на диференцијација меѓу Идеите во Умот, како рационален принцип што ги прави *logoi spermaticoi*. Постооењето не е само нешто како продуктивна способност за диференцирање, туку е и извор на независност и себееднаквост на сите суштества што произлегуваат од Умот [(станува збор за продуктивното единство постигнато во рационалната синтеза меѓу Дијадата, Истото (tauton), и Различното (heteron), 5, 1, 4-5].

Може да се смета дека Постооењето ги диференцира Идеите што се наоѓаат во Умот, за потем да ги враќа поделените (издиференцирани) идеи, сега *logoi spermaticoi*, во Еднаквоста или Единството. Животот, или временото постоење, се состои од процесот на враќање на диференцираните идеи во нивното изворно место во ланецот на еманации. Така, постоењето предизвикано од или низ Постооењето, и наречено *Живош*, е начинот на умствено постоење што го карактеризира дискурзивна мисла, или начинот на мислење со кој објектите на мислата се одделуваат, за да се категоризираат и да се направат спознатливи преку релациониот процес на категоризација или „диференцијација според ред“.⁹

Постоечките суштества кои му го должат својот живот на процесот на Постооењето се способни да ги спознаваат индивидуалните суштества само онака како што тие се однесуваат едни кон други, а не како што се однесуваат кон самите себеси (во својството на „себееднаквост“). Ова дискурзивно знаење е несовршена слика на вечното и чисто познание на Умот, што ги знае сите суштес-

⁹ Архе на животот е Умот. Според ова, во одредена смисла, да се атрибуира живот на Едното со квалификативи значи да се определи причината од последицата врз основа на виртуелноста. Едното е виртуелно во што и да произведува, само во смисла на тоа дека има моќ за да го произведе (L. Gerson, op. cit., 17).

тва во нивната суштина, или „себееднаквост“, односно, како што се чисто присутни во Умот, без посредувачкото диференцирање.

Сето што е „под“ Умот е таму, и точно такво какво што е, поради врвната каузалност на Едното (заедно со Умот и Идеите). За Умот да може да биде парадигматска причина, има потреба од Едното како виртуелна причина; за да постои воопшто што било со интелигибилна структура, на Едното му треба Умот. Ова треба да се зема со резерва, затоа што не е дека Едното навистина има потреба од Умот. Сепак, оваа формулација се наметнува кога се говори за устроеноста на постоењето, и начинот на кој без Умот (односно, без Постоењето) не би имало диференцираност и интелигибилност. Умот воопшто не би можел да биде доволен како општ прв принцип, затоа што сложеноста на мислењето (мислител и објект на мислење, и мноштвеноста на објектите на мислењето) како објаснување би имало потреба од нешто сосема просто, а тоа е Едното.

Инспирацијата за степените на реалноста Плотин ја нашол кај Платон. Отаде-суштината (она што е отадепостоечко, отадеразбирливо) мрачно покажана од древните, не е, според него, нешто ново во грчката филозофија (6, 8, 19; 5, 1, 10; 6, 1, 8). Од *Парменид* извлекува три „Едни“, така останувајќи верен на грчката традиција во идентификувањето на мислата со постоењето. „Првото“ Едно, она што е отаде постоењето,¹⁰ нужно е надвор од подрачјето на постоењето, така што Едното не може да каже „јас сум“. ¹¹ Затоа, кај Плотин е јасна онтологијата што го афирмира Едното како апсолутно трансцендентно постоење, но и концепцијата за Едното како трансцендентно непостоење.

Како што беше нагласено претходно, со голема резерва, затоа што на Едното не му треба ништо, но во недостиг на посодветна формулација, колебливо може да се претпостави дека на

¹⁰ Инге едноставно потсетува дека во нишката што ги довела неоплатонистите да го постават Апсолутното „отаде постоењето“ мора да се запаметат три нешта: природата на божеството ни е секако непозната, и неспособни сме да формираме идеја за апсолутното и неусловеното; принцип на оваа филозофија е дека не сме отсечени од врвната форма на живот – вечниот и општ живот на Духот; во мистична состојба имаме искуство на интуиција што е бесформна и не може да биде опишана, и припаѓа отаде духовниот свет на Идеите (W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus (The Gifford Lectures)*, Longmans, Green and Co., London, 1928, 291).

¹¹ P. Merlan, *Monopsychism, Mysticism and Metaconsciousnes*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963, 30-47.

Едното му треба Умот за да го произведе Умот.¹² Умот се произведува од Едното низ две логички фази: првата ја означува основната активност на мислењето; втората го означува актуализирањето на мислењето, што го сочинува постоењето на Идеите (5, 1, 7). Ова мислење е начинот на кој Умот се „враќа“ во Едното.

Душата е третиот основен принцип. Таа не е принцип на животот, затоа што дејството на Умот е највишото дејство на животот. Кај Плотин, животот е поврзан со желбата. Во највишиот живот, тој на Умот, каде се наоѓа и највишата форма на желбата, задоволувањето на желбата се одвива вечно, со контемплација на Едното преку Идеите што му се внатрешни (значи во Умот). Душата е принципот на желбата за нешта што му се надворешни на оној кој ја има желбата. Сè што има душа, од човечките суштества до најситните билки, дејствува во насока на задоволување на желбата (желбата, на пример, бара да трага по надворешни нешта, како храна за задоволување на гладот, или сон, како состојба различна од состојбата на јавето). Желбата за прокреирање е желба за бесмртност. Душата ја посочува недоволноста содржана во чинот на посакувањето, што не може да биде објаснето преку непроменливиот Ум. Душата е поврзана со Умот аналогно на тоа како Умот е поврзан со Едното (Умот е нешто како парадигма за Душата).¹³

Колку и да се чини дека не може да има врска меѓу Едното и Душата, очигледно е дека врската постои, во основниот факт на потекнувањето на Душата од Едното и враќањето во него. Нашата крајна цел е да бидеме како Доброто, „побегнувајќи“ од овој свет. Ова значи дека не треба да се биде безгрешен, туку (како)

¹² Кога производите на Едното не би биле хиерархиски подредени, тогаш Едното би морало да биде не само архе на егзистенцијата на сето останато, туку и архе на есенцијата на сето. Не би имало инструмент за произведување на „штоството“ на постоечките нешта. Кога Едното би морало да биде еминентно, а не само виртуелно сè што произведува, би се уништила неговата едноставност. Сè што Едното произведува, го произведува со инструменталноста на Умот. На некој начин, Умот е инструментот на сопственото произведување, затоа што на некој начин самиот се должи на себе.

¹³ Дејството на Умот, или неговиот когнитивен идентитет со Идеите (ако воопшто може да се говори за „когнитивен идентитет“), е парадигма за втелесените когнитивни состојби на која било душа (а и на афективните состојби, секако). Така, ако зборуваме за когнитивните состојби, видот на познанието, како верувањето или убеденоста, ја отсликува вечната состојба на Умот така што ја претставува во конкретниот случај, односно така што го претставува когнитивниот идентитет на Умот со Идеите.

Бог. Душата треба да стане тоа што била пред да дојде „овде“, а тоа го постигнува преку станување како Доброто (1, 2, 6). Пред да се родиме, постоиме „таму“ како чисти души, верува Плотин, според тоа, мора да се обидеме да побегнеме од пореметувањата што настануваат поради бивањето родени „овде“ (3, 4, 6; 6, 9, 9). Секоја душа е дете на Таткото, но го има заборавено, станувајќи неука, како и поради восхитеноста и зависноста од нештата во овој свет. Телото е гробот, и чувствуваме несреќа поради раѓањето, затоа што тоа е причина за нашето непознавање на Доброто (5, 1, 1). На подножјето на искачувањето, односно на дното, пред душата да се придвижи кон вишите нешта, таа постои во непознавање на Доброто. Дури и кога ќе се искачи толку колку што е способна, сепак искусува непознавање. Плотин се прашува како може да го пронајдеме патот, за да побегнеме и да се вратиме кон потеклото, веќе кога сме постојано носталгични по него. Враќањето кон татковината е можно преку одземање на сето што душата го прибрала при симнувањето – треба да се оддели од себе она што било додадено на себе (1, 6, 7), што не е лесно, затоа што вклучува движење кон јадрот на себе и кон она отаде. Методот што на Плотин му се чини како најсоодветен е тој на *aphairesis*.¹⁴ Сетилниот свет и ноетичкиот свет се толку раздвоени, што се чини невозможно душата да „стане како Едното/Доброто“, не знаејќи какво е тоа, затоа што тоа е отаде сето она тоа што душата го искусила. Сепак, очигледно е дека не се работи за бездна, инаку ништо од носталгијата по потеклото на душата не би имало смисла. За Плотин ова не е проблем – го сфаќаме Едното (на некој начин), затоа што во нас има делче од него, некаква сличност, која постои затоа што душата се нема спуштено потполно на нивото на овој свет, таа не е потполно одвоена од нејзиниот извор (3, 8, 5; 3, 8, 8-9; 5, 1, 10; 6, 7, 31; 6, 9, 8). Сличноста се открива преку процесот на *aphairesis*: ако се успее во откривање на сличноста на Едното во нас, се доаѓа до поголема можност за постинување на знаење за него (особено ако се следи максимата „сличното со слично се познава“).

¹⁴ *Apharesis*, апстракцијата, или отстранувањето, се состои од елиминирање на погрешните концепции за повисоките реалности преку процес на ментална апстракција, дефинира Витакер (J. Whittaker, “Neopythagoreanism and negative theology”, 123). Банер смета дека кај Плотин, тоа е често процес на дискурзивно појаснување, во форма на екстензивни формулации на отстранување на концептите, или на амбициозни мисловни експерименти (N. Banner, *The Power of the Unsaid: Philosophic Silence in Plotinus – a Thesis for the degree of Doctor of Philosophy in Classics*, University of Exeter, 2013, 233).

8.2 | Еднологија и теологија: Едното како Бог

Едното е причина за постоењето на сите нешта, затоа што нештата постојат ако се единства (6, 9, 1): поради Едното сите суштества се суштества, и оние кои се примарно суштества, и оние кои, на некој начин се вбројуваат меѓу суштествата. Плотин се прашува што би можело да постои ако не е едно, сметајќи дека ако нештата се лишени од тоа што го нарекуваме единство, тогаш тие не постојат.¹⁵

Бог кај Плотин е апсолутно трансцендентен: тој е Едното, отаде секаква мисла и сето постоење, несажлив и неразбирлив (5, 4, 1). Нему не може да му се предираат ниту суштина ниту постоење, ниту живот, не затоа што е помалку од кое било од овие нешта, туку затоа што е *повеќе* (3, 8, 9). Едното не може да биде идентично со сумата од сите индивидуални нешта, затоа што индивидуалните нешта имаат потреба од Извор или Принцип, кој мора да биде различен од нив, и логички да им претходи (колку и да се зголеμουва бројот на контингентните нешта, не може да се дојде до Нужното битие).¹⁶

Плотин го нарекува Едното уште и *Тајко/Ошец*, но навидум без претерани христијански траги. Употребата на сликата на Таткото кај него е доста честа, и во ова може да се забележи сличност со Нумениј (и, секако, со Платон). Умот, идентификуван со Демиургот, е син на Едното, иако кај Плотин е почеста метафизичката концепција за еманирање на Умот од Едното, додека „синот на Доброто“ се идентификува со Севс, таткото на боговите, односно, синот на сето, што е очекувано за некој под влијание на грчката религија.¹⁷

¹⁵ Армијата, хорот или јатото не постојат ако не се едно, дури ни куќата или бродот не постојат ако немаат единство (куќата е една и бродот е еден, и ако го изгубат единството не се веќе куќа или брод, 6, 9, 1).

¹⁶ Кога Едното би било идентично со сè, само би било логичка вистина дека Едното е единствено, ова не би придонесло ништо во онтолошкиот систем на Плотин.

¹⁷ Карабин забележува дека кога Плотин реферира на Умот како на потомство на Доброто (5, 1, 6), мисли на делот од *Држава* кога Сократ зборува за она што потекнува од Доброто (506d-e). Карабин смета дека поимот за Едното како Татко е изнасилен израз на блискоста што Плотин ја замислувал меѓу Таткото и индивидуалната душа. Употребата на *тајко* во означувањето на врската на Едното со паднатата душа објаснува зошто Плотин бил читан со толку големо одобрување од христијаните од четвртиот век понатаму (D. Carabine, *The*

Употребата на терминот *basileus* е веројатно под импресија на средниот платонизам, особено Апулеј, Максим од Тир и Нумениј, а, ако се оди наназад, од *Писмо Вџоро* на Платон. Плотин ја употребува сликата на кралскиот суд во заседание за да покаже како сè е зависно од последното и највишо од сите нешта (5, 5, 3; 6, 8, 9). Според Плотин, кралот има најправедно, природно владеење и едно вистинско кралство (5, 5, 3 – ова повторно звучи како нешто што им одговарало на христијанските отци кои подоцна го читале).

Иако кон Едното Плотин пристапува со опсежни и чести негации, погрешно би било да се занемари поентата на неговиот апофатички пристап и да се тврди дека Едното е чиста негација, празнина, лишеност, празнина отаде вселената, за чие поимање човек мора да се сведе на несвесна ништост. Едното е самото постоење, со бесконечна моќ и содржина и преобилност. Употребата на негирањето и воздржувањето од позитивни атрибути е сосем во духот на негативната теологија (или „Еднологија“, во случајов): нашите мисла и јазик се ограничени и недоволни да ја замислат и изразат преобилноста на Едното, и затоа дури и определбите дека тоа е апсолутно Едно, или Бесконечно, или Извор на сето постоечко, се само приближни.

Кога Едното би било идентично со секое индивидуално нешто земено одделно, тогаш секое нешто би било идентично со секое нешто, и дистинкцијата меѓу нештата, што е очигледен факт, би била, всушност, илузија. Така, Едното не може да биде ни едно постоечко нешто, туку тоа им претходи на сите постоечки

Unknown God, 106). Плотин се спротивставува (2, 9 – *Τρακίαισι οὖν προΐσιν ἰνosityσίουσι*), на гностичката идеја дека само некои се посебни во очите на Бога, и смета дека сите души се деца на Таткото (2, 9, 16).

Армстронг забележува дека во *Енеадијџе* постои постојана тензија и испреплетеност меѓу личносните и неличностите начини за мислење на Бог (A. H. Armstrong, „Plotinus’ Doctrine of the Infinite“, 57). Керабин, поради овој силен татковски-личносен елемент од *Проΐσιν ἰνosityσίουσι*, инклинира кон тоа да забележува силна персоналност на Бог, сметајќи дека „Едното не е, значи, едноставно апстрактен, неперсонален принцип“ (D. Carabine, *Ibid.*). Ова е спротивно на експлицитните ставови за Едното изразени на воздржан начин (во најмала рака) во *Енеадијџе*, или ставовите во кои се негира каква било личност на Едното. Можеби, ако се гледа целата слика на метафизичкиот систем, со акцент на местото на душите, би можело, со резерва, да се допушти и читање на личност. Сепак, почесна е констатацијата на Армстронг за тензијата или колебањето на начините на кои кај Плотин се мисли на Бог, особено што кај Армстронг акцентот е на начините за кои се мисли Бог, а не каков тој навистина е.

нешта (3, 8, 8). Едното не е ништо,¹⁸ или непостоечко, туку го надминува сето постоење за кое ние имаме искуство. Концептот на постоењето се изведува од објектите на нашето познавателно искуство, но Едното ги трансцендира сите нив, а со тоа го трансцендира и концептот што се формира врз база на овие објекти.¹⁹ Бог е еден, без умножување или делење, а со тоа во Едното не може да постои дуалитет на супстанција или акциденција, и поради ова за Бог и нема позитивни атрибути.²⁰ За Едното не треба да се кажува дека е такво или не е такво, затоа што со каква било определба тоа се ограничува и редуцира на партикуларно нешто, а тоа е, всушност, отаде сите нешта што може да се ограничат со такви предикати (6, 8, 9). Сепак, на Едното може да му се атрибуира Добрината, но не како постојан и неразделен квалитет. Бог е Доброто, а не само „добро“ (6, 7, 38). На Едното, покрај ова, не треба да му се припишува мисла, волја или дејство. Мислата претпоставу-

¹⁸ Кога Грците би имале симбол за нула, и особено кога тој би бил мистичниот круг, питагорејците и Плотин би го имале антиципирано Ериугена, кој Апсолутното го нарекувал и *Нишито*, забележува Инге (W. R. Inge, op. cit., 291). Плотин, додава Инге, навистина го нарекува Едното *неџација на секаков број*. Банер забележува дека не треба да се претпоставува дека во опишувањето на Едното Плотин би го нарекувал „ништо“, затоа што го нарекува „ниедно нешто/од сите нешта“ (на пример во 5, 2, 1), или „ниедно од овие (постоечки) нешта“ (6, 9, 5). Банер забележува и дека онаму каде Армстронг преведува „кое, да се каже вистината, нема соодветно име, но ако мора да му се даде име, „Едно“ би било соодветен обичен начин на зборување за него“, може да се реши и со „она за кое името 'ништо' е вистински соодветно, но ако мора ...“ (N. Banner, op. cit., 228).

¹⁹ Едното кај Плотин не е Едното за Парменид, секако, во таква монистичка концепција, туку е Едното чија трансценденција наликува на тие претходно обработени кај средниот платонизам и неопитагорејството – како што Алкиној го поставува Првиот бог над Умот (nous), и поставува и наднебесен бог, а Нумениј има Прв бог над Демииургот, и како што претходно Филон поставува Бог над Моките што го создаваат светот, така за Плотин врховното Божество, Едниот, или Првиот бог, е отаде Постоењето.

²⁰ Ова не значи дека нема катафатички формулации кај Плотин, туку дека, дури и кога ги има, заднината на неговата поента, и она кон кое постојано инклинира, е негативната концепција. Позитивните атрибути за Едното, како себедоволно или совршено, не значат многу за ограничениот човечки ум, кој не може да знае што тие значат автентично применети на Едното. Нашите човечки поими потекнуваат од сферата на конечното и ограниченото, и затоа ги употребуваме и за искажување на неисказливото. Колку и да се несоодветни термините што ги употребуваме за опишување на неисказливата стварност, ни овозможуваат некакви точки на контакт со неа, колку и да се нејасни или несигурни.

ва дистинкција меѓу оној кој мисли и објектот на мислата (3, 8, 8); волјата исто така претпоставува таква дистинкција (оној кој има волја и она за што се има волјата); за дејството е слично, затоа што постои дистинкција меѓу дејствителот и објектот врз кој дејствува. Бог е Едното, отаде какви било дистинкции. Тој не може дури ни да се разлучи себеси од себеси, и затоа е отаде себесвесноста. Единството и добрината, сепак, може да му се припишат, дозволува Плотин, во смисла на тоа дека Тој е Едното и Доброто, а сепак и овие предикати се несоодветни и може да се применуваат само аналогно, затоа што, на пример, единството изразува негирање на мноштвото, а добрината изразува последица на нешто друго. Сè што може да се каже за Едното е дека тоа е, иако, всушност, тоа е над постоењето. Тоа е Едно, неделиво, непроменливо, вечно, без минато или иднина, постојан себеидентитет.

Во инстинтирањето на Едното, односно на Бог како врховен Принцип, се поставува проблемот на објаснувањето на мноштвото на конечни, контингентни нешта. Бог не може да биде ограничен на конечните нешта, како тие да се дел од него, ниту може да го создаде светот преку чин на волја, затоа што создавањето е дејство, а на Бог не му се припишуваат дејства, како поради отсуството на дистинкцијата субјект-објект, така и затоа што дејствата би ја спречиле неговата непроменливост. Затоа, Плотин објаснува дека светот е манира од Бог, но Бог никако не се намалува преку процесот на манирање, туку останува недопрен, несмален, непридвижен.²¹ Од идејата за слободен чин на создавање би следувала претпоставката дека Бог „пушта во постоење“ од неговата состојба на мирна себесодржаност, што во системот на Плотин би било неконзистентно. Затоа, светот произлегува од Бог преку нужност, според принципот на нужноста според кој (помалку) совршеното произлегува од (по)совршеното. Секоја природа го создава она што е директно субординирано, одвиткувајќи се, како што семето се одвиткува кога 'рти. Првиот принцип секогаш останува во неговото сопствено место, со тоа што последицата произлегува од нескажливата моќ која е во првите Принципи (и би било несоодветно да биде успорена во нејзиното дејствување од каква било љубомора или себичност, 4, 8, 6).²²

²¹ Едното е како сонцето, што осветлува сè без да ја намали својата блескавост, или како огледало, затоа што она што се огледува е дуплирано, а огледалото не поминува низ промена или загуба.

²² Првиот принцип што не е спречен од љубомора одсвонува со формулацијата од *Тимај*. Покрај ова, споредбата на Едното или Доброто со сонцето е очигледно развиена од веќе постоечката споредба во *Држава*.

Првата еманација од Едното е Мислата или Умот, интуиција или директно разбирање, со тоа што има двоен објект, Едното, и себе. Во Умот постојат Идеите, и тоа не само Идеите за класите, туку и за индивидуалните нешта (5, 7, 1); целото мноштво Идеи е неразделно содржано во Умот. Умот се идентификува со Демиургот од *Тимај*, со тоа што Едното е (условно кажано) татко на Причината (односно Умот или Демиургот). Светот е сигурно живо суштество што ги содржи сите живи суштества, чие постоење произлегува од нешто друго, а потеклото на она од кое потекнува упатува кон Умот. Според ова, целиот архетип мора нужно да биде во Умот, и овој Ум мора да биде интелигибилен свет - Плотин реферира на *Тимај* 39e - „апсолутно живо суштество“, или „совршено и умно живо суштество“ (5, 9, 9).²³ Реферирајќи на *Ti-*

Армстронг забележува дека она што кај Платон е изразено како нужна консеквенција на врховната морална добрина, кај Плотин станува закон на сето постоење. Армстронг смета дека е мошне важно што овде се забележува истакнувањето на животот, на динамичниот, животен карактер на духовното постоење. Совершенството за Плотин не е само статично, туку е полногија на живеењето и создавачка моќ. Едното за Плотин е Живот и Моќ, бесконечен извор на моќ, нескротен живот, а со тоа и нужно продуктивно. Со оглед на тоа што за Плотин производот е секогаш помал од произведувачот (во смисла на онтолошки инфериорен), она што Едното го произведува, Умот, е понизок од Едното (A. N. Armstrong, *Plotinus*, 34).

Треба да се внимава при тврдењето дека процесот на еманација кај Плотин е пантеистички. Точно дека за Плотин светот произлегува од Бог според нужноста на природата и нема создавање *ex nihilo*, но треба да се има предвид дека за него, првиот Принцип останува во неговото место, несмален и неспречен, секогаш трансцендирајќи го постоењето што му е субординирано. Во ова смисла, забележува Коплстон, може да се тврди дека Плотин застапува среден пат меѓу теистичкото создавање од една страна, и потполно пантеистичка или монистичка теорија од друга страна. Со оглед на тоа што дуализмот воопшто не е опција, таквиот компромис е, очигледно, невозможен, но ова не е разлог Плотин да се смета за пантеист (F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 1, Image Books-Doubleday, London-Toronto-Sydney-Auckland, 1993, 466-467).

²³ Еден од проблемите што се појавуваат во теоријата за Идеите е прашањето за нивното место – тие не постојат во ни едно место; имаат „локација“ во поширока смисла на зборот (*Држава*, 508c, 507b; *Фајгар*, 247c-e). Теоријата на мимезис наведува на модел во кој сета видлива вселена (*kosmos aisthetos*) е слика (*Тимај*, 30c-d). Ова е интелигибилната вселена што „ги содржи“ главните групи/семејства на Идеи, со тоа што не е особено јасно како Платон го замислува повисокото групирање на Идеите – види, пр. *Софисти*, 253d).

Интелигибилниот свет се појавува кај Филон во рамките на неговата теорија за Логосот, со тоа што идеите кај него се создадени (*De opif.*, 4, 16), и се вклопени, како потполн *kosmos noetos*, во божјиот ум. Логосот на Филон е Умот

мај, 27с, Плотин смета дека моќта на Демиургот (Создателот на космосот) во космогонијата на Платон, произлегува не од некаква внатрешна создавачка способност, туку од моќта за контемплација, и создавачкиот увид што го овозможува (4, 8, 1-2; 3, 8, 7-8). Демиургот не создава ништо, туку владее со чисто пасивната природа на материјата (која е чиста пасивност самата), така што наметнува сетилна форма врз неа, односно слика на интелегibilните Идеи содржани како мисли во умот на Демиургот. Идејата, која е нешто како архе, или создавачки или произведувачки принцип на сите суштества, го воспоставува своето присуство во физичкиот (или сетилниот) свет не преку дејствувањето, туку преку изразувањето контемплација на Демиургот (кој, во системот на Плотин, би бил Умот). Сепак, овој Ум не може да се смета за примордијален извор на сите суштества (иако, во космологијата на Плотин може и да се смета за прв принципи), затоа што тој постои само доколку контемплира некаков негов претходник (во системот на Плотин тоа е, секако, Едното, кое не е ниту постоење ниту суштина, туку извор, или, уште подобро, е можност за сето постоење, 5, 2, 1). Едното, во оваа смисла, не е ни почеток, ни крај, затоа што е незаинтересиран ориентационен стожер што им дозволува на сите суштества да се препознаат како нешто различно од врховното.

Умот е местото на диференцирање, во него се појавува мноштвото, затоа што Едното е отаде мноштвеноста, отаде дистинкцијата меѓу мислител и мислено. Дистинкцијата во Умот не треба да се разбере апсолутно, затоа што е истиот Ум кој е мислителот и мисленото. Демиургот на Платон и мислата што самата се мисли од Метафизика на Аристотел (1074b34) се спојуваат во Умот на Плотин. Умот е вечен и отаде времето; неговата состојба на благословеност не е постигната, туку вечно поседувана.

Едното го произведува Умот без какво било движење или промена во себе, преку вид на еманација, или радијација. Произведеното е, нужно, пониско од она што го произвело. Сепак, со оглед на тоа што Едното е совршено (или најсовршено од сè што

(Nous) на Плотин, што ги опфаќа во себе сите *noeta* како објекти на неговата мисла.

Умот како интелегibilна вселена, *kosmos noetos*, е точка на прекршување меѓу Плотин и Лонгин, според кого Идеите биле одделни од Умот, со повикување на *Тимај*, каде Идеите се опишани како дистинктни од Демиургот (Коплстон забележува дека Порфириј го имал истиот став како Лонгин, сè додека Плотин не го убедил да го промени – F. Copleston, op. cit., 467).

постои), неговиот производ е нужно она што е следно по редот на совршенството, а тоа е Умот (5, 1, 6). Плотин се прашува како Умот гледа, и што гледа, односно како воопшто настанал, или произлегол од Едното, та да биде способен да гледа. Се поставува прашањето околу причината за создавањето, односно зошто Едното не останало само. Како, и зошто, се прашува Плотин, таква огромна мноштвеност потекла од Него, како она што гледаме дека постои во суштествата, но знаеме дека мора да се враќа назад кон Едното? Интересно е што тука тој се повикува на моќта на молитвата. Така, за да се доближиме до начинот на кој за Едното и Умот може да се говори, Плотин поканува да се повикаме на самиот Бог, не со искажани зборови, туку посегнувајќи кон него со нашата душа (само вака можеме сами да се молиме на Него самиот, појаснува). Човекот кој го контемплира Бог, како да е во некаков храм, постоејќи по Себе, останувајќи тивок, потивок од сè друго, тој го контемплира она што соодветствува со сликите што се наоѓаат надвор од храмот, или, онаа слика која се појавила прва.

Сè што е придвижено мора да има некоја цел кон која се движи. Едното нема такви цели, и затоа не ни сметаме дека се движи. Ако што било се појавува после Него, мора да мислиме дека тоа е нужно така, додека Едното останува постојано завртено кон Себе. Мора да се запамети дека она што настанува од Едното, настанува без Едното да биде придвижено (кога што било би настанало како резултат на придвиженоста на Едното, тогаш би било трето во однос на Едното, а не второ, затоа што би дошло после движењето). Ако постои нешто второ после Едното, тогаш сигурно дека настанало без Едното воопшто да се придвижи, без каква било наклоност да дејствува, или волја, или каква било активност. Умот мора да е еманација, или радијација од Едното, затоа што тоа останува непроменето, како блескавата светлина што го опкружува сонцето, кое останува непроменето од постојаното произлегување на светлината од него.

Сè што постои, и сè додека останува во постоење, нужно произведува од неговата сопствена супстанција, и во зависност од неговата моќ, (како вид на слика или на архетип од кој светот се произведува). Така, Плотин ги употребува истите примери и во други делови: огнот произведува топлина, снегот, пак, не си го задржува студот во себе. Слично, и мошне јасно, додава Плотин, ова го покажуваат миризливите нешта – сè додека постојат, тие шират наоколу нешто од себе, во кое уживаат сите кои се доволно блиску. Плотин повторува: сите нешта, штом се приближат до

совршенството, произведуваат. Едното е секогаш совршено, и затоа постојано и вечно произведува, и неговиот производ е нешто помалку (и пониско) од Него самото. Умот е втор по големина, втор во однос на Едното. Тој го гледа и има потреба од Едното, а Едното нема никаква потреба (та ни од Умот). Само Умот произлегува од нешто поголемо од Умот, а тој, пак, е поголем од сите нешта, кои доаѓаат после него. Така, Душата е Логос и вид на дејство на Умот, исто како што Умот е (вид на дејство) на Едното (не дејство во вистинската смисла на зборот, 5, 1, 6).²⁴

Умот го гледа Едното во контемплација повисока од неговата нормална активност на интелигенцијата, како кога окото гледа во светлината, а не во осветлените предмети. Во ваквата контемплација, тој, така да се каже, останува неподвижен, но мора да се врати кон својата нормална активност на интелигенцијата, што е вид на движење, иако не движење низ просторот. Во оваа смисла, Умот има двоен, или двослоен живот, на интелигенција и на контемплација на Едното, со она во него што е повисоко од Интелигенцијата (5, 5, 7-8). Само кога се затскрива од другите нешта и се придвижува навнатре во себеси, и кога не гледа во ништо, Умот ќе види Светлина, што не осветлува нешто друго, различно од Него, туку се појавува наеднаш, сама по Себе, во независна чистота. Умот не знае од каде се појавила, дали однадвор, или одвнатре, и, кога ќе се оддалечи, кажува „беше одвнатре, а сепак и не беше одвнатре“. Ова е попусто, продолжува Плотин, затоа што нема „од каде“, ниту пак навистина доаѓа и оди некаде, туку се појавува или не се појавува. Не треба да се брка оваа светлина, туку треба тивко да се чека да се појави, во подготовка да се контемплира, како што окото го очекува изгревањето на сонцето, а сонцето, искачувајќи се од хоризонтот, се дава на очите за да биде видено. Но, ако е така, се поставува и прашањето од каде се издигнува Тоа за кое сонцето е слика. Тоа е над Умот што го кон-

²⁴ Едното како ефициентна причина, според принципот на несмалено дарување, вечно произведува од непресушна реалност (6, 9, 9), без да подлежи на промена (3, 8, 8) и без инклинација или намера да произведува (6, 1, 6; 5, 3, 12 и други). Едното како финална причина, пак, забележува Бусенич, дејствува во два домена: актуализацијата или усовршувањето на Умот; и мистичкото враќање на душата во нејзиниот извор, Едното. Актуализацијата на Умот е првичната инстанција на финалната каузалност на Едното, кое го дава постоењето и зоштото на постоењето (6, 8, 14). Крајната цел (telos) за потенцијалниот ум е неговата актуалност, неговото совршенство, J. Bussanich, op. cit., 51.

темплира. Умот стои свртен кон негова контемплација, не гледајќи ништо друго освен Убавото, подавајќи му се: бездвижечки и исполнет со снага, прво гледа како самиот станува поубав и светкав, затоа што Тој (односно Едното) е близу. Но, Тој (Едното) не доаѓа како што може да се очекува; неговото доаѓање е без приближување, без пристапување. Едното се појавува не како да дошло, туку (како да) било пред доаѓањето на сите нешта, а со тоа и на Умот. Умот доаѓа и си оди, затоа што не знае каде да остане, и каде Тоа останува, затоа што Тоа е во ништо. Сепак, појаснува Плотин, не мисли дека Умот е во некакво место повеќе отколку Едното (5, 5, 7-8).

Едното, како што десетици пати реитерира Плотин, нема потреба да мисли, потполно се поседува себеси без каква било потреба за мислење или мисла. Знаењето, пак, е секогаш процес на потполнување, на исполнување на потреба, на требање. Едното нема потреба, а со тоа ниту (потреба за) познание. Умот вечно се труди да го знае (континуирано да го спознава) Едното, но не може да го сфати во неговата апсолутна единственост и едноставност, и затоа, мора да го мисли во мноштво на слики - тоа се Идеите (5, 3, 10-11).

Она што е апсолутно просто останува свртено кон себе и не бара да знае што било за себеси; она што се одвиткува и се открива себеси мора да биде мноштвено. Умот е мноштвен, и сака да го мисли она што го надминува; ова се одвива така што Умот го мисли Едното, но кога сака да го сфати во неговата едноставност, сфаќа последователност на различни нешта што во себе ги умножил. Тоа Плотин го реформулира објаснувајќи дека Умот се стреми кон Едното, не како Ум, туку како вид што допрва треба да види, и излегува од тоа содржејќи мноштвеност што самиот ја создал. Умот го посакува единственото нешто за кое во себе има бесконечна претстава, и од тоа посакување добива уште едно нешто. Тој има впечаток од Она што е објектот на неговиот вид, инаку не би го примил неговото присуство во себе. Но, впечатокот станува мноштвен, не останува единечен, и Умот го гледа на овој начин на познание, со што станува вид кој гледа. Во оваа фаза веќе е Ум, кога го сфаќа својот објект, и го сфаќа како Ум (претходно е само желба и неформиран вид, 5, 3, 10-11).

Богатиот и чист живот на Умот, што опфаќа многу животи истовремено, ги трансцендира сите животи под него. Самиот тој, пак, е само мноштвена слика на Доброто или Едното, кое Умот не може да го мисли во неговата едноставност. Овој живот е многу-

слоен, севклучувачки, прв и еден. Кој не би посакал да биде во него и да го презре сиот друг живот?, се прашува Плотин. Животите под него се темни, ситни, нечисти, матни. Ако се гледа во нив, не се гледаат чистите животи и не се живеат сите наеднаш, затоа што во нив нема ништо што не живее, и тоа во чистота и без никакво зло. Злото е само онаму каде животот и Умот ги оставаат нивните отпечатоци. Она кое ги предизвикува отпечатоците, непрецизно продолжува Плотин, е Таму. Објаснува дека Платон го нарекувал „она што ја има идејата на Доброто“, затоа што го содржи Доброто во Идеите. Таму е Доброто, објаснува, и Умот е добар затоа што неговиот живот се состои од контемплација. Објектите на неговото контемплирање ја имаат идејата на Доброто, оние со кои се здобива кога ја контемплира природата на Доброто. Односот меѓу Едното и Умот е таков што Доброто дошло кај Умот, не онака како што е во неговата трансцендентност, туку онака како што Умот го примил (6, 7, 15). Доброто е принципот на суштествата во Умот, и нивното постоење во Умот произлегува од Едното, а и Умот црпи моќ од Него. Ова е, појаснува Плотин, затоа што не било во природата на нештата Умот да гледа нагоре кон Доброто и да не мисли ништо, ниту пак да ја мисли содржината на Доброто, затоа што така не би произвел ништо. Умот ја прима од Доброто моќта да произведува, и да се полни себеси со сопствените производи. Доброто, значи, дава нешто што ни самото не поседува. Од него, Едното, доаѓа мноштвеноста за Умот. Умот не бил способен да ја одржува моќта што ја добил од Доброто, затоа ја поделил на повеќе моќи, за да може да ја носи парче по парче. Така, што и да произведе Умот е дојдено од моќта, и ја има идејата на Доброто. Самиот Ум е добар, составен од нешта што ја содржат идејата на Доброто, тој е нешто како „нијансирано“ добро. Во оваа сликовна метафора, Плотин предлага да се спореди со сфера од различни бои и дезени, или да се замисли како множество на собрани чисти души, кои немаат маана и недостаток, туку се потполни во сите нивни делови, а општиот Ум да се замисли поставен на највисоката точка, осветлувајќи го подрачјето со интелектуална светлина. Секако, потсетува Плотин, ако се замисли вака, тогаш се гледа однадвор, како нешто различно од оној кој замислува, а целта е да се стане она што се контемплира (6, 7, 15).

Од Умот, кој е и Убавина, произлегува Душата, кореспондирајќи на светската душа од *Тимај*. Таа е бестелесна и неделива, а ја дава врската меѓу надсетилниот и сетилниот свет, така што

гледа не само нагоре кон Умот, туку и надолу, кон светот на природата. Во концепцијата на Плотин има Виша душа, која е поблиску до Умот и нема директен контакт со материјалниот свет, и Нижа душа, што е всушност реалната душа на феноменалниот свет, природата (3, 8, 3). Феноменалниот свет постои благодарение на учеството во Идеите, кои се во Умот, но не дејствуваат во сетилниот свет, ниту имаат директен контакт со него. Затоа, во светската душа постојат одрази на Идеите, и тие се содржат во Логосот (што се чини како стоичка позајмица). Како што постојат две Души на светот, има два вида Логос, првите се содржат во Вишата душа, а изведените, во Нижата (2, 3, 17; 4, 3, 10; 5, 9, 3; 5, 9, 9). Индивидуалните човечки души произлегуваат од светската Душа, и тие се исто така поделени на два дела, иако се всушност три (питагорејско-платонистичката трипартитивната поделба е задоволена така што покрај двата елемента Плотин додава и посреднички елемент): виш елемент што припаѓа на сферата на Умот, и ниж елемент, директно поврзан со телото. Душата има предегзистенција, и се смета дека паѓа во телото, по што ја преживува смртта на телото, но без сеќавања за периодот на земно постоење. Индивидуалните души се поврзани во единството на светската Душа (3, 5, 4); душата е реална, и затоа не се уништува, со што постои концепција за индивидуална бесмртност.

Материјалниот свет се наоѓа под сферата на Душата. Во процесот на еманација, замислена како зрачење на светлина, Плотин ја замислува светлината како да потекнува од центарот, и, движејќи се кон надвор, станува сè послаба, сè додека не се смрачи до потполна темнина, што е материјата-во-себе, лишувањето (steresis) од светлина (6, 3, 7). Според ова, материјата произлегува од Едното, во смисла на тоа дека се добива со процесот на еманација, но се наоѓа на најниската можна граница на постоење, на најниската фаза на светот, со што е нешто како антитеза на Едното. Материјата е принцип на злото, самото зло (немајќи го злото како инхерентен квалитет повеќе отколку што Доброто има добрина како инхерентна карактеристика), кога е на најнизок степен, лишена од квалитет, неосветлена лишеност. Во оваа смисла материјата е чиста антитеза на Доброто. Поради ова кај Плотин се јавува заканата од дуализам, кого тој силно се труди да го одбегне, но проблемот се чини помал поради определбата на материјата како лишеност, а не како позитивен принцип.

Интересно е што иако презирот кон видливиот, сетилен свет, како типичен потег за Плотин, е очигледен во неговите пси-

холошки и етички учења, тој не важи со ист интензитет во космологијата, затоа што Плотин инсистира на единството и хармонијата на вселената. Светот е дело на Демиургот и на Светската душа, единствено и вечно постоење, одржувано од хармонијата на деловите и владеено од божјо провидение. Иако во светот има проблеми, тој не може да е зло дело, затоа што е слика на интелигибилното. Секако, би било премногу да се бара да биде точна реплика на интелигибилното, поради што Плотин прашува кој свет би бил подобар од овој познатиов, освен интелигибилниот свет (2, 9, 4). Материјалниот свет е благодарение на интелигибилното; сетилното и интелигибилното се поврзани засекогаш, затоа што сетилното секогаш ќе го имитира интелигибилното колку што е мерката на неговата способност (4, 8, 6).²⁵ Во *Тимај*, кога се објаснува нужното, наспроти она што е создадено од Умот, се додава и она што настанало врз основа на нужноста (бидејќи светот настанал како производ на смеса од ум и нужност). Умот ја надвлададеал нужноста со тоа што ја убедил најголемиот дел од создадените нешта да ги насочи кон најдоброто, со што уште од почетокот вселената била составена така што нужноста била совладана од разумното убедување (48a). Ако се замисли дека според Плотин, материјата е поставена на овој начин, како спротивставена на интелигибилното, тогаш таа е неосветлена, чиста темнина. Но, ако се следи претпоставката дека таа бива осветлена од страна на формата, на тој начин составувајќи ги материјалните нешта, тогаш таа не е потполна темнина. Трансформацијата (или трансмутацијата) на еден елемент во друг покажува дека мора да постои некаков супстрат на телата, дистинктен од самите тела (2, 4, 6). Ако од телата се направи потполна апстракција, она што ќе остане ќе биде она што мислиме под „материја“ (1, 8, 9). Така, материјата е делумно осветлена, и не е дека постои одделно во конкретните и партикуларни ствари како потполна темнина, како принцип на непостоење.

Индивидуалните души се составени од три дела. Највисокиот дел не е контаминиран од материјата, и останува вкоренет во интелигибилниот свет (4, 8, 8). Кога душата влегува во вистинско единство со телото, тој дел се контаминира, и затоа мора да ја следи нужноста на моралното издигнување, и крајната цел на

²⁵ Ова космичко единство како општа хармонија ја дава разумската основа за пророштвата и за магиското влијание на натчовечките моќи. Во теологијата на Плотин, покрај богови на ѕвездите постојат и други богови и демони, невидливи за човекот.

спојување со Едното. Првата фаза на искачувањето се одвива под импулсот на Ерос и процесот на катарза, со која човек се ослободува од владеењето (или доминирањето) на телото и на сетилата. Потоа душата поминува над сетилната перцепција, кон Умот, преку занимавањето со филозофија и наука (1, 3, 4). Следната фаза ја носи душата отаде дискурзивното мислење, кон спојување во Умот, во кое душата ја задржува самосвесноста. Сите овие степени се подготовка за финалната фаза, на мистично спојување со Бог, или Едното, во екстаза за која е карактеристично отсуството на секаква дуалност. Субјектот се одделува од објектот при мислењето на Бог или за Бог, но во екстатичното спојување нема такво одделување. Ваквото искуство тешко се опишува со зборови - како би можел човек да донесе назад извештај за божественото како за нешто одделно, се прашува Плотин, кога видувајќи го, го познал не како одделно, туку како едно со неговата сопствена свест (6, 9, 9-6, 9, 10).²⁶

8.3 | Неискажливоста на Едното

Повикувајќи се на дел од *Држава* (509b), Плотин инсистира на тоа дека Доброто е отаде постоењето, и тоа толку отаде, што дури не може да се каже дека постои, значи е непостоечко. Оваа негација, и во *Држава* и, особено кај Плотин, се однесува на афирмирањето на преобилното, необјасливо постоење, преку негирањето на постоењето. Едното е врховното постоечко, она кое го дава постоењето на сето; кое, на некој начин, е постоењето (со тоа што Изворот на постоењето на сите нешта самиот не е постоечко нешто). Единството на Доброто е апсолутно, тоа е потполно Едно, Единствено и Просто. Нему не му се применуваат никакви предикати, дури ни постоењето. Да се биде значи да се биде нешто, некое партикуларно и ограничено нешто, или збирот на нештата, според што Едното не е нешто, ниту е сумата на партикуларните реалности, односно тоталитетот на постоењето. Цели-

²⁶ Искачувањето кон Бог не значи дека тој е просторно “таму горе”, ниту значи дека при контемплацијата и медитацијата Бог треба да се замислува некаде надвор, како да е повеќе присутен на едно место, оставајќи ги сите други места празни од Себеси (6, 9, 7), туку напротив, Бог е секаде присутен. Тој не е надвор од никого, туку присутен во сите, дури и ако не се свесни за тоа (6, 9, 11). Екстатичното спојување е краткотрајно, но затоа сме во потрага по потполно и трајно поседување на таква состојба во иднината, ослободени од телото.

ната на реалното постоечко, Апсолутното (Битие), кое ги содржи сите божествени реалности во архетипална форма, е Умот.

Едното не е форма, или какво било партикуларно, дефинирливо нешто, и во оваа смисла за него се вели дека е „отаде постоењето“ (5, 5, 6).²⁷ Но, да се каже дека е отаде постоењето не значи дека му се дава некаква дефиниција, туку значи дека едноставно е недефинирливо. Суштината што се создава од Едното е Формата, но не формата не некое сингуларно нешто, туку на сè, така што никаква форма не останува надвор од него. Едното, затоа, мора да биде без форма. Ако е без форма, продолжува Плотин, тогаш не е суштина, затоа што суштината би морала да биде некое партикуларно нешто, дефинирано, ограничено. Невозможно е да се сфати Едното како партикуларно нешто, затоа што тогаш не би било Принцип, туку тоа едно партикуларно нешто. Ако сите нешта се во тоа што е создадено од Едното, се прашува Плотин, тогаш, за кое од нив би се рекло дека е Едното?²⁸ Тоа не е ни едно од овие нешта, и само може да се тврди дека е над нив, отаде нив. Овие нешта се суштества со партикуларно постоење, затоа, ако Едното е отаде нив, тоа е отаде постоењето. Определбата дека е отаде постоењето, исто така, не значи дека тоа му е име („отаде Постоењето“), туку имплицира дека тоа е „не ова“ (и дека „ова“ му е неприменливо, 5, 5, 6).²⁹

²⁷ Едното е бесформно затоа што е бесконечно, безгранично, и со тоа што е Едно (според питагорејско-платонистичката традиција). Тоа е принципот на формата, бројот, мерата, редот, и границата (изворот, или принципот, е нешто различно од, и нешто поголемо од тоа што го произведува).

Едното како мера (што може да се смета за позитивен атрибут) отскокнува од другите катафатички термини кај Плотин, а воопшто мерата и не е особено третирана кај средните платонисти. Кај Плотин мерата на сите нешта е причината, значи, Доброто (1, 8, 2; 6, 8, 18). Наметнувањето на мера и дефиниција е потполно спротивставено на карактеристиките на злото, кое е немерено и немерливо затоа што не е подложно на ограничувањата на формата. Мерката на нешто е примената на божественото врз одреден објект, односно е вид на принцип на Умот (6, 1, 9). Едното никако не се идентификува со принципот на Умот. Едното е мерата на сите нешта, но самото е немерливо, не доаѓа во размер и број(ност), затоа што – едноставно - кој би го мерел?, се прашува Плотин (5, 5, 4; 5, 5, 2; 6, 6, 18).

²⁸ Хиерархискиот ред на нивоата на постоење не ја имплицира оддалеченоста на Едното, затоа што слоевите не се просторно отсечени едни од други, туку сите се секаде заедно присутни. Едното е присутно во сите нешта според нивната способност да го примаат.

²⁹ *Суштина (есенција)* е превод на *ousia*, Аристотеловиот термин за супстанцијална форма, принципот што на нештото му го дава неговото партикуларно, ограничено постоење, правејќи го ова конкретно нешто, и ништо друго. Пло-

Плотин објаснува за тоа како зборуваме за неискажливото. Несомнено, се занимаваме со него (очигледно, имајќи го предвид постоењето и на оваа книга), но не го изразуваме, немаме знаење и умување за него. Ако не може на овие начини да се држиме за него, тогаш, бездруго се поставува прашањето за тоа како се занимаваме со него. Точно дека Едното не го сфаќаме преку знаење, што не значи дека сме потполно празни; се држиме за него не за да го изразуваме, туку за да може да бидеме способни да зборуваме за него. Може да кажеме, и кажуваме, што тоа не е, додека остануваме тивки за тоа што е: всушност, зборуваме за него во светлината на неговите последици, неспособни да го изразиме, а сепак, на некој начин, го поседуваме (5, 3, 14). Оние кои се божествено поседнати и инспирирани имаат барем знаење дека во нив содржат нешто повишо, иако не може да кажат што тоа е; од движењата што ги мешколат и изрекувањата што доаѓаат од нив тие ја перципираат моќта што ги движи, на ист начин, сигурно, стоиме кон Врховниот кога имаме чист Умен принцип. Така, го знаеме божествениот Ум внатре, она што дава Постоење и сè друго од тој ред; но исто така знаеме дека не е ништо од сето тоа, туку принцип поблагороден од сè што знаеме како Постоење; поголем и пополн, отаде разумот, умот и чувствата (5, 3, 14).

тин, забележува Армстронг, го применува терминот „постоење“ во строга смисла само на суштините (материјата е непостоење за него), со тоа што, за разлика (можеби) од Платон, Плотин препознава Апсолутно битие, без (додатни) квалификации. Сепак, во системот на Плотин ова не е Едното, туку е Умот, тоталитетот на реални суштества/реалното постоење, односно Идеите, суштините. Армстронг забележува дека определбите на средновековните христијански филозофи за бесконечното битие на Бог се поблиску до она што Плотин го кажува за Едното, отколку до она што го кажува за Постоењето (колебливо, на македонски, би можело со резерва и „битието“), односно Умот, иако кај нив има елементи што може да се поврзат со описите на обата (и Едното и Умот, Н. А. Armstrong, *Plotinus*, 31, и објаснувањето во белешките на преводот на 5, 5, 6, *Plotinus in Seven Volumes*, 164.

Инге забележува дека Едното е отаде *ousia*, отаде дејство, *pous* и *poesis*, тоа е дејство отаде Умот и смислата и животот. Може да се нарекува Прво дејство или Прва моќ; во Едното нема разлика меѓу *dynamis* и *energia*; туку тие припаѓаат на *ousia*, и затоа не може соодветно да му се предципираат на Апсолутното (W. R. Inge, *op. cit.*, 295. Едното нема граници, туку е темелно бесконечно. Односно, накратко, тоа е неискажливо. Може да кажеме што не е, но не што е: откако ќе му ги припишеме највозвишените атрибути што може да ги конципираме, треба да кажеме „сепак не овие, туку нешто подобро“ (*Ibid.*).

Човековиот јазик е несоодветен за говорење за Едното (6, 8, 13). Ако мора да се воведат имиња за она по што трагаме (иако тоа не е соодветно), може да се каже дека, ако се говори точно, не смее да се признае ни логички дуалитет во Едното, но ако се зборува за да се (раз)убедат противниците, мора да се употребува овој јазик, единствениот јазик што ни е на располагање, прифаќајќи го неговото скршнување од точната и соодветна мисла (6, 8, 13). Едното е неименливо, та кога го нарекуваме „Добро“ или „Едно“, едноставно му припишуваме човечки имиња за да го определеме, знаејќи дека не може навистина да биде определено, и дека тоа не се реални имиња, туку нешто што го употребуваме за она кое воопшто не може да се именува (6, 7, 38; 5, 3, 12; 5, 6, 6). Додека во платонистичката традиција пред Плотин, Бог е неименлив и неискажлив,³⁰ како што беше покажано во претходните поглавја, но не токму непознатлив (или само делумно непознатлив), кај Плотин е јасна непознатливоста на Едното.

Едното е различно од сите други нешта на кои им е причина, трансцендирајќи го и постоењето, тоа е отаде дофатот на мислата и на говорот. Ова Плотин го објаснува на следниов начин. Со оглед на тоа што природата на Едното ги произведува сите нешта, тоа не може да биде едно од нив. Тоа не е нешто, ниту квалитет, ниту квантитет, ниту ум, ниту душа; тоа не е ниту во движење ниту во мирување, во место или во време, туку постои во Себе, единствена Форма. Или, поскоро, продолжуваат овие (не)определби, тоа е без форма, зашто постои предформно, пред движењето и мирувањето, затоа што тие му припаѓаат на постоењето и го прават мноштвено. На прашањето за тоа зошто, ако Едното не е во движење, тогаш не би било во мирување, Плотин објаснува дека во постоењето мора да биде присутно едното од нив, или обете. Нешто е во мирување затоа што учествува во Апсолутното мирување, а не е идентично со него. Така, ако мирувањето му се припише како атрибут, веќе не е едноставно (просто). Сепак, повторно ги превенира проблемите на апофатичкиот пристап: не значи дека на Едното му се дава предикат кога се вели дека е Причина. Предикатот се однесува не на Едното, туку на нас, затоа што ние примаме нешто од него, додека Тоа постои во Себе.

³⁰ Плотин не се потпира на *Тимај* за непознатливоста на Едното. Неискажливоста кај Плотин произлегува не од *Тимај* 28с, како кај останатите платонисти, туку од заклучокот на првата хипотеза од *Парменид*. Го споменува овој дел кога зборува за Создателот на сето (5, 9, 5), но не може да го употребува за Едното, затоа што тоа не е тешко спознатливо, туку отаде човековото познание.

Плотин е свесен дека строго говорејќи, на Едното не треба да му се применуваат никакви термини, туку треба да се оди „одоколу“, во обид да се интерпретираат чувствата за него, понекогаш повеќе приближувајќи му се, а понекогаш оддалечувајќи се во вчудовиденост од него (6, 9, 3). Трансцендентноста на Едното е екстремна, но не на типично религиозен начин – Едното не е Бог надвор од светот, ниту, бивајќи отаде, оддалечен од нас. Тој (Бог) е интимно присутен во сржта на душите, односно, ние сме присутни во Него (ако се следи претпочитањето на Плотин да се зборува за пониското во повишото, наместо обратно – телото е во душата, душата во Умот и Умот во Едното). Секако, како и да се објасни оваа сместеност, ќе биде несоодветно, затоа што не треба да се даваат просторни термини.³¹

Кога терминот „Едното“ се применува на Врховното, тој денотира отсуство на секакво ограничување, и апсолутна себедоволност. Себедоволноста, беше споменато, подразбира дека Едното нема никакви потреби, ниту што било му недостасува. Трансцендентноста и себедоволноста на Едното значат дека додека нему не му треба ништо, Едното им треба на сите други нешта (1, 8, 2; 3, 8, 11; 5, 3, 12; 5, 5, 10). Едното е толку автаркично, што би му било сеедно дури и кога светот не би настанал (5, 5, 12; 5, 4, 1). Во својата себедоволност, Едното ги надминува местото, движењето и дејството на мислата. Но, Плотин се прашува како единственоста и единството на „Едното“ се сместуваат во мислата. „Едно“ се употребува во повеќе значења од единството во бројната единица или точката – во оваа смисла, душата, одземајќи големина и бројчена мноштвеност, доаѓа до најмалото можно, и запира кај она што е секако без делови, но припаѓа на деливото и постои во нешто друго (6, 9, 6). Овој начин на апстракција беше покажан кај Алкиној. Плотин забележува дека додека ова движење

³¹ Плотин во овој дел тврди и дека треба да се оди од негација на понижите нешта кон негација на највишите, што е очекуван апофатички потег (застапен кај Прокло и кај Псевдо-Дионисиј, на пример, како и кај други апофатичари), и очигледно инспириран од *Парменид*. Сепак, додека *Парменид* е иницијално вежба по логика и дијалектика, во времето на Плотин е учење неопходно за спасение (E. R. Dodds, “The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One”, 133). Имајќи го тоа на ум, негацијата на создадените атрибути, како формата и големината, е очекувана почетна точка, но потоа се оди кон негација на формата и големината на Едното, и негација на можноста за познание, именување и искажување, што може да се чита низ извесна теолошка обоеност (Ibid., 129-142).

кон точката или монадата завршува со единство, тоа е единство што се постигнува со употреба на методот на апстракција, што завршува со најмалата можна честичка. Се работи за движење од телото, кон плоштината и кон линијата, и се доаѓа до единицата, до единството, до редуцирање на она што претходно му било додадено. Едното не може да биде замислено на овој начин, затоа што не е единство од делови, или дел од нешто (6, 9, 6). Можеби ова е критика на употребата на Алкиној на Евклидовските термини во аналогијата со која објаснува како човековиот ум доаѓа до идејата за Бог, иако Плотин не гледа проблем во методот употребуван од Алкиној, особено кога е применет во концептот на враќање на душата кон Доброто. Сепак, предупредува да не се мисли за Едното преку концепт на единство постигнато така што се одзема нешто што не било едноставно додадено, туку од почеток било дел од објектот.

Едното не е во нешто друго, ниту е во делливото, ниту неговото немање делови е во иста смисла како и кај најмалото можно нешто. Едното е најголемото од сите нешта, не по величина, туку по моќ. Покрај ова, се дообјаснува Плотин, тоа што е без величина може да биде големо по моќ, за нештата што доаѓаат по него да бидат неделиви и без делови во нивните моќи, а не во нивната зафатнина. Едното, пак, мора да се смета за бесконечно, не според неограниченото протегање по величина или бројност, туку според нескротеноста на неговите моќи.³²

³² Иако може да се смета дека дел од негациите во *Енеагиџе* се инспирирани од *Парменид*, дел од нив не се експлицитни во тој дијалог: Едното како неограничено (повеќе во смисла на неопределено-неограничено, отколку бесконечно), немерливо, неописливо, и други. Ова е очекувано, затоа што такви атрибути, како безгранично, на пример, не одговараат со концепцијата за Идеите, туку со бројните филозофско-религиозни концепции произлезени од Платоновата филозофија. Едното е причината на сите нешта, и мора да биде надвор од секаква граница, неограничено од број или пропорција, затоа што е принципот на ограничување на сите нешта. Вообичаеното грчко разбирање на материјата како неограничена, само до некаде се вклопува во Платиновите систем - материјата е неограничена, но затоа што не била подложна на ограничување од формата (2, 4, 15). Се работи, очигледно, за различен вид на неограниченост, или поскоро, различен степен, иако е математички тешко објасново. Така, може да се претпостави дека неограниченоста на материјата во сетилниот свет е помала од неограниченоста во интелегибилниот свет, затоа што Едното е повеќе од сите нешта. Но, не е токму така, затоа што материјата е повеќе неограничена, затоа што е слика побегната од постоењето и вистината (2, 4, 15). Неограниченоста е повеќе присутна во тоа што е помалку дефинирано, а материјата е неограничена од себе. Едното, пак, е суштинска неограниченост, затоа што не може да биде ограничено од ништо (2, 4, 14).

Во овој мошне опсежен дел, Плотин продолжува со објаснувања дека за Едното не треба да се мисли како за Ум или Бог, затоа што тоа е нешто повеќе. Кога човек се обидува да го унифицира во неговата мисла, степенот на единственост според кој ја трансцендира мислата е поголем од што човек може да замисли, зашто тоа постои во и по себе без никакви атрибути. Себедоволноста, се навраќа на концептот од претходно, е нешто низ кое може да се конципира неговото единство. Тој (се мисли на Едното) мора да е најдоволен од сите нешта, најнезависен и најмногу без какво било требање. На супстанцијата ѝ треба Тој за да биде една, но Тој нема потреба од Себе, зашто Тој е Самиот (тој/себе). Нешто што е мноштвено има потреба од полниот број на делови, и од секој од деловите, затоа што постои со другите, а не независно; така, нешто од овој вид се покажува како недоволно и како целина, и во секој негов индивидуален дел. Мора да постои нешто врвно себедоволно, и тоа мора да е Едното, единственото нешто што не потфрла во релација со самото себе (ниту со што било друго, 6, 9, 6).

На Едното не му треба ништо во насока на постоење, или добросостојба или утврдување во некакво место. Бивањето во добра состојба не е нешто акцидентално за него, затоа што тоа е Доброто. Едното нема место; нема потреба да биде утврдено како да не може да се одржува самото себе, а и сите други нешта се утврдуваат преку него. Сите нешта преку Едното истовремено постојат и го добиваат местото за нив одредено (она што е во потрага по место е недоволно). Едното го надминува доброто, и е Добро не за себе, туку за другите, доколку учествуваат во него. Тоа не е мисла, зашто нема другост во него. Не е движење, туку им претходи на движењето и на мислата – инаку, на што би мислело, на себеси? Во тој случај, си одговара Плотин, би било неуко пред сопствената мисла, и би имало потреба од мисла за да се себеспознае, тоа кое е самодоволно. Нема неукоост во него, затоа што не се

Во Платоновниот онтолошки систем, светот на Идеите е она што е вистински реално, што е постоење во најполна смисла, и припаѓа на подрачјето на границата, дефиницијата, знаењето. Ако може да се познава само тоа што припаѓа на подрачјето на определеното и ограниченото, тогаш Едното, надвор од каква била граница, е неспознатливо и несажливо. Разликата е во разбирањето на тоа какво треба да биде „вистинското постоење“ – ако тоа е она што е ограничено, дефинирливо и спознатливо, тогаш Доброто, отаде постоењето, отаде светот на Идеите, мора да биде неограничено за да биде принцип на ограничувањето.

знае и не се мисли себеси, затоа што непознавањето (неукоста) е секогаш за нешто друго, кога едно од две нешта не го знае другото нешто. Она кое е само Едно ниту знае, ниту постои нешто за кое би немало знаење. Со тоа што е Едно, присутно во себе, нема потреба од мисла за себе.

Плотин потсетува дека дури не би требало да се зборува за себе-присуство, за да се зачува единството, туку би требало да се изостават мислата и себеприсуството, како и мислењето за себеси и другите нешта. Едното не е мислечко суштество, туку поскоро може да се класифицира како мисла, затоа што мислата не мисли, туку е причината за мислење за нешто друго; а причината и последицата не се исти.

Покрај ова, за Едното не треба да се зборува како за Добро, во смисла на доброто што Едното им го дава на другите; тоа е Доброто во друга смисла, што ги надминува сите останати добра (6, 9, 6). Едното не е неумно, иако не мисли, затоа што во неговата потполна себедоволност нема потреба да има каква било функција или дејство, дури ни највисокото умствено дејство на Умот. Со тоа што себедоволноста е отаде што било што познаваме, дури и изјавите „тој е добар“ или „тој е“ се недоволни. Ум без умување би бил неум(ен),³³ затоа што кога природата на нештото подразбира познание, тоа не е умно, доколку не знае. Кога нешто нема функција, зошто би требало да му се атрибуира функција, а потем да се опише во термини на потфрлање затоа што не ја извршува таа функција, се прашува Плотин. Ако е така, слободно може за Едното да се кажува дека е немедицинско (како неумно) – но тоа нема функција, затоа што нема ништо што му е неопходно да го извршува (6, 7, 37-38). Дури и да се каже „тој е“ (во смисла на „тоа е“), значи, не е соодветно, смета Плотин, затоа што ни тоа не му треба. Ниту, пак, „тој е добар“ („тоа е добро“) се применува на него, туку само за суштеството за кое може да се каже „тоа е“. Кога велиме „Доброто“ за него, тоа не е предикат во смисла на

³³ Негации што не се присутни во вообичаеното средноплатонистичко разбирање на врховниот принцип, а ги има низ *Енеагиџе*, се „не (е) убавина“, „не (е) добро“, „не (е) ум/но“, „не (е) постоење“. Тие не само што го потенцираат концептот за трансцендентноста и едноставноста на Едното, туку се нераскинливо врзани со идеите за Едното како неискажливо, неименливо и непознатливо. Ако нешто е неумно, или недобро, или непостоечко, за него нема определби, мисла, познание, говор. Инсистирањето на трансцендентноста на Едното преку непостоењето и немислата претставува очигледен вовед во негативната теологија, што се развива низ другите споменати бројни негации или воздржувања.

тоа дека Доброто е негов атрибут, туку дека Доброто е самиот Тој (6, 7, 37-38).³⁴

Сите нешта се во Едното, а Едното не е во ништо – сите нешта зависат од него, објаснува Плотин (5, 5, 9). Нема вселена пред вселената, па таа самата не е во вселена или во некакво место, зашто, кое место постоело пред вселената? Деловите од вселената зависат од Него и се во Него. Душата не е во вселената, туку вселената во неа, затоа што телото не е место за душата. Душата е во Умот, телото во душата, а Умот во Нешто друго (мисли на Едното), кое нема ништо друго во кое би било, и затоа не е во ништо, со што, во оваа смисла, не е никаде. Сите други нешта се во Него, што значи дека тоа не е далеку од нив, или во нив, туку ги содржи. На овој начин тоа е Доброто на сите нешта, затоа што постои, и сите нешта зависат од него, секое на свој начин (поради ова некои се подобри од другите, затоа што се пореални од другите, 5, 5, 9).³⁵

Доброто постои пред каква било мисла за Него, и затоа нема потреба да мисли за себеси. Тоа, сепак, има проста интуиција за себе, но ова не е мисла, туку е идентично со Него, и не претпоставува дуалност меѓу субјектот и објектот, мислителот и мислата.³⁶ Ако мислата на Доброто е нешто различно од Доброто, то-

³⁴ Ова мошне потсетува на дури-ни-неискажливото, дури-ни-непостоечко кај Василид, но не е присутно кај средните платонисти, кај кои нема негирање на мисла или постоење за врховниот принцип. Кај Келс, чија филозофија не беше обработена во ова истражување, Бог не може да се мисли во термини на ум или постоење, но нема негирање на себе-мисла на Бог, ниту неговото постоење, туку Бог е над постоењето. Сличноста на концепцијата за непостоењето кај Василид, сепак, не значи дека Плотин бил под влијание на гностички извори во негирањето на дејствата, свесноста и волјата на Едното. Кај Плотин Едното е неискажливо, а не дури-ни-неискажливо како кај Василид (значи не го прави тој чекор). Сепак, Доброто како отаде постоење во грчката филозофија (во широка смисла) е присутно за прв пат кај Плотин, чија негативна теологија потем го инспирира Псевдо-Дионисиј повеќе од два века подоцна.

³⁵ Тоа што сè се содржи во Едното се однесува на тоа дека Едното има моќ да биде сè (сè зависи од Едното за да постои); и на тоа дека разбирањето за тоа што нешто е или што прави мора да вклучува и повикување на Доброто кон кое се стреми (5, 5, 9).

³⁶ Едното е над Умот (постоењето), затоа што како Бог и причина за Умот, мора да биде отаде врвната величественост на Умот, и не може самото да биде тоа што го предизвикува (5, 3, 13). Едното, со тоа што е отаде Умот, не може да има мисла (3, 9, 7; 6, 7, 39). Како што беше наведено, тоа е затоа што нема потреба од ништо, па ни од мисла, и затоа што кога би имало мисла, тоа би ја нарушило неговата единственост, затоа што би претпоставило двојство на мислител и мислено (5, 3, 11). Кај Аристотел Бог се знае себе (или барем се

гаш Доброто постои пред мислата за него. Но, ако Доброто постои пред мислата за него, тогаш би било доволно на себе во бивањето Доброто, и не би имало потреба од мислата за себе, така што не би се мислело како Добро. Но, се прашува Плотин, како, тогаш, би се мислело? Нема ништо присутно во Него – затоа има само вид на проста интуиција насочена кон Себеси. Но, со оглед на тоа што не е оддалечно или различно од Себе, се прашува за тоа што би можел овој интуитивен поглед на Себе да биде, освен самото Себе (6, 7, 38-39).³⁷

Во обид да ја објасни апсолутната трансцендентност на Едното како неусловен, неограничен Принцип на сите нешта, и да ја нагласи партикуларната нужност за елиминирање на просторните идеи од мислата за Него, Плотин се прашува што претставува Непотекнатото. Може да се повлечеме, тивки, безнадежни, и да не трагаме подалеку, зашто, што би барале кога веќе сме го стигнале најдалечното? Сето запрашување за нешто се занимава со природата на нештото, неговиот квалитет, неговата причина или суштинско постоење. Во овој случај, постоењето – колку што воопшто може да се употребува тој збор – е спознатливо само преку неговите последици. Прашањето за причината се однесува на некаков принцип отаде, но принципот на сè самото нема принцип. Прашањето за природата на Едното покажува само дека не смее да прашуваме ништо за него, туку ако може, само да си го прибереме во умот знаењето што сме го добиле - дека ништо не може да биде поврзано со него. Плотин се обидува да ја објасни тешкотијата што овој Принцип ја претставува за нашите умови,

мисли себе), што, според Плотин, го сведува на нивото на умот (5, 1, 9). Кај Ериугена, на мошне неоплатонистички начин, повисоките суштини имаат познание за пониските – со тоа што нема ништо повишо од Бог, никој не може да ја знае неговата суштина, ни тој самиот, инаку би се загрозиле начинот на неговото (не)постоење и неговата бесконечност (види *Periphyseon*, 589B; пошироко на оваа тема во последното поглавје од ова истражување).

³⁷ Едното е причината на сето постоење, и затоа не смее да се мисли како да поседува постоење, тоа е различно од сето што доаѓа после него (односно произлегува од него, 2, 6, 1). Умот, како првиот чин на Доброто и првата супстанција, е разбираан како вистински реален и интелигибилен. Вистинското постоење, беше споменато, Умот, е она на кое не му недостига ништо, и кое е причина на сета реалност. Тоа е највисокиот вид постоење, што кај Алкиној и Нумениј би бил Бог, а во *Енеадише* е нивото на Умот. Сепак, како и средните платонисти, и Плотин смета дека вистинското постоење, со тоа што се замислува како совршено суштество без недостаток, мора да биде отаде подрачјето на физичкото постоење (3, 6, 7).

ако воопшто може да се приближиме до неговото конципирање (6, 8, 11).

Почнуваме поставувајќи простор, место, Хаос; во овој простор, реален или замислен, го воведуваме Бог и продолжуваме со запрашување, на пример, за тоа како тој се нашол таму. Потоа, го истражуваме присуството и квалитетот на овој новој дојденец поставен во средината на нештата тука, проектиран од некоја височина или длабочина. Но, тешкотијата се надминува ако се елиминира сиот простор пред да се обидеме да го замислиме Бог. Тој не смее да биде ставен во ништо, ниту на престол во вечна иманентност, ниту како некако да навлегол во нештата. Тој треба да биде замислен како да постои самиот, во егзистенција што нужноста на овој говор нè тера да му ја атрибуираме, со просторот и сето останато како подоцнежнo од него (со тоа што просторот е најдоцен). Така го замислуваме беспросторното најдалеку што може; го укинуваме поимот за каква било средина; не го заокружуваме во каква било граница, не му атрибуираме какво било протегање. Тој нема квалитет, ниту облик, ни Умствен облик, ниту има врски со што било, туку постои во себе и за себе пред што било воопшто да биде. Како, тогаш - се навраќа Плотин на првичното прашање од овој оддел - воопшто може да се мисли за она „што така настана/е“? Не може да се даде такво тврдење за него, за оној за кого секое друго тврдење може да биде само негирање. Дури, поверно на вистината би било да се каже „оној кој не настана/оној кој не е“ (на овој начин се содржи барем потполното негирање на неговото случување, доаѓање во постоење, 6, 8, 11).

Тврдиме, наведува Плотин, нешто што е очигледна вистина, дека Врховниот е секаде, а сепак никаде. Ако Бог е никаде, тогаш тој не настанал (почнал да биде) каде било; ниту пак насекаде. Тој е насекаде во потполност, наеднаш, насекаде и „насекако“: тој не е „во секаде(то)“, туку е секаде(то) и давателот на постоењето на сите други нешта во тоа насекаде (6, 8, 16). Тој го држи врховното место, со тоа што нема седржител освен Него, Врховниот; сè му подлежи нему. Другите нешта не го вовеле Него во постоење, туку настануваат поради него; тие стојат пред него, гледајќи кон Него, не гледа тој кон нив. Тој е носен, така да се каже, до највнатрешниот дел од Себе, во љубовта на таа чиста блескавост што тој е (со тоа што тој е она што тој го љуби). Така, како себесодржечки Чин и Умен принцип, како она што најмногу треба да се љуби, тој си дал сам на себе егзистенција. Умниот принцип е произлезен од Чинот: Бог е, значи, произлезен од Чин,

но со оглед на тоа што никој друг не го произвел, тој е тоа што самиот го создал. Бог не настанал туку-така, туку со чин се вовел во постоење (6, 8, 16).³⁸

Едното (во овој дел нарекувано и „Интелигибилното“) не мисли како Умот, но сепак има сопствени мисла и свесност. Интелигибилното останува покрај себе, и не е недоволно како она кое гледа и мисли (Плотин потсетува дека она кое мисли, Умот, го нарекува *недоволно* во однос на Интелигибилното), но не е нешто бессетилно, затоа што сите нешта му припаѓаат и се едно со него. Тоа е потполно способно да се одреди, има живот во себе, и сите нешта се во него. Мислењето на себе е самото тоа, и постои преку вид на директна себесвесност, во вечнотраечки мир и на начин на мислење различен од тој на Умот (5, 4, 2).

Едното, или Доброто, е отаде случајноста или контингентноста, како себепредизвикан трансцендентен Апсолут. Тој се љуби Себеси, и неговата љубов за Себе е едно со неговото битие (6, 8, 14-15).

8.4 | Апофатичките пристапи кај Плотин

Едното ги произведува другите нешта, преку принцип на нужна еманација. Ако Едното е совршено (кога совршенството би се градирало, би било и најсовршено од сè),³⁹ и првична Моќ, то-

³⁸ Плотин поканува да се замисли спротивното, за да се разбере како неговото постоење е сочинето од себепотекнувачко себестремење, истовремено чин и мирување. Ако се стреми кон нешто надвор од Него, тоа би го уништило идентитетот на неговото постоење. Овој себенасочен чин, е, затоа, Неговото сопствено постоење, едно со Него самиот. Ако чинот не настанал, туку е вечен, будење без будач, вечно будење и супра-ум, тој е така како што се пробудил себе да биде. Ова будење е пред постоењето, пред принципот на умот, разумниот живот, иако тој е и овие (умното, разумното, животот). Според ова, тој е чин пред принципот на умот и свесноста и животот, овие доаѓаат од него и од ништо друго. Неговото постоење е себеприсусство, што потекнува од него самиот (6, 8, 16).

³⁹ Едното е совршено затоа што нема никакви потреби, тоа е секогаш совршено – ова е важна идеја и во *Прирачникот за илајонизмот* на Алкиној, со тоа што таму Бог е најсовршеното од сите нешта. Како совршено, Едното кај Плотин е и единствено во форма, или бесформно, и на таков начин, за разлика од сè друго, е себесоздавачко, себепосветувачко, себерелационо и себедефинирано. Такво совршенство мора да постои на ниво по себе, и да биде сосема само, односно, Тоа самото (5, 5, 10; 6, 7, 32).

гаш, објаснува Плотин, тоа мора да биде најмоќно, така што сите други моќи ќе го подражаваат до каде што се способни. Плотин претпоставува дека што било, штом ќе се приближи до совршенството, произведува нешто, затоа што не издржува да остане само со себе, туку мора да направи нешто друго. Ова, смета, е вистинитото не само за нештата што имаат избор, туку и за оние што растат и произведуваат без самите да имаат избрано, та дури и за безживотните нешта, кои споделуваат од себе во другите колку што можат подалеку. Така, огнот загрева, снегот лади, лековите дејствуваат, и т.н., се чини дека сè се обидува да го подражава Принципот онолку колку што е способно, стремејќи се кон вечно траење и великодушност. Ако е така, а очигледно Плотин смета дека е така, се прашува за тоа како е можно Најсовршеното, Првото добро, Моќта на сите нешта, да остане во себе, како да не си се допаѓа, или како да е неспособно да произведува. Плотин се прашува дали, ако е така, сè уште би го нарекувале Прв принцип, и очигледен е имплицитниот негативен одговор (5, 4, 1).

Беше споменат процесот на апстракција, *arphairesis*, преку кој душата прво успева да се издигне кон контемплација на Умот, а потоа и кон контемплација на Доброто. При овој процес, прво се одзема од душата сето она што го добила при спуштањето во телото, се отстранува сето што ѝ е туѓо на нејзината вистинска природа, а потоа доаѓа строго интелектуалното прочистување на нашето мислење за Едното, прочистување потребно затоа што нашето мислење не е едноставно, не е просто како Едното. Мора да се одземе сè од нашата идеја за Доброто, така што ќе може да мислиме на него по себе (односно како што е во себе – дел од соодветните места се 3, 8, 11; 5, 5, 13; 5, 5, 4; 5, 3, 16; 6, 7, 41; 6, 8, 21; 4, 3, 32; 5, 3, 9). Одземањето подразбира напуштање на мноштвеноста и на сите човечки нешта.⁴⁰ Најтемелното прочистување, секако, се одвива на нивото на умот. Плотиновото сфаќање на прочистувањето се однесува прво на моралната сфера: моралната извонредност е предуслов за прочистувањето на умот. Откако душата ќе ги напушти сите грижи на телото и на човековите нешта, ја има задачата да се прочисти и да биде нехетерогена (непомешана), за да биде како Едното во нејзината едноставност. Ова го

⁴⁰ Анализата на Волфсон на овој процес се фокусира повеќе на логичкото прецизирање (H. A. Wolfson, „Albinus and Plotinus on Divine Attributes“, 120-121). Во врска со овој пристап, Керабин наведува дека не е убедена дека Плотин го префрлил на *arphairesis* Аристотеловото значење на *arophasis* (D. Carabine, *op. cit.*, 133).

споредува со отстранувањето на парчиња од мермерот од страна на скулпторот, за да се покаже статуата неоптоварена од сите пречки и додавки (1, 6, 9).⁴¹ Како што беше наведено претходно – душата на тој начин се ослободува од сè она што ѝ било додадено на нејзината вистинска природа, и умее да го види Доброто. Другиот аспект на апстракцијата го подразбира прочистувањето на концептите за Доброто. Плотин смета дека треба да се одземе сè, затоа што Едното не е ниедно од нештата кои од него потекнуваат (5, 3, 17, 38; 5, 5, 13). Едното не е ништо од нештата од создадената природа, но на него не му се предидира ништо, ни постоење, ни супстанција, ниту живот, и затоа, нужно се поставува прашањето за тоа како за него воопшто може да се мисли. Ако се отстрани сè што сме додале на идејата за Доброто, ќе станеме исполнети со восхит, и ќе го знаеме не со разумот, туку по интуиција, и тоа онака како што е во себе (3, 8, 10).

Доброто не е ова или она, туку е „не ова“ и „не она“, и „не како“ (3, 8, 11; 5, 5, 6; 6, 9, 3). Душата мора да негира сè за него, затоа што тоа не наликува на ништо создадено, односно на ништо што за него замислуваме. Едното е пред сите создадени нешта, и исто како и пред да ги создаде сите тие нешта; ништо од создаденото постоење не треба да му се додава. Значи, до Доброто се доаѓа преку апсолутна негација на сите референтни точки кои ни се познати. Ако само допуштиме Едното да биде, дури нема ниту да мислиме како тоа е причината на сето постоечко, затоа што тоа би било афирмирање на нешто што се однесува на нас, и ни се случува нам, а не на Едното (6, 9, 3). Плотин прави дистинкција меѓу причината и последиците во однос на нашето (не)говорење за Бог, и во однос на познанието: не може да се знае Едното, освен преку тоа што доаѓа после него, и од него следува; знаењето што на овој начин се добива не е знаење за природата на Едното, туку само знаење дека Едното е трансцендентната причина на сите нешта (3, 8, 10; 6, 8, 11). За Едното знаеме дека е, но не што е, и ова е концепција што се провлекува доста често во теолошката литература од времето (а и општо). Сепак, негативната теологија на Плотин подразбира дека Доброто и не може да се знае од она што од него произлегува (што доаѓа после, односно од него сле-

⁴¹ Процесот на отстранување е вид на катарза (6, 7, 6). Плотин се поставува во чин на иницијација (6, 7, 2); ова наликува на ритуалното раскинување на облеката пред чинот на иницијација (6, 7, 5) - секогаш има силна мистериска компонента, постојана нишка на светост.

дува) – Едното не може да се спознае така што ќе се спознае неговата природа, туку само што тоа не е. Бројни формулации од тој тип беа споменати: Едното не е едно од сите создадени нешта, не е суштина, не е ниту постоење.

Нема говор за Едното, тоа не може да се именува, и не може да постои мисла за него, се завршните делови од првата хипотеза во *Парменид*. Едното кај Плотин е неискажливо, неименливо, и неспознатливо. За Едното, беше наведено, нема говор, ниту перцепција, ниту знаење, затоа што невозможно е што било да му се предицира како нему-присутно (види и *Parm.*, 142A). Едното мора да биде неискажливо, затоа што сè што за него кажуваме е земено од она што е под него. Затоа, единствениот вистински начин за говорење за Доброто е преку кажувањето дека е отаде сите нешта, и отаде врвната величественост на умот (5, 3, 13). Но, може да покажеме кон Доброто, или да направиме знаци за него (5, 3, 13), секако, не на позитивен начин наведувајќи што сè доаѓа после (и од) него, туку кажувајќи што тоа не е (5, 3, 14). Апсолутно едноставното, тоа што е повисоко од говорот, мислата и свесноста, не може да се опише. Инсистирањето на неискажливата природа на Едното се изразува и низ потребата да се престане со секакво прашување за него, затоа што прашувањето се однесува на природата на нешто во сите негови аспекти, како квалитет, причинскост, и суштинско постоење. Едното ги нема овие нешта, и за него не може да се зборува. Треба да се оддалечиме, во тишина, и да не се прашуваме, свесни во нашите умови дека нема излез; не смее да прашуваме, туку да го сфатиме Едното, ако е можно, во нашите умови, знаејќи дека не е во ред што било да му се додава (6, 8, 11).

Инсистирањето дека не може да се говори за Бог е еден од основните делови од негативната теологија, и Плотин одбива да се обиде да ја ограничи природата на Неискажливото во рамките на несовршениот човечки јазик. Одбивањето да се говори за Доброто не треба да се смета за повлекување во ирационалност што одбива да говори јасно и едноставно, туку за признавање на недоволноста на конечната мисла врзана за темпоралноста, забележува Бајервалтес.⁴² Говорејќи само што Едното не е, лебдиме околу него, барајќи изјави од нашите сопствени искуства, понекогаш успеваме да се приближиме на оваа реалност, но најчесто сме

⁴² W. Beierwaltes, “Image and Counter image? Reflections on Neoplatonic Thought with Respect to Today”, H. J. Blumenthal, R. A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought*, Variorum Publications, London, 1981, 246.

вцашени од енигмата во која престојува (6, 9, 3).⁴³ Душата не може да го мисли Едното, затоа што кога би било објект на мислата тоа би било мноштвено, а со тоа што е апсолутно единечно (ваквата еднинечност не ја нарушува ни мислата за себе), не може да формираме мисла за него (5, 1, 14). Сепак, не може да се каже дека сосема и никако не го знаеме Едното, затоа што искачувањето кон највишите нешта се одвива преку движење прво кон Умот, а потоа и отаде Умот; прво се контемплира интелигибилното, а потоа се оди отаде, напуштајќи го интелигибилното (3, 8, 11; 5, 5, 6). Да се стане како Доброто, како Едното, значи да се отиде во едноставност – душата мора да го напушти процесот на мислење, кој е по природа мноштвен. Кога душата станува (како) интелект (кога мисли), тогаш се спојува со Умот, преку кого научува дека Едното е (5, 3, 8). Кога душата ги напушта сите други нешта и станува чиста мисла, таа, всушност, станува како Умот во контемплација на Едното. До Доброто не се стасува освен преку умот, затоа што неспознатливоста го прави Едното непристапно, освен преку неговиот директен производ (може да се каже дека во оваа точка сме двојно, а не тројно отстранети од Едното, 1, 1, 8; 6, 9, 5).

Прво треба да се здобиеме со знаење за Доброто, пред да го оставиме настрана тоа знаење. Знаење за Едното се добива преку аналогија, преку процесот на апстракција и познание на себе си (6, 7, 36). Всушност, кај Плотин се забележува сличност со она што го поставува Алкиној како рамка за познание на Бог. Она што е важно кај Плотин, меѓутоа, не се начините за добивање на „знаење“ за Едното, туку напуштањето на знаењето за вистински да се спознае Едното и за да се стане едно со него. Кога душата (или умот) посегнува по бесформното, сфаќа дека е неспособна да сфати како ништо не го ограничува; во чиста ужаснатост од ништоста, таа се повлекува. Ова е болна состојба, и често бара оддишка во повлекувањето од сета оваа нејасност кон подрачјето на

⁴³ Негацијата дискурзивно го опкружува Едното и го дефинира исклучувајќи го она што (Едното) не може да биде, додека афирмацијата би можела да го опфати само она што „ние“ сме. Така, негацијата го открива она кое е инхерентно скриено и неизразливо, токму преку нејзиниот обид да ја концептира, преку интензивен ментален напор, неговата неразбирливост. Овој индиректен начин на изразување е придружен од великодушната примена на парадокс и метафора на Едното: парадоксот се обидува да ги доведе во единство афирмативните и негативните изјави (Едното е секаде и никаде; Едното е сè и ништо), за да ја покаже неговата апсолутна другост (W. Beierwaltes, *op. cit.*, 246).

смыслата, да одмори на цврсто тло (6, 9, 3). Во оваа формулација се забележува јасна негативна теологија што оди чекор подалеку од интелектуалното негирање на метафизичките концепти, кон напуштање на сите нешта, дури и знаењето, за да може да се види Доброто, да се спои со Едното. Секој објект на познанието, дури и највишиот, мора да биде одминат, смета Плотин, затоа што сè што е добро е подоцнежнo од Ова (мисли на Едното), и потекнува од Ова (Едното), како дневната светлина од сонцето (6, 9, 4).

Замолчувајќи ги интелектуалните способности, напуштајќи ја дуалноста и изедначувајќи се со едноставната природа на Доброто, душата мора да чека, затоа што Доброто не може да се брка, туку мора тивко да се чека тоа да се појави (5, 5, 8). Овој ма-чен процес понекогаш ја тера душата да се врати во сферата на ноетичкото искуство, но, со истрајност, може да дофати инаков начин на гледање, кој, како што наведува Плотин, сите го имаат, но ретко кој го користи (1, 6, 8).⁴⁴ Душата се „буди“ во овој нов начин на гледање, нов начин на познание, и тоа се буди во присуство на Доброто, кое не може да доаѓа и да си оди, туку е (от)секогаш присутно. Доброто ѝ е секогаш „тука“, секогаш присутно на душата кога таа ја остава настрана сета другост (6, 9, 8).⁴⁵

Се работи за присуство поважно од знаењето (6, 9, 4). На врвот на искачувањето кон него, Доброто не дава знаење за него (затоа што ни самото го нема), туку нешто подобро од знаење – им дозволува на тие души да бидат во исто (не)место со него, и да го гледаат колку што можат (5, 6, 6).

Треба да се обрне внимание дека Плотин не инсистира на уништување на разумот, туку на надминување на Умот, што е на сосема друго ниво. Искачувањето кон Едното е преку моќта на умот, преку кого Едното се гледа.⁴⁶ Перцепцијата на Едното е вид

⁴⁴ Накратко разработено кај D. Carabine, „Thematic Investigation of the Neoplatonic Concepts of Vision and Unity“, *Hermathena*, No. 157, *Neoplatonica: Studies in the Neoplatonic Tradition, Proceedings of the Dublin Conference on Neoplatonism*, (Winter 1994), 45-46. Речиси до збор поместено и во *The Unknown God*, 142-145.

⁴⁵ Иако Доброто е присутно насекаде, како некој кој го дава постоењето, не може да се каже дека е каде било, затоа што е атопично, како што беше наведено. Тоа од никаде не е отсутно, освен од оние кои се несоодветно подготвени да го перципираат неговото присуство, оние кои не се изедначиле со него.

⁴⁶ Кај Алкиној беше наведен начинот на доаѓање до Бог преку процесот на издигнување (позајмен од Платон, чие изложување на овој процес од *Гозба* беше коментран во првото поглавје), во кој кога човек го гледа тоа што е убаво во телата, преминува кон она што е убавина во душите, убавината во моралот и

на едноставна интуиција, но ова повторно не е чист ирационален потег, затоа што интуицијата е можна само откако душата ќе стане едно со Умот (3, 8, 10). Ова спојување е мистичко искуство. Состојбата на бивање во присуство на Доброто е дар од него даден, но сепак е состојба што може да ја постигне умот, поттикнат од желбата за Доброто, и преку следење на мудро и свето водство. Понекогаш, душата бива издигната од оваа состојба кон искуството на апсолутно единство со Едното (ова може да е исто или различно од искуството на чекање на присуството на Доброто).⁴⁷

Плотин себерекфлектирачки се осврнува на начинот на остранивање, спротивставувајќи го на практичното постигнување на контакт со Едното – познанието, или допирањето на Едното е највишото нешто, пишува Плотин, и тој (Платон), вели дека не се работи за гледање како „изучување“, туку дека за Едното однапред се научува нешто (6, 7, 36).⁴⁸ Тоа се постигнува преку според-

законите, широкото море на убавината, за да дојде до разгледување на самото Добро, самото Убаво. Кај Плотин исто така е присутна концепцијата за Едното преку познание што потекнува од него и низ степените на искачување; зборуваме за Едното преку нештата кои се според него (6, 7, 36; 5, 3, 14). До знаење за постоењето на Едното се доаѓа преку контемплација на степенувањето забележливо во светот, и преку каузалната поврзаност на нештата, чија прва Причина е Тој (односно Тоа) – ова силно потсетува на аргументите за божјото постоење кај Аристотел преку поврзаноста на сите нешта во светот како причина и последица (*Phys.*, VIII, 4-5). Ако Едното така се спознава, очекувано е така и да се говори за него, смета Плотин, го опишуваме Едното преку каузалната релација со нештата во светот кои од него потекнуваат.

⁴⁷ Дистинкцијата не е особено јасна кај Плотин – кога душата доволно ќе се искачи, и сето стремење ќе се напушти, таа станува пасивна, затоа што нема кон што уште да се стреми, и затоа Умот ја подигнува душата која се споила со него кон ново ниво на искуството (6, 7, 35). Армстронг забележува дека зборот „ненадејно“ (*exairnēs*) е важен, затоа што упатува на единство кое не може да се планира, ниту да се постигне по желба (види го преводот во *Plotinus in Seven Volumes*, vol 5, 135; референци на „ненадејно“ уште и во V, 3, 17; V, 5, 3; V, 5, 7; VI, 7, 34, 36).

⁴⁸ Копнежот на душата по враќање кон нејзиниот извор понекогаш се чини дека ја надмашува одлучноста да не се дава каков било атрибут за Едното, предизвикувајќи да се прекршат границите што самиот Плотин ги поставува околу говорот. Описите на гледањето на Едното, или допирањето на Едното, донесуваат парадоксална конкретност во внимателно конструираниот неопределен ментален простор на директното незнаење. Сепак, смета Бреје, супституцијата на конкретни слики, особено потпирањето на физичките сетила на вид и допир, всушност служи да го оддалечи читателот од асоцирањето на нормалните начини на познание со контактот со Едното, истовремено истакнувајќи го присуството: сетилото за допир не може да функционира на далечина, и затоа е добра метафора за состојбата на апсолутно бивање заедно со

бите, апстракциите и познанието на нештата што произлегуваат од него, тие нè поучуваат, како скалила, на патот кон него. Прочистувањата и доблестите нè насочуваат кон него, а исто така и прогресот низ ноетичкиот свет, и гоштевањето со неговите дарови. Така, може да се забележи дека афајретичките и другите дискурзивни методи се јасно сопоставени на нивните практички спротивности, како практикувањето на филозофијата како начин на живот, преку кои трагачот се води кон целта. Логичките методи само нè поучуваат претходно, но патот кој води кон Едното се изодува на практички начини.

Мотивите на светлина и метафоричко гледање се доста присутни и кај Плотин. Вистинската цел на душата е да ја види светлината по себе. Ова гледање ја спречува душата да знае дека е обединета со Едното, затоа што повеќе не може да разликува меѓу себе и објектот на интуиција (6, 9, 3). Со оглед на тоа што со ова се пркоси на разумската анализа, Плотин тврди дека објектот на интуицијата бива разбираан од сите кои ја виделе светлината (6, 9, 9). Искуството на екстаза, значи, исто така се изразува низ мотивите на гледањето и светлината (6, 9, 11).⁴⁹ Душата, која станува како Едното во нејзината едноставност, го гледа Едното, изворот на сета светлина, така што и самата станува светлина (5, 3, 8).⁵⁰

Првиот принцип (E. Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, J. Thomas (trans.), University of Chicago Press, Chicago, 1958, 157).

⁴⁹ Плотин се чини свесен дека, конзистентно, не треба да зборува за дуалност, сепак метафората на светлината е најдобар начин да го опише тоа што не е ни гледање, или е гледање на непознат начин (6, 9, 11). Се работи за обединување на гледачот и виденото – нема нешто внатре и нешто што гледа однадвор, објектот на гледањето и чинот на гледањето стануваат едно исто (6, 7, 25). Иако Плотин употребува „ненадејно“, светлината не се појавува, туку била пред сето друго (5, 5, 8).

⁵⁰ Од душата се отстранува сè што не е Едното (споредливо, иако се работи за инаков контекст, со формулацијата дека оној кој посакува да погледне отаде ноетичкото, ќе успее во тоа само откако ќе остави сè што е ноетичко). На ниво на Умот, она што се случува, она што постои, се онтолошки реалности. Затоа, со овој метод не се постигнува само отстранување на идеите за Едното, освен ако под „идеи“ не се мисли во строго реалистичка смисла, како невременски состојби на постоење, туку онтолошка трансформација на душата во чиста форма, со што таа станува способна да го види Едното, да има контакт со него, благодарение на едноставноста што ја има постигнато.

Секако дека вистинската едноставност за Плотин е неискажлива – за душата да навлезе во таква состојба, мора да престане да биде што било што може да се искаже со зборови. Затоа, Плотин употребува разни формулации за типовите на постоење, а во случајов, за состојба на бивање-самото-себе, но и на небивање-самото-себе.

Искусството на споделување на (не)место со Доброто е врвната цел (*telos*) на душата, а искуствата на гледањето на светлината им припаѓаат само она оние кои, како Плотин, се најспособни за таквото достигнување. Обединета со Доброто, душата се враќа во состојбата во која била пред да излезе од Доброто, но не може да остане така долго, затоа што сè додека е врзана за земјата не може потполно да побегне кон Доброто (6, 9, 10).

Волфсон нотира дека до периодот кога црковните отци почнале да ја нудат негацијата како решение на проблемот за божествените атрибути, теоријата за негативните атрибути веќе била разгледувана од страна на Филон, Алкиној и Плотин, кои, почнувајќи од претпоставката дека Бог е неискажлив, откриле дека негативните атрибути се добар начин за опишување на Бог.⁵¹

Негативните атрибути кај Плотин (и кај Алкиној пред него) се третирали според Аристотеловите логички искази за негативниот квалитет. Кореспондирајќи на терминот „негација“ (*apophasis*) во техничката смисла онака како што бил употребуван кај Аристотел, спротивставен на терминот „лишување“ (*steresis*), и Плотин и Алкиној употребуваат „отстранување“ (*aphairesis*). Волфсон констатира дека контрастот меѓу отстранување (или негација) и лишување кај нив е сфатен како и кај Аристотел,⁵² како контраст меѓу исказ во кој спротивното на негираниот предикат, под никакви замисливи околности не може да се афирмира за субјектот, и исказ во кој спротивното на негираниот предикат под одредени замисливи околности може да се афирмира за субјектот.⁵³ Така, кога станува збор за Бог, и Алкиној и Плотин тврдат дека негацијата на каков било предикат на Бог не значи дека спротивното може да се предицира (на Бог), туку значи исклучување на Бог од сферата на дискурсот на конкретниот предикат. Негативните атрибути за Бог се она што Аристотел технички го сметал за негации, а не лишувања.⁵⁴ Кај Плотин, покрај преку овие форму-

⁵¹ H. A. Wolfson, “Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides”, 145.

⁵² Волфсон потсетува дека кај Аристотел на „негација“ во строго техничка смисла на логичка негација ѝ се спротивставува терминот „лишување“ или, пак, „лишувачка негација“ (H. A. Wolfson, „Albinus and Plotinus on Divine Attributes“, 120).

⁵³ H. A. Wolfson, “Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides”, 145-146.

⁵⁴ Како што беше неколку пати споменато во претходните поглавја, негациите може да се изразуваат не само преку искази кои по квалитет се очигледно негативни, туку и искази што по квалитет се афирмативни, но во кои предикатот

лации, како и кај Филон, платонистите, гностиците, и т. н., негација во смисла на исклучување од универзумот или сферата на дискурсот на одредени предикати се добива така што Бог, или Едното, се поставува пред, отаде, или над тие предикати – ова важи кај ниту-ниту формулациите од типот на „Едното е ниту ова, ниту она, туку отаде ова и она“, или сите наведени ставови за Едното, според кои тоа е пред движењето и мирувањето. Едното ниту има знаење за било што, ниту постои нешто за кое Едното нема знаење, затоа што е отаде мислата и знаењето; Едното не е добро ниту недобро, затоа што е над доброто и т.н.⁵⁵

Во застапувањето на *arphairesis* во смисла на духовна вежба на ослободување на душата од *dianoia*, а потем дури и од *poesis*, при движењето кон Едното, Банер забележува дека Плотин мисли нешто „мошне различно од познавателните методи претходно опишани, застапувајќи метод што треба да се опише како онтолошки и гносеолошки – методот на кој му се спротивставува концептуалната апстракција (*arphairesis*).⁵⁶ Банер, исто така, ја предлага синтагмата „практичко отстранување“ како контраст на концептуалниот процес на *arphairesis*, што, признава, го нема во текстот на ист начин како дискурзивните формулации, затоа што е методологија што во *Енеадиите* се препорачува, но за чие практикување нема примери.⁵⁷ Плотин, тврди Банер, не пристапува на екстра-текстуални референци како некои од средните платонисти во нивните примери на *via eminentiae*, туку ги ориентира наративните описи отаде текстот на поочигледен начин. Процесот на отстранување во неговите највиши нивоа се одвива во Умот, вклучувајќи отфрлање на *poesis*: тогаш е отаде секаква дискурзивна

е по форма негативен (разлика од типот „Бог не е телесен“ и „Бог е нестелесен“ – во претходниот текст веќе беа споменати десетици вакви формулации). Покрај ова, беа споменати и други опции на негативни значења, не преку предикати негативни по форма, туку предикати кои, иако по форма се позитивни, имаат негативно значење од типот на „едноставен“ за „неделив“.

⁵⁵ Волфсон разликува два начина на употреба на негативните атрибути, она што го смета за Филонов метод на употреба на негација само како израз на принципот од светите книги на несличноста на Бог со другите суштества, и Алкиној-Плотинов метод на употреба на негација во Аристотелова техничка смисла на негативни искази, и смета дека тие се очигледни и подоцна, прикажувајќи ги во апофатичките ставови на црковните отци (Н. А. Wolfson, *op. cit.*, 146). До концепција за Бог се доаѓа преку методот на апстракции, беше покажано (како кај Алкиној, на пример).

⁵⁶ N. Banner, *op. cit.*, 234.

⁵⁷ *Ibid.*, 235.

дескрипција, и затоа затоа дури и не може да се смета за процес, освен од перспектива на временски ограничената втелесена душа. Образовната функција на дискурзивното отстранување се опишува низ формулациите за првите чекори на патувањето кон Едното, во кои трагачот го употребува името „Едното“ како почетна точка, за потем да го негира во потрагата по самата реалност. Затоа, Банер предлага пишаните делови за апстракцијата да се земаат како основна, или пропедевтичка фаза на практичниот метод, кој го напушта текстот. Како втора разлика меѓу средните платонисти и Плотин, Банер го идентификува инсистирањето на чинот на радикална симплификација (или отстранување, одделување, напуштање) на атрибутите – Плотин, всушност, прави негативен метод од она што кај Платон и средните платонисти е процес на воздигнување.

Витакер забележува дека терминот *arphairesis* (барем во 6, 7, 36) е употребен во иста смисла како кај Алкиној и Плутарх,⁵⁸ како и дека одделот 5, 3, 14 не содржи очигледно објаснување на терминот онака како што Волфсон тврди.⁵⁹ Плотин, објаснува Витакер, накусо се задржува на актуелните и познати методи на конципирање на божественото, и во оваа смисла *arphairesis* нема ништо заедничко со негацијата (поканува уште да се консултираат 5, 3, 17; 5, 5, 13 и 6, 9, 9). Витакер е свесен дека Плотин често употребува формулации со „отстранува“ или „одзема“ во изјавите што се однесуваат на *via negationis*, но смета дека е очигледно дека Плотин немал на ум негација, туку ментален процес на апстракција (како во 6, 8, 21). Сепак, како и што Волфсон забележува, *arphairesis* по извесно време се употребува во смисла на *негација*, или како дел од техниките на негацијата.⁶⁰ Имајќи го ова предвид, може да се тврди дека иако е можеби претерано кај Плотин да се вбројува во методологијата на апофатичкиот пристап, не е погрешно, општо говорејќи, да се смета за техника типична за негативната теологија.⁶¹

⁵⁸ J. Whittaker, „Neopythagoreanism and Negative Theology“, 123.

⁵⁹ H. A. Wolfson, „Albinus and Plotinus on Divine Attributes“, 119.

⁶⁰ H. A. Wolfson, op. cit., 129; “Negative attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides“, 148ff.

⁶¹ Заклучокот на оваа статија на Витакер е дека иако во подоцнежната литература апстракцијата се употребувала во смисла на „негација“, не е точно она што Волфсон го тврди, дека кај Алкиној терминот е употребуван како еквивалент на „негација“ (во која и смисла да е употребен), и дека не е веројатно дека Плотин свесно го употребувал терминот за да означува негација, иако во негово време движењето кон новото значење и примена на терминот (и проце-

Мортли се согласува со Витакер, одбивајќи да ја смета апстракцијата (aphairesis) како негативен метод.⁶² Идејата на апстракцијата што Плотин ја одбрал како движечка за неговата негативна теологија е веќе позната уште од Алкиној, кој ја поврзува со методот на математичката апстракција (концептот за линијата се добива од концептот на површината, а од линијата се отстранува сè, сè додека не се дојде до концептот за точката). Така, Мортли тврди дека апстракцијата е позитивен начин за развивање на концепт за највисокиот принцип, кој е негативен по природа.⁶³ Сепак, не смее да се занемари дека во оваа статија Мортли го најавува негативниот пристап како „базиран на идејата за апстракција кај Плотин“, што има паралели во сферата на популарната религија од неговото време. Така, тој кај Плотин идентификува два начина за илустрирање на процедурата на апстракција: првин е претставена како аналогна на ритуалното прочистување во мистериските култови; а втората паралела се наоѓа во тематиката на тишината, што во мистериите била прашање на протокол, ритуално препознавање на прекрасноста на божеството, но и физичка фасцинација што на иницираниот му ја одзема способноста за говор.⁶⁴

Банер наоѓа проблеми во врска со овој став: ни Витакер ни Мортли не разликуваат дискурзивна и практичка апстракција, со што ја пропуштаат главната дистинкција што Плотин ја поставува. Дискурзивната апстракција не прави позитивни изјави за Едното, и главната цел е преку методот да се одземаат концепти, што е негативна процедура, додека практичката апстракција, пак, воопшто и не е дискурзивна метода, и затоа не може да биде негативна или позитивна.⁶⁵ Сепак, може да се забележи дека кај Плотин описите на „практичката апстракција“ ги споделуваат истите негативни методи како и во дискурзивните делови, а гледањето на Едното, како што беше наведено, не се постигнува преку дискурзивна мисла или Умот.

Вториот начин за постигнување на концепција за Бог кај Алкиној, беше наведено, е преку аналогija (на пример, преку сон-

сон) било веќе отпочнато (J. Whittaker, 125). Дел од овие опсервации на Волфсон и Витакер беа обработени во поглавјето за Алкиној.

⁶² R. Mortley, “Negative Theology and Abstraction in Plotinus”, *The American Journal of Philology*, vol. 96, no. 4, 1975, 373.

⁶³ R. Mortley, op. cit., 375.

⁶⁴ Ibid., 365-366.

⁶⁵ N. Banner, op. cit., 236.

цето и гледањето, односно овозможувањето на гледањето). Во соодветните делови кај Плотин што Волфсон ги идентификува, аналогијата се употребува и како начин за доаѓање до познание за постоењето на Едното, и како начин на кој може да зборуваме за Едното – така, ние сме водени кон знаење за постоењето на Едното преку аналогии (6, 7, 36); ништо не нè спречува да го сфатиме, иако сме неспособни да го изразиме во зборови (веќе разгледаниот дел од 5, 3, 14).

Банер потсетува дека изјавите од типот на „(Едното не е ни ова ни она“, или „(Едното) не е ни придвижено, ни во мирување“ или слични формулации, се примери на „основна апофатска единица“ – прво се поставува нешто, а потоа му се противречи, со што се создава ситуација на неопределеност, а не на предцирање.⁶⁶ Во одделот 5, 5, 6, пак, Банер идентификува проширен, и посуптилен вид на „цик-цак негација“ (во „негација“ вклучувајќи ја и апофазата како реторичка фигура), која применува себенегирање на самиот чин на говорот. Банер предлага анализа на дел од ставовите во овој оддел, делејќи ги изјавите на следниот начин: 1) формулацијата „отаде постоењето“ не го определува Едното, затоа што не е токму изјава. Формулацијата не го именува Едното 2) затоа, не може ни да го разбере Едното, кое не може да биде разбрано. 3) Секој кој се обидува да го разбере Едното, застранил од вистинската патека која води кон Едното, ја изгубил трагата на Едното. 4) Оној кој се обидува да го види Едното мора да го отстрани ноетичкото. 5) Од Умот научува дека Едното постои, но „на кој начин“ постои научува не од Умот, туку од самото Едно. 6) Кога велиме „на кој начин“, всушност треба да се смета дека значи „не на тој начин“, затоа што Едното не е „што“, не е нешто. 7) Филозофскиот дискурс запаѓа во апорија, затоа што се обидува да дискутира за неискажливото, и од немајкаде посегнува по именување на Едното за да му даде значење што нам ни е достапно. 8) Името „Едно“ е негација на мноштвото, што може да биде корисно како почетна точка за филозофскиот трагач, но трагачот ќе мора да дојде до негирање и на името, затоа што тоа не може дури ни да ја разјасни природата што се обидува да ја опише.⁶⁷

Во првиот исказ се негира дека „отаде постоењето“ му дава име на Едното, а во седмиот, се кажува дека филозофскиот дискурс го именувал Едното колку што може подобро, со што му се

⁶⁶ Ibid., 231.

⁶⁷ Ibid.

противречи на првиот исказ, забележува Банер. Она што ни останува, продолжува, е начин на пишување што не е именување, ниту неменување. Петтиот исказ покажува дека трагачот научува „на кој начин“ е Едното, не од Умот, туку од самото Едно, а во шестиот на ова му се противречи. Природата на знаењето што се добива отаде Умот останува неопределена, се знае само дека не е знаење што се добива преку Умот. Понуденото објаснување, дека се работи за состојбата, или типот на постоењето на Едното, неговото „како“, наспроти „што“, не значи многу, смета Банер. Со тоа што седмиот исказ тврди дека дискурсот се обидел да го разјасни Едното што е можно повеќе, да го означи; а осмиот исказ негира дека името „Едно“, дури и како негација на мноштвеноста, може да ја разјасни природата на Едното, Банер заклучува дека Плотин се сомнева и во соодветноста на негативните атрибути, дури и кога се применети како начин на разјаснување (барем колку што е можно).⁶⁸

Во овој дел е даден обид за најдобро можно објаснување на Едното, имајќи ги предвид ограничувањата на јазикот и на дискурзивното мислење, но истовремено и негација на можноста ова да се стори. Сепак, продолжува Банер, ако се чита како строга примена на логиката на негативниот јазик, односно на непередикативните изјави, покажува дека и тие се имиња (предикати), и затоа, забранети. Општата техника овде применета може да се смета за суптилна и рафинирана форма на апофатички дискурс, во кој Плотин не само што одбива говор за Едното, туку смета дека лингвистичките стратегии што ги применува за да даде барем некако објаснување, се несоодветни (значи одбива да говори за Едното, и одбива да употребува говор).⁶⁹ Банер ја идентификува сопствената анализа на Платиновото говорење за Едното како попесимистичка од таа на некои истражувачи, чии разгледувања на негативните техники на Плотин ги земаат здраво за готово неговите повторувани изјави дека посакува да даде најдобро можно објаснување на Едното.⁷⁰

Во мислата на Плотин Армстронг идентификува три форми на негативна теологија: математичка негативна теологија, или негативна теологија на традицијата; негативна теологија на позитивна трансценденција; и негативна теологија на бесконечниот субјект. Математичката негативна теологија го зема Првиот

⁶⁸ Ibid., 232.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

принцип за принцип на мера или граница кој го надминува она што го одмерува или го ограничува, а исто така и како непредвидлива единица што се наоѓа во потеклото на бројот. Ова е, резимира, првенствено математичко-метафизичка и епистемолошка концепција, и нема некоја значајна длабочина на религиозно чувство (кај Спевзип е, на пример, експлицитно одделена од секакви религиозни или етички конотации), а во Плотиновата религиозна мисла е дел од метафизичката рамка и позадина.⁷¹ Теологијата на позитивната трансценденција е религиозниот аспект на „позитивната“ концепција за Едното, во смисла на односот на душата кон Врховното, односно претставата на Едното како Бог на религијата. Армстронг забележува дека метафизиката на Плотин и неговата теологија се два аспекта на исто нешто, и дека неговата побожност е сигурно филозофска побожност.⁷² Во негативната теологија на бесконечниот субјект се негира секое ограничување, границата меѓу субјектот и објектот се губи, и сите нешта се стопуваат во единство што, општо земено, запира на нивото на Умот. Негирањето, или надминувањето на секаква граница меѓу Сето и Себството не е, строго говорејќи, чиста негативна теологија, туку момент во рамките на искуството на негативната теологија, кој не е, меѓутоа, единствениот прерогатив на *via negativa*, со оглед на тоа што позитивниот пристап не може, барем отпрвин, да се исклучи од процесот на мистичкото спојување.⁷³ Основните постапки на негативната теологија Армстронг ги резимира на следниов начин: апстракцијата е форма на нелишувачка негација, односно, не одзема атрибути што му припаѓаат на субјектот; а спротивно на ова, лишувањето (*steresis*), е форма на лишувачка негација што Плотин ја користи во врска со материјата или злото (злото како лишување од добро, од форма).

Шредер забележува дека иако негативниот јазик успева во тоа да ја одбегне конфузијата меѓу интелигибилната и сетилната реалност, останува незадоволителен.⁷⁴ Така, кога Плотин дава позитивни изјави (на пример, Душата е светла), всушност се откри-

⁷¹ A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1940, 29.

⁷² A. H. Armstrong, *op. cit.*, 30.

⁷³ Керабин смета дека единствениот вистински опис на негативна теологија е вториот идентификуван од Армстронг, односно дека „... не ни може да постои друг вид на негативна теологија“ (D. Carabine, *op. cit.*, 150).

⁷⁴ F. M. Schroeder, “Plotinus and language”, L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999).

ва негативна позадина (Душата е како светлината затоа што не е телесна): она што Душата е, во позитивна смисла, не е тука, иако сигурно е некаде, толкува Шредер.⁷⁵ За да се разреши проблемот на давање позитивни изјави за бестелесната и интелигибилна реалност, што нема да го помешаат субјектот со телесна и сетилна реалност, Шредер предлага, следејќи ги примерите на Плотин, да се разгледува односот на интелигибилната реалност кон сетилната реалност како однос на оригиналот кон сликата. За да се разбере ова, може да се земат предвид два модела на односот: на симетрична релација (на пример, како кога занаетчијата користи телесен и сетилен артефакт како урнек, и прави друг во смисла на тоа дека го „копира“, го „дуплира“, го прави „налик“); и на релација во која нема токму дуплирање (на пример, кога уметникот го претставува урнекот за сликата преку наталожување на слични карактеристики, додавајќи боја овде, линија таму, така што сликата личи на оригиналот, без да биде негова верзија).⁷⁶ Во вториот случај, постои релација на сличност меѓу субјектот и сликата, во смисла на извесна симетричност како од првиот модел, но од друга страна, постои и релација на имитирање што ја надминува, а сепак и ја содржи релацијата на симетричност. Плотин, значи, разликува две значења на сличноста: симетрична релација на сличност што постои меѓу две нешта што меѓусебно си наликуваат; и асиметрична релација на сличност што постои меѓу урнекот и „копијата“, над и отаде симетричната релација (види 1, 2, 2; 1, 2, 1), и Шредер неа ја нарекува „претставување“.⁷⁷ Плотин смета дека дистинкциите што ги правиме меѓу супстанцијата и квалитетите кога говориме за објекти од сетилниот свет не припаѓа на интелигибилниот свет, затоа што така би одземала од неговата целовитост. Процесот на рационално мислење е всушност издвојување и анализирање на атрибутите од интелигибилниот свет, како уметникот во претходниот пример. Така, кога се говори за врската меѓу Идеите и партикуларните нешта, на пример, како за врска меѓу урнек и копија, самиот наш јазик сугерира некаков вид на создавање, на творење, на правење-на-нешто.

Беше најавено дека во ова истражување нема да биде разгледуван мистицизмот, и во оваа смисла компатибилен е ставот на Мортли за тоа дека *via negativa* и молчењето на мистикот не се тесно поврзани. Употребата на негативните формулации постоја-

⁷⁵ F. M. Schroeder, op. cit., 337.

⁷⁶ Ibid., 338.

⁷⁷ Ibid., 338.

но бива разгледувана како лингвистичка техника; негативниот метод е секогаш дел од јазикот, тој е лингвистички маневар.⁷⁸ Шредер е на слична линија – тој тврди дека негативната теологија не е израз на мистична тишина, туку е секогаш функција на говорот употребена во служба на филозофијата.⁷⁹ Со јазикот може да се дискутира за Едното, но во него Едното не може да биде откриено. Шредер забележува дека начинот на кој јазикот се однесува кон Едното е она за кое предлага да се нарекува „изјава“ во смисла на „проглас“ (declaration). Во „прогласите“ за Едното, нашите зборови не го откриваат, но нашето дискутирање за Едното се вознесува, пророчки покажувајќи кон него, го отсликува и се полни со неговото присуство. Плотин тврди, наведува Шредер, дека ние го немаме Едното во смисла на тоа дека може да го откриеме (5, 3, 14), но може да имаме некаква идеја дека тоа е интенционалниот објект на нашата дискусија. Друг вид на „имање“ на Едното е во моментите на прогласување на неговото присуство – тогаш ние и нашите зборови сме обземени од Едното. Едното, кое е секако неспоредливо над тоа што за него се кажува, ни го дава говорот (заедно со перцепцијата и умот), не онака како што родителите им даваат говор на децата, туку затоа што говорот произлегува од Едното онака како што од Едното произлегува сè што постои.

Беа изложени главните поенти на Плотин во врска со несоодветноста да се говори за Едното, низ инсистирањето на неможноста да се даваат атрибути и имиња на нешто што е над нашите способности за разбирање и изразување, односно за преобилноста на Едното кое го создава и одржува светот, и кое е дури и непостоечко, со тоа што е толку отаде постоењето. Исто така, беа покажани примери од Платиновата примена на апофатичките методи во изложувањето на учењето за онтолошките категории. Во следните поглавја ќе биде покажано како се развива неоплатонистичката негативна теологија во логички поставеното, но и поетски инспирирано учење на Прокло, и во онтологијата на Дамаскиј. После делот за христијанската негативна теологија повторно ќе биде покажана апофатиката низ неоплатонистичката традиција: прво во поглавјето за христијанскиот неоплатонист (или обратно, неоплатонистички христијанин), Псевдо-Дионисиј на Исток, а потоа во поглавјето за неговиот преведувач и почитувач, Џон (Скот) Ериугена на Запад.

⁷⁸ R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 2, 251.

⁷⁹ F. M. Schroeder, op. cit., 344.

9 | НЕИСКАЖЛИВОСТА И НЕИМЕНЛИВОСТА НА ЕДНОТО ВО ФИЛОЗОФИЈАТА НА ПРОКЛО

9.1 | 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. Откако беше елабориран негативно-Еднолошкиот систем на Плотин, во ова поглавје 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, божествени принципи и првично изложување на онто-теолошкиот систем на Прокло. Во системот тој го поставува Едното, единство без никаква мноштеност, врвната Причина на реалноста; и три вида на вистинити причини: боговите (хенади или единствености), умовите и душите.¹ Онтолошката концепција на Плотин за трите хипостази – Едното, Умот, и Душата, кај Прокло е разработена така што се разликува интелегибилното Битие/Постоење (*to noêton*, она што е објект на умствената интуиција) и умувачкото битие/постоење (*to noeron* - она што умува),

¹ Според Прокло, неговата метафизика е вистинското, иако неоткриено значење на Платоновата мисла, кое, како и сета грчка теологија, произлегува од тајните учења на питагорејците и орфичарите (*Theologia Platonis – TP*, 13). Во *Елементи на теологијата* (понатаму во текстот – *ET*) и *Теологијата на Платон*, како и во *Коментариите на Парменид*, *Тимај* и *Алкибијад* е изложен најголем дел од метафизиката на Прокло, иако се непотполни. Лојд забележува дека во случајот со *Коментариите на Држава* и *Крайшл*, пак, не ќе беше било загуба за филозофијата доколку во нив би било мошне помалку напишано, А. С. Lloyd, „The Later Neoplatonists”, А. Н. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, 305.

меѓу кои посредува нивото на она што е интелигибилно и умувачко, кореспондирајќи со тријадата Битие (самото Постојење), Живот и Ум. Фактот што нивоата на реалноста се конципирани како засебни хипостази, или себеодржувачки онтолошки нивоа, не значи дека се занемарува основната неоплатонистичка идеја за наполно 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 постоењето. Преку неа е можна основната структура на спојување на причините со нивните последици, односно релациите на иманентност, произлегување и враќање (*ET*, 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.²

Релацијата на учество, што кај Платон³ ја објаснува метафизичката констелација на онтолошки супериорно интелигибилно подрачје и подредено сетилно-достапно подрачје, потем конципирана кај Плотин, кај Прокло е изразена низ тријадата составена од она во што не се учествува, она во што се учествува, и она

² Ова се разгледува низ неколку опции на одземање на еден член од тројната релација и разгледување на онтолошките импликации. Кога последицата би останала без произлегувањето и навраќањето, би била без дистинкција од нејзината причина, со што би ѝ била идентична, затоа што дистинкцијата подразбира и произлегување на последицата од причината. Ако последицата произлезе без враќање, и без иманентност во нејзината причина, тогаш би немала однос на споеност со неа, би немала никаква комуникација. Кога би требала да се наврати без односот на иманентност, или без да има произлезено, пак, се поставува прашањето како тоа што го нема добиено своето постоење од нешто повишо од него, би се навратило на принцип што му е, всушност, сосема туѓ. Ако пак, последицата останува при причината и произлегува од неа, но не се враќа, не може да се објасни како секое нешто има природна апетиција за неговата добросостојба и за Доброто, и стремеж нагоре, кон она од кое произлегло. Ако пак, последицата произлегува и се враќа, но не останува, тогаш се поставува прашањето како воопшто има стремеж да се врати кон нешто со кое нема иницијална споеност (под претпоставка дека споеноста со причината подразбира иманентност). Ако останува и се навраќа, но не произлегува, се поставува прашањето за тоа како може да има навраќање без дистинкција (*ET*, ргор., 35 – и во понатамошниот текст бројката за делот од *ET* ќе се однесува на одделот, односно пропозицијата, така што излишно би било секаде да стои кратенката „ргор.“).

³ Се работи за прашањето за тоа како Идејата може истовремено да биде една иста и да постои како целина во сите нешта што во неа учествуваат (*Parm.*, 131a, sqq).

што учествува. Поентата на оваа тријада, како во сите системи во кои треба да се одржи симултаната трансцендентност и иманентност на Едното (односно Бог, или Апсолутот, или каква било врховна 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, *ггор.* 23).⁴

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 потполно „неучествувано“ (во него ништо не учествува); суштествата што од него произлегуваат учествуваат во хенадите, или боговите.⁵

⁴ Поентата е дека она во кое не се учествува од себе ги произведува супстанцииите 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 однос на она што во сè е еднакво присутно, и што исполнило сè со неговото постоење (23). Концепцијата за виртуелното учество беше спомената, иако не особено темелно разработена, во поглавјето за Плотин. Учеството и неучествувањето се важни и низ филозофијата на природата на Ериугена, што ќе биде покажано во поглавјето посветено на неговата негативна теологија.

⁵ Можно е ова учење да потекнува од Јамблих, особено затоа што постоењето на божествените хенади е според законот на средните термини – секоја произведувачка причина ги доведува во постоење нештата слични на неа, пред нештата што се неслични (*ET*, 28). Со тоа што она што произведува е нужно супериорно над произведеното (7), тие никогаш не ќе бидат идентични без квалификација, или еквивалентни по моќ. Ако не се идентични, ниту еквивалентни, туку различни и нееквивалентни, дообјаснува Прокло, тогаш тие се или сосема дистинктни, или истовремено обединети и одделени (28). Сепак, доколку се наполоно дистинктни, тогаш ќе бидат неспособни за поврзување, и ќе нема симпатетичка релација меѓу последицата и причината, што значи дека едното нема да учествува во другото и ќе бидат потполно различни. Нужно е, меѓутоа, последицата да учествува во причината, затоа што го добива своето постоење од неа (28). Во ланецот на постоење не недостасуваат алки, туку сè е поврзано меѓусебно со слични термини. Хенадите, со тоа што се единства во

Битието е бесконечно не по број или величина (како себе-конституирано, нема величина, затоа што нема делови и е просто, 47), туку по моќ (86). Вистинското Битие, самото Постојење, е бесконечно во смисла на тоа дека има непресушен живот, непотфрлачко себеодржување и несмалива дејствителност (49, 84, 86). Битието не е бесконечно по број, затоа што ја има најголемата единственост, бивајќи најблиску до Едното, и бивајќи му најслично (62). Идејата, објаснува Прокло, е дека она што го прави битието неделиво го прави и бесконечно, затоа што ако нешто е едно и неделиво, тогаш тоа е бесконечно во пропорција.

Вечноста не може да им се предицира на настанатите (создадени) нешта. Сè што е вечно постојано учествува во Вечноста, која им дарува вечност на Постојењето на оние кои во него учествуваат. Така, во Постојењето учествуваат поголем број термини отколку Вечноста, што прави тоа да биде отаде Вечноста (60, 87). Идејата за конечните и бесконечните моќи е дека конечните потекнуваат од бесконечните, а бесконечните потекнуваат од првата Бесконечност (91). Темпоралните моќи се конечни, имајќи се одметнато од бесконечноста на вечното Битие; бесконечни се оние на вечнопостоечките нешта, немајќи го напуштено постоењето на кое вистински му припаат (84, 95, 91).

Целата мноштвеност на бесконечни моќи е зависна од еден принцип, првата Бесконечност, принцип кој 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 на индивидуалните нешта, туку причина на сето (92). Првото Постојење има моќ, но не е проста Моќ, затоа што поседува граница (89), додека првата Моќ е Бесконечност. Бесконечните моќи се такви, затоа што учествуваат во Бесконечноста, затоа, пред сите моќи мора да има проста Бесконечност, поради која Постојењето е бесконечно според моќта (86), и сите нешта имаат дел од бесконечноста.

Бесконечноста не е Првиот принцип, потсетува Прокло. Првиот принцип е мерата на сите нешта, Доброто (12) и Единството (13, 92). Ни Постојењето 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 Постојењето (92).

кои се учествува, го премостуваат јазот меѓу Едното што е трансцендентно, и сè што доаѓа после него (и поради него).

Целиот број на боговите има карактер на единство, објаснува Прокло (113). Божественото множество како претходна причина го има Едното, а со тоа што на секое ниво мноштвеното е аналогно на неговата причина (97), јасно е дека божественото множество има карактер на едност, ако Едното е Бог. Изедначувањето на Едното со Бог Прокло го објаснува низ мошне платоновско изедначување на Едното со Доброто (13) – Доброто е идентично со Бог, со тоа што Бог е она што е отаде сите нешта, и кон кое сите нешта се стремат, а Доброто е она од каде и кон каде се движат нештата. Според ова, ако постои мноштвеност на богови, тие мора да имаат карактер на единство (113). Секој бог е себепотполна хенада или единица (114). Ако постојат два реда на хенади (64), од кои едната се состои од себепотполни принципи, а другата од произлегувањата од нив, и ако божественото множество е слично на Едното, или на Доброто, и од слична природа со него, тогаш боговите се себепотполни хенади. Покрај ова, и секоја себепотполна хенада е бог. Ова е така затоа што хенадата (со тоа што е хенада) е најблиска и најслична со Едното, а со тоа што е себедоволна и себезавршена (себепотполна), таа е најблиска и најслична на Доброто (114).⁶

Секој бог е отаде Битието, отаде Животот и Умот (115). Ако секој бог е себепотполна хенада (114), додека Постојењето (Битието), Животот и Умот не се хенади, туку унифицирани групи, тогаш секој бог ги трансцендира овие три принципа (5, 115). Објаснувањето овде е дека овие принципи, иако се дистинктни едни од други, сепак се имплицитни едни во други (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 Постојењето, тогаш, со оглед на тоа што секој бог, како бог, е од редот на тој Принцип (113), следува дека сите богови мора да го трансцендираат Постојењето. Очигледно е дека Првиот принцип е отаде Постојењето, разложува Прокло, затоа што единството и Битието не се идентични – едно е, на пример, да се каже „тоа постои“, а друго „тоа има единство“. Ако не се идентични, или обе мора да бидат атрибути на Првиот принцип, според што тој ве-

⁶ Поврзувањето на концептот на хенадите со неделивото Едно може да се смета за еклектички спој на традиционална политеистичка позиционираност на боговите и неоплатонистичката онтологија. Сепак, со оглед на тоа што хенадите во ниен момент не се претставени со карактеристики типични за боговите од грчкиот пантеон, на пример, тешко дека навистина се работи за транспонирање на основата од грчкиот политеизам во мошне чистата метафизичка систематичност на „Еднологијата“ како теологија (и обратно).

ќе не би бил едно, туку нешто различно од едно, или има само еден од овие атрибути.⁷

Во секој бог се учествува, освен во Едното (116), затоа што е јасно дека во Едното не може да се учествува – кога во него би се учествувало, тоа би станало единство на партикуларното и би престанало да биде причина на постоечките нешта и на принципите што му претходат на постоењето (24). Супстанцијата на секој бог е надпостоечка преобилност (119). Покрај тоа, боговите имаат добрина не како состојба или дел од нивната суштина, туку се надпостоечки добри. Ако Првиот принцип е Едното и Доброто, и со тоа како Едното е Добро, а како Доброто е Едно (13), тогаш множеството на богови ја има формата на единството и на добрината како единствен карактер – тие не се хенади во една смисла, а преобилности во други, туку секој од нив е хенада што е преобилна. Со тоа што единството на боговите е надпостоечко (115), таква е и нивната добрина (119).

Сè што е божествено е по себе неискажливо и непознатливо од какво било секундарно суштество поради неговото надпостоечко единство, но може да биде сфатено и спознаено од суштествата што во него учествуваат. Сепак, Првиот принцип е напoлно непознатлив, затоа што во него не се учествува (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 вистината преку орган што исто така е реално постоечко нешто. Боговите, пак, се отаде сето постоечко (115). Според ова, божественото не е објект ниту на мнението, ниту на дискурзивниот разум: сè што постои е или сетилно достапно, објект на мнение, или вистинско Постојење, објект на умот, или пак, може да има некаков посреднички ред, бивајќи и Постојење и процес истовремено (107), а според тоа, објект на дискурзивниот разум. Ако боговите се надпостоечки, и имаат супстанција пред

⁷ Ако има само Постојење, тогаш ќе му недостасува единство, но со оглед на тоа што е невозможно на Првиот принцип, кој е Доброто, да му се припишува недостаток (10, 12), тој има само единство, од што следува дека го трансцендира Постојењето. Ако секој принцип го дарува на својот ред разликувачкиот карактер што примордијално му припаѓа нему (97), тогаш, следува дека целиот број на боговите го трансцендира Постојењето. Со оглед на тоа што секоја создавачка причина произведува слични нешта, пред неслични (28), ако примордијалниот Бог го трансцендира Постојењето, и сите други богови ќе му бидат слични во оваа смисла. Кога би биле постоења, би го должеле своето потекло на примордијалното Постојење, кое е монадата на сето постоечко (115).

постоечките нешта, не може да имаме ниту мнение за нив, ниту научно познание добиено со разумот, не може да имаме 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 (133). Ни сите богови заедно не може да се мерат со Едното, затоа што тоа толку силно ја надминува божествената мноштвеност (133). Сите хенади што го осветлуваат вистинското Постооење се тајни и интелигибилни: тајни затоа што се поврзани со Едното, а интелигибилни затоа што во нив учествува Постооењето (162). 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 (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 (123). Така, боговите што го осветлуваат вистинското Постооење се интелигибилни, затоа што вистинското Битие е божествено, и е Интелигибилност во која не се учествува, и која пред-постои, пред Умот (161).

Од онтолошко-теолошкиот и Еднолошкиот систем на Прокло јасно станува дека неискажливоста и непознатливоста на Едното е во основата на учењето, во кохерентна целина со останатите онтолошки категории. Во следните оддели од ова поглавје ќе биде покажано до кој степен Прокло е свесен за потребата од негативната теологија во неоплатонистичката Еднологија, како и за логичките механизми на апофатичкиот метод.

9.2 | Неименливоста на Едното

Кога се говори за неоплатонистичката традиција, треба да се има предвид дека дијалогот *Парменид*, и покрај логичката структура и стегнатиот 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 Дионисијска ек-

стаза, откривајќи го светиот начин кон неискажливата иницијација во мистериите (ТР, III. 23).⁸

Во овој дух е и химната за врховниот принцип. Во *Коментаријот на Парменид* Прокло опишува дека негациите во *Парменид* 139Е сочинуваат теолошка химна што води кон Едното преку негации (*Comm. Parm.*, 1191-1192).⁹ Прокло пишува дека според Платон, Едното ги трансцендира десетте категории, и дека негациите што произлегуваат се како химна. Категориите се меѓу нештата на сетилноста, и се однесуваат на сетилниот свет, но со оглед на тоа што Платон си има работа со наткосмички редови на постоењето, а покажува дека 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, и тоа особено ако се следат оние кои ги сметаат категориите за инфериорни на интелигибилното подрачје. Како би можело, се прашува Прокло, да има каков било акцидентален квалитет, како би можеле да постулираме супстанција, кога се работи за нешто

⁸ Треба да се има предвид и дека иако Прокло твори во рамките неоплатонистичката 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 објактата, но пристапот на Прокло е повеќе логички отколку поетски, на многу потехнички структуриран начин (види го резимето на разликите кај R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 2, 97-98).

Со тоа што восхитениот јазик за екстазата звучи Фајдровски, а се однесува на *Парменид*, Мортли забележува дека иако овие два дијалога од истражувачите на Платон се земаат како претставителни дела на „двете страни на Платон“, како да се инкомпатибилни, кај Прокло, односно доцните платонисти, тие биле во хармоничен однос. Прокло, забележува Мортли, ја направил логиката корибантичка, и со тоа грешил помалку отколку оние кои толку јасно гледаат два одделни Платона (*Ibid.*, 98).

И покрај логичко-технички структурираниот пристап на Прокло, не значи дека кај него 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 анализира дали Прокло сметал дека јазикот може да има ритуални асоцијации, и дали сметал дека точните интерпретации на текстот зависат од точно идентификување на ритуалните аспекти на јазикот, инклинирајќи кон афирмативни одговори на овие проблеми (S. Rappe, *Reading Neoplatonism - Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 175).

⁹ Користен е *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, G. R. Morrow, J. Dillon (trans.), Princeton University Press, New Jersey, 1987, кратенката во текстот ќе биде „*Comm. Parm.*“

што ги има карактеристиките на бивање исто и нумерички едно, додека ги прима спротивностите? (1192).

Прокло бил автор на химна што извесно време му се припишувала на св. Григориј Назијанзин, посветена на Принципот, на кого му се обраќа со „Ти“ – „О, ти, над сè што постои! (како инаку правилно да Те нарекувам?); како соодветно да Те воспееам, кога нема зборови да Те опишат Тебе?“, воскликнува Прокло.¹⁰

Во следните стихови Прокло се посветува на неспознатливоста и неискажливоста, за потем да се врати на прекрасноста, и да заврши со безименоста на Едното. Така, пишува:

„Само ти си неискажливо, иако создател на сето она за кое се говори.

Како умот да ја спознае твојата природа, кога умот не може да те разбере и замисли?

Само ти си неспознатливо, иако создател на сето она што е познато.“

Прокло во вознес продолжува дека сите нешта што постојат, и говоречките и оние без говор, го прогласуваат Него; сите нешта што постојат, и оние кои спознаваат и оние кои 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 некол-

¹⁰ Химната е поместена кај L. J. Rosan, *The Philosophy of Proclus*, Prometheus Trust, Westbury, 2008, ix, според A. Jahn, *Eclogae e Proclo de Philosophia Chaldaica*, Pfeffer, Halle, 1891, 49. Мортли исто така цитира од Јан. За надворешните докази дека се работи за дело на Прокло, а не на св. Григориј, како фактот дека химната била пронајдена во делата на Прокло, и особено, за внатрешните докази, како бројните места каде се идентификувани формулации идентични збор-до-збор во делата на Прокло, види A. Jahn, op. cit., 62-64, и L. J. Rosan, op. cit., 53-54.

ку клучни апофатички идеи: Едното е неспознатливо; 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 ниедно нешто, она што го дава постоењето на сè што постои, чие постоење ни останува недостапно и неразбирливо.

Разгледувањето на вредноста на имињата, зачувано само во последниот дел од латинскиот превод на *Коменџароџи на Парменид* од Вилијам од Мурбеке, се однесува на начините на сфаќање на нештата и начините на нивното именување (*Comm. Parm., K-L-A*, 61).¹¹ 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 цртежот на круг, ниту дефиницијата, не може да нè одведе до суштината на кругот; сепак, умот ја знае суштината на кругот, додека другите видови на соопштување потфрлаат. 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 надворешна форма, ниту во вистинската, суштинска 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 (*loc. cit.*).¹² 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 не е неспознатливо како другите нешта, поради неговата природа. Не може да го спознаеме Едното не (само) поради недостатоците на познавателниот субјект, туку и поради тоа што самото тоа е (над)преобилно (*Comm. Parm., K-L-A*, 63, I. 21). Ова е добар при-

¹¹ Користено е изданието Proclus, *Commentarium in Parmenidem, pars ultima inedita*, William of Moerbeke's Latin translation, R. Klibansky, E. Anscombe (trans.), R. Klibansky, C. Labowsky (eds.), Warburg Institute, London, 1953, понатаму наведувано како *Comm. Parm., K-L-A*.

¹² 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., K-L-A*, VII. 52K; ниедно 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.*).

мер на негативна теологија со катафатички елементи, затоа што неспознатливоста не се должи (само) на недоволноста на човековите сетила, логика и мисла, туку на специфичен, во случајов позитивен, квалитет на Едното. Неговата неспознатливост не е (само) поради потфрлањето на познавателниот апарат, туку е квалитет на Едното што се претставува во позитивна светлина, како вид на сјај, или неземска боја, но тоа ниту може да биде видено, ниту препознаено како боја.¹³

Едното е отаде сите нешта, определува Прокло врз основа на негациите од првата хипотеза од *Парменид* (а индиректно врз основа на *Држава* 509В, *PT* II. 763; *Comm. Parm.*, *K-L-A*, 64К). Едното е проста единственост над секаква суштина и плуралност, и не е секундарно во однос на ништо (*PT*, II. 763). Трансцендентното Едно-Битие 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 (*PT*, I. 713, 16-20), што, повторно, мошне личи на формулациите на Плотин. Едното, секако, не е некое партикуларно едно, туку Едно во апсолутна смисла, просто Едно (*Comm. Parm.*, 1069, 21). Едното не е некое партикуларно нешто, ниту е вкупноста на Идеите, или врвот на сите нешта, затоа што такво *шито* е оној кој ги направил небото и земјата. Поради неговото апсолутно единство, во Едното воопшто не се учествува (*Comm. Parm.*, 1070; *PT*, II. 9).

Подобро е за Едното да не се говори, туку како што Платон направил, да останеме задоволни со негациите, за преку нив

¹³ Кај Прокло се поставува прашањето, следејќи ја Платоновата поделба на триделната уреденост на познанието на *doxa*, *dianoia* и *poesis* (*pous*), за тоа како да се пристапи кон Едното - како да се спознае преку перцепција или мнение она што е отаде сето постоење, односно прашањето околу тоа како она што е непричинето да биде објект на научно познание (*Comm. Parm.*, *K-L-A*, VII. 48К). Никој не може да има сетилна перцепција или мнение за Едното, ниту човечките, но ниту демонските, ангелските, божеските (демиургските) 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 (*Ibid.*, 50К, 9-10). Прокло продолжува да објаснува: самиот Ум – неразбирливо единство што лежи скриено и неизговорливо во внатрешните вдиабнатини на самото битие (50К, 17-18), потфрла во спознавање на Едното, затоа што сето познание е насочено кон Постоењето, а не кон Едното. Едното е неспознатливо не само поради ограничените способности на (по)ниските онтолошки и спознавателни редови, туку поради неговата над-преобилна природа (62К, 17-20).

да се покажува трансцендентната супериорност на Едното. Тоа 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, додека е спознатливо за себе си, затоа што тоа е толку непознато за нас, што не може да знаеме дали тоа се спознава себеси (*Comm. Parm.*, 1108).

Проблемот на именувањето кај Прокло е во врска со неговото одбивање да употребува имиња како „татко“, „создател“, „божество“, и неговото застапување за наполната неименливост на Едното, затоа што, сепак, како што се забележува уште од средниот платонизам, а потоа кај Плотин, и кај него постои претпочитање за некои навидум посоодветни имиња, како Добро/Добрина; Убаво/Убавина. Кај Прокло се јавува јасна дистинкција меѓу самиот Бог, предметот на првата хипотеза, и Бог како создател на мноштвеноста на боговите. Првиот Бог е Едното, различен од другите бројни богови, дури и од Демиургот, умниот создател и татко на светот. Првиот Бог не е ни татко, туку е над секакво 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, може едноставно Едното да се нарекува „Бог“, секако, со резерва. Кај Прокло, значи, и покрај ставот за неможност 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. Кај повеќето апофатичари, приврзаници на ставовите за неименливоста, 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, затоа што е самиот Бог (а секој бог, доколку е бог, го добива своето постоење од Едното). Како што Платон тврдел (*Parm.*, 142A), за Едното нема никакво име, и затоа не може да биде нарекувано „Бог“ или некако инаку. Секој епитет е потполно инфериорен во однос на непознатливата супериорност на Едното. Ако мора да се каже што било афирмативно за него, на Прокло му се чини дека е подобро, следејќи ја одлуката на Платон, да се смета за извор на божественоста, но само во смисла на тоа дека го наре-

куваме *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 после него, и на кои тоа 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.*, 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 кои од него произлегле. Токму поради ова за Едното се негира сè, 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.*, 1069-1070).

Едното е без делови, и различно од она што го има едното како атрибут (Прокло реферира на *Soph.*, 245a и *Писмо Вџоро*, 312e). Тоа е првото 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 (такво) на апсолутен начин, штом му се дава карактеристика и станува „такво“ 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.

Во прилог на изедначување на Еднологијата и теологијата оди јасното изедначување на самото Едно со Бог. Според Прокло, 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. Прокло ова го додава како објаснување за Демииургот - оние кои велат дека првиот Бог е Демииург или Отец не се во право, затоа што Демииургот, или Бог како Татко, е партикуларен бог. Прокло смета дека ова е очигледно, затоа што не секој бог е демииург или татко: додека Првиот принцип е едноставно Бог, и сите богови се богови поради и преку него, и тоа, само еден дел, како демииурзите, се преку Демииургот, а татковците, пак, се преку примордијалниот демииург-татко. За-

тоа, Едното може да се нарекува *Бої*, како причина на сите богови, како причина за нивното постоење како богови, но не за некои партикуларни богови што имаат божественост со некакви определени карактеристики, наместо божественост во најпростата смисла.

Покрај ова, Прокло објаснува дека Првиот принцип и Едното се исто нешто, и ги изедначува со Доброто од *Држава*, 509c, кое е отаде постоењето и постоечкото, кое е натсуштинско. Доброто е она што сè одржува заедно, 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 апсурдна. Така, мора да се тврди дека Првиот принцип е она што е вистински Едно, крал на сето, и дека е Доброто (*Comm. Parm.*, 1096-1097).

Името „Едно“ не значи ништо освен „едност“ – не се работи за вистинско име, затоа што едното ја нема ни едноста како карактеристика, продолжува Прокло во *Коментариј на Парменид* (*Comm. Parm.*, 1196). Името „Едно“ е посоодветно од други термини и имиња, како најбожествено од сите имиња (1200). Секако дека тоа име е несоодветно за Едното, но човековиот говор го употребува, а сите имиња, потем, реферираат на она што доаѓа после него (1108). Прокло додава дека Едното може да се определува како извор на божественоста, како Причина и цел на постоењето (1108-1109). Со ваквиот начин на објаснување преку создадениот свет, односно нагласувањето на релацијата со нештата што доаѓаат после Едното, Прокло уште еднаш покажува дека не може да се говори што тоа е 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 *Крайшил* (низ трите дела каде се осврнува на проблемот на имињата, *TP*, I. 29; *Parm.*, 849, sqq и VII. 50, sqq). Прокло го зема *Крайшил*, 390Dff како појдовна точка, поттикната од поенти од *Парменид* (*TP*, 1.29). На Едното од првата хипотеза од *Парменид* му се негира секако име и секаква дескрипција, но Едното од втората хипотеза има и дескрипција.¹⁴ Како што во првата хипотеза Парменид негира сè што се знае за Едното, секако познание, така ги негира името и јазикот за Едното. Во втората хипотеза, пак,

¹⁴ Интересно е што за разлика од Јамблих (*De myst.*, VIII. 2, 195-196, Des Places) пред него, и Дамаскиј (*Dub. et sol.*, II. 8) после него, 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.

потсетува Прокло, покрај сите останати нешта, Парменид покажува дека за ова Едно може да се говори, и дека тоа има име. Накратко, треба да се признае дека првите, најглавни и вистински божествени имиња се воведени кај самите Богови. Вторите имиња, што се имитација на првите, и што под-постојат умствено, се демонски позиционирани. Имињата што се тројно подалеку од вистината, што се изведуваат логички, и добиваат врвна сличност на божествената природа, се откриваат од научно-настроени луѓе, преку божествено или умствено согледување, создавајќи слики од нивните внатрешни погледи.

Прокло ова го објаснува преку споредби со демиургскиот ум: онака како што тој воведува сличности во врска со материјата на првите Идеи содржани во него, и произведува темпорални слики на вечните нешта, деливи слики на неделиви нешта, и општо скици на нештата, небаре се за вистинското постоење, на сличен начин науката што го претставува умственото творење создава сличности со другите нешта. Така е и со самите богови: го претставува она што е лишено од составеност во нив, преку составување; на што е просто, преку разнообразност; и она што е единствено, преку бројност. На овој начин, умствено се творат имиња, што се прикази на сликите на божествените природи. Секое име се создава како да е статуа на боговите. Како што теургиската уметност преку одредени симболи ја повикува преобилната добрина на боговите во формите на вештачките статуи, така и интелектуалната наука за божествените нешта, преку составување и разделување на звуците, ја открива скриената суштина на боговите. Затоа, додава Прокло, Сократ во *Филеб* мошне соодветно вели, во врска со неговото обожување на боговите, дека е вознемирен поради големиот страв за тоа дали соодветно ќе ги почитува нивните имиња. Ова е затоа што е неопходно да се почитува и обожува и најдалечното ехо на боговите (*TP*, 1, 29).

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 богови (односно, според преводот на Сафри и Вестеринк, треба да се сметаат како востановени на ниво на самите богови).¹⁵ Овие имиња се навистина 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,

¹⁵ Proclus, *Platonic Theology*, H.-D. Saffrey, L. G. Westerink (trans.&ed.), Les belles lettres, Paris, 1968, 124.

три нивоа оддалечено од вистината, е, како што посочуваат Сафри и Вестеринк, формулација на Платон што Прокло често ја повторува, а доаѓа од дискусијата за уметноста од *Држава*, книга X, каде Платон ги објаснува онтолошките нивоа, концепција што Прокло ја применува на божествените имиња.¹⁶ Според Прокло, пониската форма на јазик произлегува од желба идентична на онаа на уметникот кој 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 дискурсот, според начинот на интелигибилното произведување, и сличноста со другите реалности, дури и со самите богови, претставувајќи го несложеното преку сложениот, едноставниот преку разновидниот и единствениот преку мноштвениот. 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 понекогаш го открива скриеното постоење на боговите преку композицијата и делењето на звуците (*TP*, 1. 29).¹⁷

Најнижиот вид на именка или име е она кое 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, најмногу оддалечени од вистината, се како статуи во однос на нив, стануваат привремени носители, или приматели, на нивната моќ. 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 (*TP*, IV. 853; *K-L-A*, VII. 50k).

¹⁶ *Ibid.*, 164.

¹⁷ Неколку поенти се интересни во врска со овие тврдења. На пример, Прокло покажува добро разбирање на култното верување, вклучително идеите за филозофија на теургијата; како и на верувањето дека преку интервенциите 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.

Трујар разгледува неколку извори од Прокло, каде се третира моќта на имињата. Да се именува е да се создава, да се создава е да се изразува, именувањето е, затоа, чин на мудрост. Преку чиновите на мислење, боговите создаваат и именуваат. 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.¹⁸ 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.¹⁹ Јазикот е дејност што е суштински човечка, но не е оставен ниту на случајноста, 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 потполно да ја манифестира и употреби моќта за именување.²⁰ Преку оваа моќ, именувајќи, човекот се именува и се определува. 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 некаков 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.²¹

¹⁸ J. Trouillard, „L'activité onomastique selon Proclus“, B. D. Larsen (ed.), *De Jamblique à Proclus*, Entretiens Hardt vol. 21, Vandoeuves, Genève, 1975, 242.

¹⁹ J. Trouillard, op. cit., 239.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., 239. 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 ниту превод, ниту референцијалност (S. Rappe, op. cit., 183). Рапе објаснува дека ако се замислат кругот на Истото и на Другото, кои ја затвораат душата во рамките на дискурсот чии термини мора да останат необјаснети, тогаш или сме исклучени од овој систем и 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, затоа што таквото значење не

Според Прокло, името има два вида на моќ, една која поучува и преку која се соопштуваат мислите, и друга која ја распознава суштината, затоа што Демииургот има два вида на моќи, една што произведува идентитет, и една што произведува различност.²² Јазикот ја манифестира суштината. Но, со тоа што секоја манифестација е определување, а да се детеминира значи да се детеминира и самиот себе, да се именува значи да се учествува во една од примордијалните моќи на божественоста, таа на соопштување на бесконечноста преку дефиниција.

Комбинирајќи ставови од *Коментариите* на *Крайшил* и на *Тимај*, Трујар резимира дека за Прокло, еден вид на божествена комуникација е таа што ги изразува боговите како мисли кои се реализирачки и себеопределувачки – ова се божествените имиња. Боговите го исполниле целиот космос со нивните имиња, и не само космосот, туку и сите моќи што го обвиткуваат, според *Коментариите* на *Алкибијад*. Боговите ги одржуваат нештата преку самиот чин на именување.²³

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 нешта. Божествените имиња претставуваат и модус за приближу-

може да биде откриено на друг, затоа што ѝ станува очигледно на душата кога таа успева да сирне позади превезот на космичката манифестација и навраќањето на произлезеното. Како што формулира Рапе, оваа енигматска циркуларност е само големото име на божественото (Ibid.).

²² Во *Коментариите* на *Крайшил*, Прокло објаснува дека името има две моќи, едната поучува и ги соопштува мислите, а другата ја разликува реалноста, затоа што Демииургот исто така има два вида на моќи, едната произведува идентитет, а другата произведува различност (*In Crat.*, 51.20.18-21, во J. Trouillard, op. cit., 243). Прокло ја објаснува психологијата низ семиотичка онтолошка замисла: светот е, всушност, множество знаци, а душата се снаоѓа низ знаците. 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, како нешто внатрешно при искачувањето, односно навраќњето на душата. Обете имиња се изговараат и разбираат од страна на душата, а 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.

²³ Душите ги откриваат имињата што ги повикуваат, манифестираат и прославуваат боговите (ова оди преку имињата од прв ред, беше споменато, кои имаат најголема теургиска моќ, види J. Trouillard, Ibid., 246).

вање кон Едното, модус на истовремено откривање и криење, со што, според Прокло, и 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 кој спознава со она што се спознава, а во *Парменид* го употребува терминот „Едно“, означувајќи го принципот како причина за постоењето на хенадите (*TP*, II. 6). Едното од овие имиња го означува произлегувањето на светот, а другото е симбол за неговото враќање – во оваа смисла, резимира Прокло, Едното ги воведува сите нешта во постоење, односно сите нешта произлегуваат од овој прв принцип.

Прокло неколкукратно се навраќа на поентата дека иако со тоа што формулираме имиња, би можело 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 после Едното, или на произлегувачкото од него или на навраќачкото кон него (*TP*, II. 6).²⁴

²⁴ 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 теургуски, затоа што се осмислени да се однесуваат на првиот принцип преку неговите последици, анализира Рапе (S. Rappe, op. cit., 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 езотеричко значење и реферираат на божественото присуство. Езотеричките симболи им се познати само на иницираните. На ист начин светот е слика на интелегибилното, и бил создаден од неговиот татко, поради што содржи некои очигледни знаци на божественото и некои скриени симболи. Затоа Прокло предупредува дека недоразбирањата се веројатни, поради тоа што светот не е само симбол на двете големи имиња на божественото, туку во своето откривање крие име што не се открива. Ако произлегувањето и навраќањето се големите имиња на божественоста, тогаш сè е, всушност, симбол на врвното значење. Ова значи дека целото множество на сè останува необјаснето, се работи за бесконечно одложување на значењето (*Ibid.*, 182). Космичкиот јазик е потполн систем што опфаќа сè во реалноста, произлегувајќи од Неискажливото и протегајќи се во плотта на светот, вклучувајќи сè што е 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 рамки на останување, произлегување и враќање, се посветува на тоа да об-

За Прокло, имињата имаат моќ да ја одредат суштината на нештата (*Comm. Crat.*, 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, барем во вообичаениот процес на именување (низ *Comm. Parm.*, IV) – 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 нешта.²⁵

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, примарно реферираат на нематеријалните форми, а имињата на секундарните нешта доаѓаат од суштествата што им претходат (*Comm. Parm.*, 852).

Иако општо земено Прокло застапува апофатичка позиција, во врска со ставовите за имињата, позицијата е на јазички 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. Сепак, и други зборови постојат како интелегибилни ентитети, и имаат ист статус како таквите ентитети, како модели, како извори или причини на пониските реалности, односно како „поддршка“ на пониските ентитети. Дискусијата од *Крайшил* за тоа дали имињата имаат природна врска со реалноста, или се добиваат по конвенција, кај Прокло е на ниво на тоа дека имињата се реалноста.²⁶

јасни дека реалноста, како што постои во себе, исто така има име, иако тоа име останува непознатливо.

²⁵ Така, во Платоновска смисла „човек“ точно може да се примени на интелегибилната сфера, но не на еден партикуларен човек (*Comm. Parm.*, 850).

²⁶ Во *Алејорискиџе ѿолкувања* од Филон Александриски постои дел во кој се опишува како Адам им дава имиња на нештата, но не може самиот себе да се именува. Поради тоа нему Бог му дава име, и така и името и личноста добиваат цврст статус (*Leg.*, 1. 92). Адам е изедначен со Умот, тој ги сфаќа, и умее да ги именува другите објекти, но може да се именува себеси, затоа што умот не се знае себеси (1. 91). Тој е неук кога станува збор за самиот него и за својата сопствена природа, и не може да се види, ниту разбере, онака како што околото гледа други нешта, но не и себеси. Можно е повисокиот ум (1. 90) да

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, односно за копнеж по Едното. Сепак, и покрај обидите, не може да се каже ништо за него во соодветна смисла (*Comm. Parm.*, 1191, 5-9).²⁷ Вродениот 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.*, 718).

има себепознание, но Филон не смета дека мислата сама себе си се мисли, или барем не земската мисла. Во секој случај Адам е земски ум, па нема мисла за себе.

Во поглавјето за негативната теологија во гностичките извори беше споменато дека во *Евангелието на Висцинаша* стои дека името на Отецот е Синот – синот е видлив, но не и името (38). Таткото може да го именува само оној кој почива во името на Таткото. Згора на тоа, може да го именува само оној во кој името почива – се работи за релација на взаемно учество. Таткото е единствениот кој 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.

Мортли забележува дека Прокло на одредени божествени имиња им дава статус на богови, реифицирајќи само некои божествени имиња, 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 лингвистичката реалност, и имаат религиозно значење, со што Прокло, всушност, „... ја гарантира вистинитоста на грчкиот теолошки јазик, во рамки на општите граници на јазикот“ (R. Mortley, op. cit., 102). Мортли го лоцира мотивот за лингвистичкиот реализам во напредувањето на Зборот/Логосот во процесот на христијанизација низ римската империја. Така, тој смета дека инкарнираниот збор наоѓа софистициран одговор во зборот кај Прокло, кој е интелегибилна реалност - Прокло го воздигнува зборот наместо да го унижи божественото (Ibid.).

Рапе нагласува дека за Прокло, јазикот е аналоген на создавање на зборови – Демиургот е првиот говорник, неговите зборови го воведуваат процесот на космичка манифестација (S. Rappe, op. cit., 180). Во *Коментариите на Тимај* Прокло поопширно го елаборира ова теургиско гледиште на јазикот: на ниво на умот, создавањето и чинот на именување се исто нешто. Боговите создават преку умување, тие воведуваат нешта преку именување. За теургиското дејство на јазикот во А.-Ј. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. III, 29. За анализа на именување од страна на Демиурот, види S. Rappe, op. cit., 180-181.

²⁷ 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 изрази со јазикот (*Comm. Parm.*, 54К, 21-25).

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.*, 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. 46К). Сите дефиниции и имиња се однесуваат на подрачјето на составените нешта (*Comm. Parm.*, 939). За Едното не може да се зборува во рамки на квалитети што се типични за нешта подложни на составување и на споредување (*Comm. Parm.*, 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 негативно-теолошки ориентиран автори пред Прокло), затоа што оние кои се обидуваат да пристапат на овој начин, покажуваат желба за соопштување за Едното повеќе отколку што е можно преку негативниот начин (*Comm. Parm.*, 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, 1212).

Ако имињата се природни, тогаш Првиот принцип не може да има име, дури ни „Едно“, затоа што кога би имало име, не би било Едно (*Comm. Parm.*, VII. 50К). Прокло објаснува дека „Едно“ не може да биде редуцирано на попросто 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. 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).²⁸ 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.

9.3 | 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 линија, кон формите и волумените, градејќи ја реалноста преку низа на надградувања врз инфинитезималните почетни точки. Кај Аристотел, алатка за разбирање на геометријата е апстракцијата, а не негацијата (иако тешко дека Аристотел му се спротивставувал на Евклид, кој би помлад и не толку познат), а во средниот платонизам апстракцијата е корисна во поимање на тешко поимливото и нескажливото (Бог). Негацијата кај Евклид е суштинска во првите дефиниции: 1) точка е она кое нема делови; 2) линија е должина без ширина; 3) краевите на линијата се точки (точките, меѓутоа, се краеве на линијата).

Евклид употребува негација, без да анализира дали би била соодветна употребата на *apophrasis* или на *aphairesis*. Првата изјава (првата дефиниција) е негација, односно се негира изјавата што инаку би се подразбирала (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 нештата. Во третата дефиниција се прифаќа една сос-

²⁸ 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 е сличноста со Плотин, како и некои од средните платонисти).

тојба 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 дека онаму каде геометарот додал „само“ на двете димензии (со тоа што третата димензија не постои во површината), тоа е еквивалентно на негација на длабочината. Идејата е да се покаже супериорноста на површината во нејзината едноставност во однос на телото, и тоа преку додавање еквивалентно на негација – инфериорноста е покажана преку афирмации (*Comm. in Eucl.*, I, Def. 5).²⁹ Прокло забележува и 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. in Eucl.*, 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 негациите, пишува Прокло. Секој принцип од кој нештата потекнуваат има постоење различно од постоењето на нештата кои од него потекнуваат, и затоа негациите за нив го покажуваат специфичниот карактер на она од кое потекнуваат (*Comm. in Eucl.*, 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 има инфериорни делови, поради што таа е подложна само на негации. Онаму каде позитивни изјави се можни, она на што се однесуваат е онтолошки инфериорно. Поентата на Прокло е дека 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 суштес-

²⁹ Користено е изданието Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, G. R. Morrow (trans.), Princeton University Press, New Jersey, 1992.

тво кое тешко може да биде разбрано, и затоа во ваквите случаи е соодветен методот на негација.³⁰

Според Бретон, геометриското гледиште на создавањето на реалноста е симптоматично за онтологијата кај Прокло, и затоа филозофската мисла не може да се разгледува одделно од геометриската мисла. Така, кај Бретон се подвлечени врските меѓу хенологијата на трактатот за геометријата, и хенологијата во останатите дела на Прокло – математичкиот начин на анализа на физичката реалност ја облагородил метафизичката перспектива. И покрај опсежниот дел посветен на теоријата на математичкото знаење, Бретон не се задржува на негацијата, иако има неколку начнати поенти.³¹

Комбинацијата на афирмации и негации, можна во подрачјето на геометријата, ја објаснува логичката позадина на метафизичките ставови. Во *Коментаријот на Парменид* (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.³² 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 разбрани на нематеријален начин не може да бидат принципи на реалноста, смета (*Comm. Parm.*, 1054), со што е можно да реферира на апстрактната мисла, наведувајќи метод со кој се доаѓа до идеи

³⁰ Мортли посветува извесно внимание на третманот на негациите во Евклидовите *Елементи* кај Прокло (R. Mortley, op. cit., 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 кои се здобиле со поцврста основа на материјални карактеристики (Ibid., 105).

³¹ S. Breton, *Philosophie et mathématique chez Proclus*, Beauchesne, Paris, 1969, 129.

³² J. Trouillard op. cit., 253.

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, *huparxis*. 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 кои ги мислат (или не ги мислат).

Негациите од петтата хипотеза од *Парменид*, се однесуваат на тоа дека нештата кои не се Едното не се ниту идентични ниту различни, подвижни или неподвижни и т.н., затоа што се лишени од Едното (*Parm.*, 160a). Прокло говори за лишувања (привации), како категорија на негации (*TP*, 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 нивоата на онтолошка важност, не се функција на супериорноста на повисокиот принцип, туку се такви поради изразувањето на недостаток.

Според Прокло, еден вид на негативни изјави во *Парменид* може да потекнуваат од супериорноста на принципот на кој се однесуваат, како што беше покажано во случајот со дефинициите од *Елементиите* 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.

Во негацијата постои и степен на нејасност, лоцира Прокло, за која се потребни додатни објаснувања. Така, на пример, ако се каже „тој не е среќен“, може да се мисли дека не е среќен, или дека е толку среќен, што е повеќе од среќен, во состојба на еуфорична екстаза. За да ги илустрира опциите на пониски и повисоки можности содржани во негацијата, Прокло употребува

математички термини. Едната форма на негација упатува на супериорност (во примерот, повеќе-од-среќен), а другата упатува на недостаток. Во областа на негативната теологија, негациите треба да се движат кон што поголема возвишеност и преобилност, и затоа добро е да се има оваа иницијална разлика. Негациите, секако, го добиваат нивното значење од одредена онтолошка основа, и во случајот на супериорноста, присуството дава подлога и исполнетост на супериорноста на која негативната изјава се однесува. Во случајот на лишувањето, пак, недостатокот на одреден тип на постоење е она што ја исполнува негацијата со содржина. Во овој случај, покрај ова, се забележува и поврзаност, или континуитет, меѓу повисоката и пониската фаза (или состојба, ниво). Бездруго дека и во рамките на негативната теологија, односно во идејата за повисоките и пониските онтолошки нивоа, постои континуитет, затоа што кога не би постоел, тогаш процесот на негирање не нужно би подразбирал искачување кон супериорното, кон вишата реалност. Негацијата функционира како искачување затоа што е одговор на тоа како е структурирана реалноста, кои се односите во нејзини рамки.

Прокло предупредува против дезавуирањето на неговата форма на дискурс, преку тврдењето дека овие негации се лишувања, или пак, преку отфрлањето на ова патување нагоре кон првиот принцип, така што ја дефинира аналогијата како идентитет на концепти, а концептите – како релации (*TP*, II. 5). Можно е ова да се однесува на тврдењата за соодветноста на аналогијата како средство за познание на божественото, поради нејзината способност да се занимава само со релациите. 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 напаѓања од разлози што имаат врска со привацијата, а не негацијата. Но, немајќи доволно податоци за таквата тензија, останува само да се претпоставува оправдувачкиот и објаснувачки начин на дискурс кај дел од овие автори, односно свесноста дека морале доста цврсто да ги бранат одбраните позиции и формулации, онака како што Прокло ја брани негацијата на супериорното.

Ако *Парменид* се чита како критика на негацијата, тогаш може да се разбере зошто Прокло уште еднаш ѝ се спротивставува на анти-негациската струја (низ книга VI од *Коментарој на Парменид*). Тој се прашува дали афирмациите се подобри од негациите, и, ако се следи учењето дека негацијата е само прива-

ција, 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. Разгледувајќи го овој оддел од *Софисти* (258A), Прокло 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.*, 1074). „Не-човек“ има мошне поширок распон на значење од „човек“. Афирмациите ги приковуваат суштествата и значењата, додека негациите ги отвараат, водејќи ги од одреденото кон неопределеното, од состојбата на (пре)бивање во рамките на нивните сопствени граници кон состојбата на неограниченост. Затоа, Прокло се прашува за тоа како може да се сметаат за несоодветни за контемплацијата на Едното (*Comm. Parm.*, 1074).

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. Негациите не се применуваат ниту како на нешто што е апсолутно неподложно на афирмации, нешто што поседува лишеност (ако воопшто може да се поседува лишеноста), и што има неспособност да биде помешано со Идејата за која станува збор. Ова е поради тоа што Првиот принцип не е едноставно лишен од нештата што во врска со него се негираат, ниту се овие нешта без каква било комуникација со Едното, туку се произлезени од него како извор, затоа што нештата што следуваат од Едното не се токму создадени (во смисла на направени) од него, туку го добиваат нивното постоење од него (*Comm. Parm.*, 1075). Применувањето на негациите не се одвива ни на некаков посреднички начин меѓу овие два начина, како да се каже дека негацијата му се предидира на Едното на начин на нешто што самото не прима некаква дадена карактеристика, но е причина на оние нешта во кои престојува, примајќи одредени карактеристики.³³ 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

³³ На пример, Придвижувањето кое е самото недвижечко, ги придвижува движечките нешта: негацијата се применува на Придвижувањето, затоа што не се движи, иако другите нешта се движат поради него.

тело составено од делови. Затоа, ни во оваа смисла негациите не се искажуваат за Едното, затоа што тоа не настанува во ниедно 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.*, 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 ниедно 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, и оваа форма на негација ја произведува мноштвеноста на афирмациите (*Comm. Parm.*, 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, (реферирајќи на *Софисти*, 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: тоа не смее да биде ниедно 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, Парменид 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, е исчистено од секаква дуалност, бивајќи самото причина на сета мноштвеност и на координираните парови на спротивности, и на примордијалната дијада, и општо 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.*, 1077).

Како што беше споменато, „не-човек“ кај Аристотел е неопределена именка, и воопшто и не е вистинска негација; и кај него, и особено кај Прокло, негацијата отвара разни можности со нејзината неопределеност. „Не-човек“ може да бидат сите нешта, освен човекот (едно нешто). Прокло го спореува 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 отвара можности). Во *Софисти* Елеецот започнува дискусија за значењето на глаголот „сум“ во копулативна употреба. Афирмацијата (*Soph.*, 256) има потреба од учество во постоењето, за „е“ да има каква било сила во изјави од типот „X е (нешто/некаков)“. Ако е така, тогаш негацијата треба да учествува во непостоењето, за негативниот сврзник да има каква било сила. Во *Софисти* не се форсира ниту едно од тврдењата, а Прокло нуди толкување на непостоењето за кое станува збор низ идејата за другоста (*Comm. Parm.*, 1000). Како што негацијата го отвара подрачјето на дискурсот за разни можности, така Прокло го толкува непостоењето како да имплицира некаква разлика. Негацијата овде не е однос на контрарност.

Тој објаснува дека кога велíme „непостоење“, изразуваме само негација на постоење, но не спротивното на постоење (во смисла на најоддалечено 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 на она што може да се нарече „спротивности“ (*TP*, II, 10).³⁴

³⁴ Прокло не смета дека негацијата произведува спротивставеност; се забележува колебливост во „може да се нарече“ (во смисла на тоа дека „би можеле да бидат наречени 'спротивности'“). Се чини дека Прокло мисли дека негацијата произведува балансирачка афирмација во функција на контратежа на следната пониска фаза или позиција – ако некој каже дека Едното не е мноштвено, резултатот е произведување на мноштвеност во следната фаза (види го ваквиот став кај R. Mortley, op. cit., 110 и Saffrey, Westerink, op. cit., 118). Хегел го толкува ова како негациите да не се надминување или поништување (*Aufheben*) на постоењето, туку производство на определеби во согласност со нивните спротивности (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. C. L. Michelet, *Sämtliche Werke*, Duncker&Humbler, Berlin, 1840, 76.). Бајервалтес смета дека ова е недоразбирање, особено имајќи ја предвид Хегеловата тенденција да ја генерализира негацијата како движечки сила во произведувачкиот процес на Едното, што ја содржи „идеалната“ форма на она што следува W. Beierwaltes, „Hegel und Proklos“, *Platonismus und Idealismus*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1972, 178. Бајервалтес не се согласува со Хегел, и тврди дека негацијата кај Прокло го сочинува произведувачкиот чин на Едното преку негација на негацијата. Мортли смета дека кон ова, пак, треба да се пристапи со сомнеж, предлагајќи вниманието да се насочи кон употре-

Според Прокло, во *Софисти* било покажано дека Едното е причина за она што се нарекува „хипернегации“ (*Comm. Parm.*, 1172). Кога Росан ја разгледува апофатиката на Прокло, хипернегациите ги нарекува „супернегации“.³⁵ 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 интелегибилниот свет. Родовите на истото и на различното од *Софисти* го сочинуваат нижиот свет (демиургскиот 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 интелегибилно постоење.

После идејата за хипернегациите, се наоѓа екстензивно разгледување на соодветноста на родовите со различните онтолошки нивоа, за да се врати на негацијата и на Едното (*Comm. Parm.*, 1176). Постои триделна класификација на негацијата. Едното е непознатливо на познавателните потфати на оние кои 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 однос 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.*, 1176).

Прокло исто така забележува дека во негирањето на истото и на различното на Едното, Платон оди подалеку од Парме-

бата на „Gegensatz“ во преводот на Хегел на релевантните формулации на Прокло, што значи „спротивставеност“ или „контрадикција“, *gegen-Satz* (R. Mortley, *Ibid.*). Мортли тврди дека Прокло не можел да мисли дека негациите се спротивности, особено со формулации од типот на „не-многото не е привацција ... туку причина за многу“ (*TP*, II. 12). Мортли ја остава можноста од учењето на Хегел да се повлекло погрешно толкување на негативната теологија на Прокло, толкување што неосновано ја радикализира *via negativa* (*Ibid.*).

³⁵ L. J. Rosan, *The Philosophy of Proclus*, Cosmos, New York, 123.

нид, определувајќи дека тоа станува исто во истото, исто во однос кон себеси. Се чини дека негацијата на истоста и на различноста му е мошне важна на Прокло, и затоа и се обидува да ја дефинира другоста на Едното. Така, овие родови се примарни, и ја сочинуваат највисоката можна категорија на предицирање. Истоста е најблиска до Едното, но не може да му се припише, туку за него се негира, заедно со различноста. Во оваа смисла, Прокло оди подалеку од Парменид и од Платон, со Едното-во-себеси, односно Едното-во-постоење. Неможноста да се искаже Едното не се должи толку на сиромаштијата на јазикот (иако секако дека и тоа игра улога), туку на трансцендентноста на Едното.

Додека на Парменид не му било интенција да покаже дека суштината на реалноста треба да биде отаде самото постоење (или барем тешко е да се претпостави, со оглед на тоа што се обидува да ја дефинира суштината како Битието), Прокло се обидува да го отстрани Едното од сите релации кои би можеле да дозволат афирмативно предицирање, и затоа тоа мора да оди отаде Битието.

Ако за она што учествува, пишува Прокло, идентитетот и разликата не се навистина едно нешто, тогаш нужно е вистинското Едно да постои претходно, и да биде ослободено од нив. Ако учествува во идентитетот и разликата, не би било чисто Едно, туку полно со нешта туѓи на Едното. Ова се случува, објаснува Прокло, затоа што она што се додава на Едното, преку додавањето ја замрачува единственоста (*Comm. Parm.*, 1177).³⁶ Вистинската Едност се наоѓа отаде односите на истост и различност. Интересно е што кога се работи за Едното, додавањето, всушност, одзема: ако на Едното му се додаде едност или различност, од него се одзема она што навистина е; какво било додавање ја намалува неговата преобилност.

Во неоплатонистичката онтолошка концепција ова важи за секое суштество, затоа што наталожувањето на карактеристи-

³⁶ Поентата е дека што и да му се додаде (односно придаде) на Едното, би го намалило: додавањето предизвикува едноста да исчезне. Затоа, Едното го одбива додавањето на сè што му е туѓо; разбирањето исто така ги намалува неговите моќи (*Comm. Parm.*, 1199).

Како и кај Плотин, и кај Прокло единственоста е важна, таа одржува и усовршува сè што постои, и затоа Првиот принцип е единствен (како што беше покажано, *Comm. Parm.*, 712); кога Едното ќе се одземе (односно посоодвено би било „кога Едното би се одзелo“), се јавува потполна конфузија и неред кај Многуто, (*Comm. Parm.*, 620).

ки подразбира и намалување, односно спуштање – секое зголемување (додавање), подразбира намалување (одземање), односно насочување удолу. Ова важи за сето постоечко, но со тоа што Едното е натпостоечко, овој принцип важи уште посилено, затоа што Едното е постоење кое не е ништо друго освен сопствената едност. Што и да му се додаде, како што беше покажано и кај Плотин, би ја променило неговата природа. Кога им се додава нешто на другите суштества, тие ја задржуваат својата природа (иако, менувајќи ја својата позиција, во зависност од тоа кои и какви карактеристики се додаваат), но кога нешто би му се додало на Едното, тоа сосем би се уништило.

Дури ни она кое е исто со самото себе не може да биде додадено на Едното, без неговото единство да биде на тој начин расипано или помрачено. 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 јазички 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 јазички безизлез, туку се работи за специфична јазичка постапка. Се чини дека на Прокло му е важно да ја задржи негацијата во рамките на говорот: негативниот говор не значи и негиран говор. За Едното се говори, но преку негации, кои се исто така недоволни, но најсоодветни.

Иако се смета за еден од најјасните претставници на негативната теологија,³⁷ кај Прокло негацијата и афирмацијата се неразделни, негативните изјави произведуваат афирмации. Кога Прокло го објаснува редот на приоритетот меѓу негациите, прво доаѓа мноштвеноста – Едното не е многу (*Comm. Parm.*, 1097); потоа доаѓаат деловите. Кога се негира првиот дел на кондиционалот, објаснува Прокло во логичка забелешка, вториот дел е негиран како резултат на првиот; првиот дел е секогаш поопшт од вториот (на пример, „ако тој не е животно, тогаш тој не е човек“, 1098). Првиот дел е поопшт и го содржи и вториот дел, и затоа негацијата на првиот дел ја имплицира негацијата на вториот дел.

³⁷ На пример, Керабин смета дека терминологијата на трансцендентноста на Едното што се наоѓа во делата на Прокло е најширокоопфатната во неоплатонизмот, и дека истовремено ја претставува врвната точка во развојот на *apophysis* во грчката мисла (D. Carabine, *The Unknown God*, 163).

Ако, пак, негирајќи го консеквенсот, се негира и условот (антецеденсот во кондиционалот), тогаш консеквенсот е „помоќен“.

Прокло многукратно нагласува дека Едното не е целина составена од делови. Тој објаснува дека, ако негациите создаваат афирмации, јасно е дека првата негација ги произведува првите нешта, а втората ги произведува вторите нешта (*Comm. Parm.*, 1099). Едното е сеопфатно (значи, најопфатно во споредба со сè друго), а постоењето (во смисла на битието) е поширокоопфатно од животот. Клучот за она што следува е тврдењето дека во формулацијата на кондиционалот, односно хипотетичкиот аргумент, помоќно е она што го поништува другиот дел.

Осврнувајќи се на претпоставката „ако Едното е целина (составено од делови), тогаш е многу(бројно)/мноштвено“, Прокло го толкува аргументот на Парменид на следниов начин. Ако се негира првиот дел, тоа не менува ништо за вториот, тој останува или вистинит или лажен. Негирањето на вториот дел, кога би бил формулиран како кондиционал, ја подразбира негацијата на првиот дел. Прокло заклучува дека, ако се следи претходната линија на аргументација за моќноста, многуто/многубројното е помоќно од целината од делови, што го поставува поблиску до Едното.

Логичката моќ има онтолошко значење, затоа што потекнува од позицијата во онтолошката хиерархија на суштеството на кое се однесува. Според тоа каква е логиката, Прокло го покажува онтолошкиот статус на ентитетот. После серија на негации на разни кондиционали, заклучува дека многуте е поблиску до Едното отколку целината или нејзините делови – поопфатното е поблиску до Едното (*Comm. Parm.*, 1099).

Беше наведена претпоставката дека ако негациите произведуваат афирмации, јасно е дека првата негација ги произведува првите нешта, а втората – вторите (*Comm. Parm.*, 1099). Мортли објаснува дека од овој став може да се извлечат две идеи: начинот на кој негацијата произведува, и релацијата на јазикот кон реалноста во овој конкретен контекст. Во врска со произведувањето на афирмацијата, односно содржењето на афирмацијата во негацијата, објаснувањето на Прокло е дека негативната изјава може да се примени како „лакмус тест“ на одредени кондиционали, и определува кој од составните делови има повеќе „моќ“, така предизвикувајќи препознавање на својата вистинска вредност, преку фактот дека направило да биде можно за него да се даваат изја-

ви.³⁸ Во врска со Едното, многу(то) и целината од делови, негативниот текст покажува дека многото е „помоќно“ од целината, или од нејзините делови, така ставајќи нè во позиција на катафатичко, а не апофатичко тврдење дека многото е над целото/целината во редот на постоењето. На овој начин негацијата произведува афирмации, овозможува откривање на онтолошки факти.

За Прокло негациите се во реалноста, под претпоставка дека тој не гледа (како што се чини) разлика меѓу постоењето, логиката и јазикот, барем на ова ниво. Негациите ги овозможуваат „првите нешта“, а следствено и „вторите нешта“, тие соодветствуваат со состојбата на нешта, која произведува нова состојба на нештата, и тоа не само во преносна смисла. Негацијата е мајка на афирмациите (*Comm. Parm.*, 1133), што значи дека процесот на катафатичка апофатика на Прокло покажува како се устројува средниот ред на реалноста – слојот на интелегибилното. Всушност, Прокло ја објаснува целата оваа уреденост, интелегибилното и она што од него произлегува, како и онтолошката релација со Едното, низ употребата на негативните изјави во делот кој води кон *Парменид* 137E.

Беше споменато дека негациите произведуваат афирмации (*Comm. Parm.*, 1208). Средниот ред на суштествување веќе не е во фокусот, и Прокло се осврнува на создавањето на позитивни изјави за Едното, и во овој случај, нееднаквоста се отстранува од Едното, оставајќи го само Него. Единството на Едното не може да се негира, и очигледно е дека овој хипотетички аргумент не е применлив на Едното. Тоа е последно во редот, и со тоа што е моќ од која нема повисока, не може да биде подложено на споменатиот „лакмус тест“. Поради ова, се јавува идејата за апстракција на нееднаквоста од Едното.

Според Мортли, последниот дел од седмата книга од *Комментарии на Парменид*, е круцијален во врска со овие поенти, затоа што ја води дискусијата за негациите кон нивото на Едното. Мортли забележува дека се реафирмира позитивната снага на „негативите“, со одредени нови квалификации.³⁹ Според дел од ставовите поместени кај Мортли,⁴⁰ Прокло експлицитно повторува дека негативните искази за Едното не изразуваат ништо за Едното. Тоа е затоа што ништо не може да му се примени на Едното,

³⁸ R. Mortley, op. cit., 114.

³⁹ R. Mortley, Ibid., 115.

⁴⁰ Се работи за *K-L-A*, 70, 1. 5-10, Ibid.

ни формално ни лишувачки. Името „Едно“ само ја именува нашата концепција за Едното, а не самото Едно, и затоа велíme дека негацијата се однесува и на нашата концепција. Секако дека ниенден од негативните заклучоци до кои се доаѓа во врска со Едното не е навистина заклучок за Едното, затоа што неговата едноставност е издигната над секаков контраст и негација.⁴¹

Негациите што се однесуваат на Едното се разликуваат од негациите за интелегибилната и сетилно достапната сфера, и асиметријата се поврзува со разликата меѓу “за” и „околу“ кога се говори за Едното, односно разликата во формулациите “за Едното” и „во врска со/околу/што се однесува на“, или, поедноставно, латинското *circa*, наспроти *de*. Преведувачите Клибански, Лабоуски и Енскомб јасно разликуваат меѓу *de* и *circa*, и, според Мортли, точно разликуваат меѓу двата типа на референција: изјава „*de Uno*” е изјава „што реферира на Едното“, а изјава од типот на „*circa Unum*“ е изјава што изразува нешто „во врска со Едното“, и не е можна. Поентата е дека е нормално, поради незадоволената желба на нашите души, да формираме јазик околу Едното, да одиме околу него, да кружиме, да се стремиме кон него, но не и да го достигнеме, та да говориме што било во врска со него. Асиметријата што ја идентификува Мортли, значи, лежи во релацијата на јазикот со реалноста – јазикот ги опфаќа пониските реалности, но нема релација со Едното. Стремежот кон говор за Едното, како што споменува Прокло, доаѓа од стремењето на незадоволената душа. Се работи, значи, и за психолошко објаснување, покрај онтолошкото. Според Прокло, значењето на негацијата е определено од нештата за кое се дава негација (*K-L-A*, 68) – различни типови на реалности се изразуваат низ различни верзии на негација. Но, обидот за негација за Едното нема реалност што би го определила нејзиното значење. За највисоката реалност нема соодветни јазички инструменти. Ваквите силни апофатички ставови, изразени во последниот дел од *Коментариој за Парменид*, и долги години недостапни на јавноста, поради непостоење-

⁴¹ Значи, за негациите се вели дека не изразуваат ништо во врска со Едното, додека може да функционираат на сите пониски нивоа. Сепак, очигледно е можно да се формулираат негативни изјави за Едното. Сепак, таквата негација не е ништо повеќе од јазички феномен, што се применува на нашата концепција на Едното, а не на самото Едно. Мортли определува дека во овој круцијален пасус Прокло „...оведува асиметрија во неговата филозофија на негацијата“ (*Ibid.*).

то на превод на пошироко достапен јазик, уште појасно ја покажуваат силната негативно-теолошка позиција на Прокло.

Она што е интересно е што ни афирмациите ни негациите не се соодветни за Едното, и апофатичкиот пристап запира не кај Едното, туку на едно ниво на реалноста под Едното. *Via negativa* потфрла да произведе говор, но успева да нè доведе до тишината, односно наполното воздржување од говор, што е впрочем, 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 (*K-L-A*, 76).

Контемплацијата на Едното треба да се одвива во тишина. Прокло инстистира на важноста на вистината за првиот принцип кај Платон што ја слави неговата неискажлива, проста, и сетрансцендирачка природа, што ги воведува сите нешта во врска со него, без да тврди дека тој создава или произведува нешто, или дека им пред-постои на нештата што се после него. Првиот принцип е непознат, изземен од сите нешта, отаде секакво спојување, и во него никако не може да е учествува. Во врска со првиот Бог треба да се обожува неискажливоста. Со тоа што не може да биде спознаен, ниту за него може да се разговара на јазикот на второстепените природи, за него не смее да се каже дека е причина на нештата, ниту создател, туку оваа неискажлива природа треба да се слави во тишина (*TP*, II. 9).

Откако говорните чинови ќе се исполнат (или ќе потфрлат во исполнувањето), односно ќе се изведат говорните чинови од највисок ред, негациите, останува тишината. Негацијата ја има извршено својата функција и се „самораспушта“. Едното не се именува, ниту за него се зборува, ниту може да се знае, заклучува Парменид (*Parm.*, 142A), што за Прокло е последното прашање и формулација на последната негација. За Прокло, негациите се повистините од афирмацијата, но за да се формулира негација, мора да постои име кое ќе биде негирано, односно, ако нема имиња, негациите се невозможни (*K-L-A*, 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 (*K-L-A*, 72). Ако се следи оваа линија, сите аспекти на негацијата што ја прикажуваат како трансцендентна моќ се неп-

рименливи на Едното: негацијата на негацијата не води кон афирмација, туку кон соодветна тишина.⁴²

Кога некој систем е толку компактен и себесвесен, како телолошкиот (Еднолошкиот) систем на Прокло, тешко се резимираат основните поенти. Од аспект на истражувањето на негативната

⁴² Бајервалтес обрнува опсежно внимание на негацијата на негацијата како позитивен чекор, како оние од претходните фази (W. Beierwaltes, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, A. M. Klostermann, Frankfurt, 1965, 341-346), но Мортли не се согласува, сметајќи дека на крајот на *Коментаријот на Парменид* нема акцент на негацијата на негацијата, како што претставува Бајервалтес (R. Mortley, op. cit., 117). Јасно е дека идејата за парадокс на финална негација што се осветлува и уништува самата себе во еден чин на самоукинување има извесна привлечност. Се работи за последен јазички чекор, со истовремена позитивна и негативна моќ, но со очигледна финалност, односно за алатка што ја извршува врвната задача што од неа се очекува, притоа исчезнувајќи. Сепак, Мортли не смета дека оваа идеја е развиена кај Прокло, и затоа не треба да се претставува како клучна фаза во покажувањето на примарноста на тишината (како што прави Бајервалтес, W. Beierwaltes, op. cit., 364). Мортли смета дека нема *Aufhebung* на говор во тишина (R. Mortley, op. cit., 117), и ова се чини како разумен став: тишината е директен резултат на негирањето на негирањето, на замолчувањето на говорот, но тешко дека негацијата може да се смета за теза, негацијата на негацијата како антитеза, а тишината како синтеза. Додека употребата на повеќе-отколку формулациите во определувањето на Бог кај некои автори може да се смета за *Aufhebung*, тешко 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 (*K-L-A*, 75) – 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 го става акцентот на финалната негација.

Хохштафл 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 (J. Hochstaffl, *Negative Theologie*, Kösel, München, 1976, 78). Сепак, тешко 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 јазичките 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“.

теологија, пристапот на Прокло е јасно, интенционално, авторефлексивно и онтолошки-фундирано апофатички. Едното е отаде можноста за поимање, дефинирање, изразување, именување, определување, искажување и спознавање. Едното е неименливо и неискажливо; негациите се супериорен начин за говорење за Едното, но и тие водат кон она што е најсоодветно во (не)говорот за неискажливото, а тоа е тишината. Едното е така конципирано, што мора да му се пристапува негативно-теолошки (Еднолошки). Затоа, секое темелно истражување на онтологијата, и пошироко, филозофијата на Прокло, несомнено би почнало, би се развивало и би завршило со методите и поентите на апофатичкиот пристап.

10 | ВРВНОТО НЕЗНАЕЊЕ И ТИШИНАТА КАЈ ДАМАСКИЈ

10.1 | Дел од основата на учењето на Дамаскиј за Неискажливото

Дамаскиј, познат како „последниот неоплатонист“, бил последниот схоларх на Платоновата Академија, пред да биде затворена од страна на императорот Јустинијан. Дамаскиј потем се преселил во Персија, со што неговата филозофија, која веќе изобилувала со концепции типични за источниот сензибилитет, се покажала како одличен спој на грчката филозофија и источните учења.¹ Дамаскиј инсистирал на тишина, на недостатоците на разумот, на вредноста на врвното незнаење, што го поставува поблиску од кој било неоплатонист до источната тематика на тишина и воздржување, карактеристична за будизмот, на пример.

Главното зачувано дело на Дамаскиј, *Проблеми и решенија во врска со првите принципи*, елаборира бројни прашања од филозофскиот систем на Прокло. Текстот изобилува логички ментални вежби, реторички прашања, антиномиско резонирање, но, инсистирајќи на човековата неспособност соодветно да спекулира за неискажливиот прв принцип, води кон наполната воздржаност од говор. Една од главните апофатички цели на Дамаскиј му е поставувањето на врвното незнаење (или трансцендентно „хипернезнаење“) како важна човекова (не)способност.

Дамаскиј одбива да го нарекува првиот принцип со неговото вообичаено неоплатонистичко име, Едното, сметајќи дека е толку отаде човековата реалност, што ништо од неа не може соодветно да го опише и определи. Првиот принцип е Неискажли-

¹ R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 2, 119. Камерон смета дека Дамаскиј има екстремна позиција, дека го претставува крајот на развојот што го карикатуризира развојот. Камерон го определува периодот на Дамаскиј како ренесанса за Академијата, и, иако смета дека неговата брилијантност е над секаков сомнеж, го определува како класичен случај на некој кој ја оттурнал скалата откако се искачил по неа – A. Cameron, „The Last Days of the Academy at Athens“, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 195, 1969, 7-29.

вото, толку отаде нашите мисла и јазик, што не може да се смета за дел од хиерархијата на постоењето. Со тоа што е надвор и отаде постоењето, во него може да се учествува на потполно непосредуван, мистички начин, на неискажлив тајновит начин.

Како што беше споменато во врска со Плотин и со Прокло, *Парменид* се сметал за теолошки текст што води до можноста за екстаза, и ги исцртува основните онтолошки принципи и начините на произлегувањето на формите на постоење од еден трансцендентен извор. Делата *Коментариј на Парменид* и *Проблемите и решенијата* на Дамаскиј се лоцираат во оваа традиција на филозофска интерпретација (односно егзегеза). Претходно беше изложено учењето на Плотин за трите хипостази. Плотин, меѓутоа, не дава прецизни насоки за тоа како мисли дека *Парменид* ја исцртал целината на постоењето. Кај Прокло, во *Коментариј на Парменид* (особено во Книга VI, 1052ff), се наоѓаат детални објаснувања за развојот на херменевтичката (односно егзегетска традиција), почнувајќи од учениците на Плотин, и доаѓајќи до неговиот учител Сиријан. Во објаснувањето за имињата на боговите во одделот за Прокло беше начнато дека според него, првата хипотеза се однесува на примордијалниот, или првиот бог, а втората хипотеза се однесува на интелегibilниот свет. Според Сиријан, ако се претпостави дека Прокло го следи неговото учење, постои голем распон на она што е интелегibilниот свет, и бројните редови на богови, поради што сите божествени редови се симболички именувани, и имаат нивни сопствени степени, претставувајќи ги сите божествени фази (интелегibilни, интелектуални, космички и наткосмички) на произлегување на постоењето како симболи на божествениот ред на постоењето (*Comm. Parm.*, 1061; 1961).

Како што Дилон резимира во неговиот увод на преводот на Книга VI, првата и втората хипотеза проникнуваат низ целината и разновидноста на божествениот свет, од интелегibilната монада, сè до демоните, ангелите и хероите зависни од божјата душа.² Беше спомената и употребата на негациите од хипотезите кај Прокло. Според Сафри, во првата хипотеза има онолку негации колку што има во втората; она што се негира во врска со првиот бог (Едното) во првата хипотеза, е точно тоа што се афирмира во втората хипотеза и што ги сочинува суштинските карактеристики на боговите субординирани на Едното.³ Така, според

² Proclus, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, J. M. Dillon (trans.), 388.

³ Proclus, *Platonic Theology*, H.-D. Saffrey, L. G. Westerink (trans.&ed.), 58

Сафри, внимателно следејќи ја серијата негации од првата хипотеза, или серијата афирмации од втората хипотеза, може веднаш да се добие строгиот ред на класите на богови во божествената хиерархија.

Во своето дела *Проблеми и решенија во врска со првиите принципи*, како што може да се очекува од насловот, Дамаскиј ги изложува основните принципи на неоплатонистичката метафизика. Неискажливото, Едното, трите хенади или аспекти на Едното (тоа се принципите што ги определува како Едно-сè, Сè-едно и Споеното), Споеното како заедништво на интелегibilната тријада (Постоењето, животот и интелектот), се разгледани низ серии на прашања и тези што често водат кон апории или до недоречености. Очекувано од некој кој се повикува на Платон, и кој користи питагорејски еквиваленти за термините кога го изложува сопственото учење, Дамаскиј ги опишува трите хенади и како граница, безгранично и мешано, односно како монада, дијада и мноштво.

Дамаскиј го поставува Неискажливото како прв од сите принципи, а Едното, како извор на сите нешта и принцип на сè (односно „Сè“, затоа што сето е засебен принцип), е највисокиот принцип во однос на интелегibilниот свет. Може да се прашуваме дали Едното подобро одговара од Неискажливото во линијата на традицијата што го смета првиот принцип на сè како врвна суштина на филозофското знаење, но во овој случај, потиснувањето на Едното од Неискажливиот принцип се чини неизбежно, забележува Калогирату.⁴ Концепцијата на Дамаскиј според која Едното е надминато од Неискажливото се чини како скршнување од претходната неоплатонистичка метафизика. Покрај ова, пораните мислителите не сметале дека Едното е објект на филозофско знаење, затоа што ги надминува моќите на познанието.⁵

4 A. Kalogiratos, „Damascius and the practice of the philosophical life“, *ΣΧΟΛΗ*, Vol. 8, 1, 2014, 35.

5 A. Kalogiratos, *Ibid.* Во класификацијата на принципите постојат две можности, предлага Калогирату. Така, или првиот од сите принципи треба да биде над Сè, во кој случај Сè би требало да биде принцип на самото себе, истовремено бивајќи Сè, и тоа би ја уништило едноставната суштина на постоењето на Сè. Или пак, првиот од сите принципи би требало да биде дел од Сè, и во таков случај, идентитетот на принципот се менува, затоа што престанува да биде само принцип на Сето, туку станува дел од Сè. Оваа очигледна контрадикција Дамаскиј ја решава така што го поставува Едното како принцип на познатиот свет, и причина на Сè (*De Princ.*, I. 3. 18-21, во A. Kalogiratos, *op. cit.*, 38).

Дамаскиј се стреми кон тоа да покаже дека кога се говори за принципот на сето се јавуваат апории. Така, тој се прашува дали она што се нарекува еден принцип на сè е отаде сè, или дел од сè, како врвот на нештата што од него потекнале. Покрај ова, се прашува дали тоа би значело дека сè е со него (со едниот принцип на сето), или после него, и потекнувајќи од него (*De princ.*, 1, 4–7).⁶ Како што е разумно во платонистички контекст, овие две прашања имплицитно подразбираат дека има нешто за што би можело да се каже дека е принцип на целата реалност, преку кого би било и целото постоење на реалноста, и тоа каква реалноста е, забележува Калуори.⁷ Затоа, Дамаскиј прашува дали принципот припаѓа на целата реалност (односно, дали самиот принцип е дел од целината на реалноста), или е отаде целината на реалноста, со што не би бил дел од реалноста. Двете опции се исклучуваат меѓусебно, доколку претпоставиме дека принципот не може да биде и дел од целината на реалноста и отаде таа целина на реалноста. Затоа, Калуори резимира дека формално, *За принципите* започнува со прашањето за тоа кој од двата исказа во исклучителната дисјункција е вистинит. Она што првичното прашање го претвара во апорија е фактот дека Дамаскиј потем дава разлози со иста тежина против (а со тоа и за) секоја од страните.

Ако се претпостави дека принципот е надвор од целината на реалноста, се јавува проблем: ако целината на реалноста е навистина целата реалност, тогаш принципот не може да биде надвор од неа, затоа што инаку би имало нешто надвор што би било вистинската целина на реалноста. Ова би значело дека она што се смета за целина на реалноста не би ја вклучило реалноста во нејзината потполност. Покрај ова, ако принципот не е дел од реалноста, значи дека не постои. Дамаскиј понатаму ги дава можните проблеми во врска со секоја од онтолошките опции од апоријата, за да покаже до кои парадоксални консеквенции се доаѓа. Калуори нагласува дека дистинкцијата на Дамаскиј меѓу Едното и Неискажливото не ја разрешува оваа апорија.⁸ Апоријата може да се реши само ако се пронајде нешто што е принцип и истовремено надворешно и неповрзано со целината на реалноста, но е поста-

⁶ Користено е изданието Damascius, *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*, S. Ahbel-Rappe (trans.), Oxford University Press, Oxford, 2010.

⁷ D. Caluori, „Aporia and the Limits of Reason and of Language in Damascius“, G. Karamanolis, V. Politis (eds.), *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, 270.

⁸ D. Caluori, op. cit., 274.

вена така што покажува дека тоа не е можно. Затоа Дамаскиј го воведува Неискажливото токму како нешто што не е принцип. Со ова не се решава апоријата, но се надминува нејзината проблематичност.

Калуори потсетува дека не е толку едноставно, затоа што Неискажливото предизвикува нови проблеми – ние, со тоа што сме дел од целината на реалноста, не може соодветно да се поврземе со него. Поради ова се појавуваат прашањата за нашиот познавателен став кон него.⁹

За разлика од јасноста и разложноста на концепциите многукратно формулирани низ *Енеадиџе*, од кои филозофската структура на постоењето кај Плотин се чини мошне разбирлива, кај Дамаскиј ја нема таквата систематичност. Процесите на произлегување, останување и враќање, како термини за начините на кои сите суштества ја пројавуваат моќта на Едното, според Дамаскиј се исто така и неостварливи ментални конструкти што не може да соодветствуваат со огромните очекувања на единството, ниту со врската меѓу повисокото и пониското што ја сочинува хиерархијата на постоењето.

Дамаскиј се прашува за моќите на предизвикување на Едното, односно за тоа како од Едното може да произлезе диференцијацијата, а во тој контекст се прашува и за диференцијацијата меѓу она што се враќа и она што враќа (односно предизвикува враќање при себе), што исто така претставува обид за критика или деконструкција на неоплатонизмот. Дамаскиј се прашува за внатрешните контрадикторности на поставувањето на некаков трансцендентен принцип, задржувајќи се на проблемите на статусот на тој принцип како причина, и неговата спознатливост (низ *De princ.*, I).

Трите традиционални методи на пристапување кон првиот принцип потфрлаат, смета Дамаскиј, поставувајќи го проблемот на недостигот на релација што се провлекува низ целата дискусија на неспознатливоста и неискажливоста на трансцендентната реалност. Така, тој смета дека не може да се говори, ниту може правилно да се размислува за првиот принцип преку неговата апсолутна трансцендентност, затоа што односот на мислење и говорене за нешто подразбира некаква врска, а трансцендентноста по правило ја исклучува релацијата со она што суштествува под неа. До првиот принцип не може да се дојде преку некакво деј-

⁹ Ibid., 275.

ствување, затоа што Едното е принцип неповрзан со целиот ред на постоењето, нема дејствување преку кое би му се доближиле затоа што неговото постоење нема врска со нашето постоење (*De princ.*, II). Дамаскиј е свесен за можностите за надминување на ваквата онтолошка бездна преку поставувањето на преодни принципи што би ги решиле загатките на неможноста за пристапување кон трансцендентноста, но не смета дека ова навистина би овозможило познание на првиот принцип, туку само би било фокусирање на нови концепти за посредничките принципи.

Една од главните поенти на делото е неспознатливоста на Едното, односно границите на познанието во пристапувањето кон Едното. Така, познанието подразбира диференцијација меѓу оној кој спознава и она што се спознава, што не може да биде применето на Едното (*De princ.*, III). Неоплатонистичката концепција за Едното како сите нешта, кај Дамаскиј е соодветно разгледана како проблем на релацијата на Едното со сите нешта што (не) се Едното. Затоа, Дамаскиј се прашува околу тоа дали доколку Едното е сите нешта, не би требало да се замисли претходен принцип, односно за тоа дали нешто (по)потполно не би требало да му претходи на Едното како апсолут. Доколку Едното е еквивалентно на сите нешта, нејасно е зошто некои од тие нешта покажуваат посилен афинитет, или поголема блискост кон Едното од сите други нешта.

Покрај ова, смета Дамаскиј, доколку Едното е сите нешта, не може да биде Едно (*De princ.*, IV). Едното може да биде разбрано само на ограничен и несовршен начин. Диференцијација не може да постои во Едното, поради што не може да постои ниту произлегување, кое подразбира диференцијација. Затоа, Дамаскиј смета дека сите нешта не може да потекнуваат од Едното. Тој се запрашува и во врска со Едно-сè принципот – се прашува како би се разликувале причините и последиците доколку тој би бил втор принцип после Едното (*De princ.*, V). Дамаскиј се прашува околу тоа кој ја произведува диференцијацијата, ако веќе Едното не може.

Додатно, се поставува и прашањето за тоа што се појавува после Едното – нешто второ, што мора да биде различно од Едното, претпоставува Дамаскиј, но затоа се прашува и за можноста на ваквата појава, ако сметаме дека Едното не подлежи на никаква диференцијација (*De princ.*, VI). Низ серија на аргументи за и *ipropter* позицијата на Јамблих во врска со бројот на принципи пред интелигибилната тријада, Дамаскиј дава афирмативни и

негативни одговори. Имено, на прашањето за тоа дали постојат два први принципа пред првата ноетичка тријада (и тоа Едно што е потполно неискажливо и Едно што е некоординирано со тријадата), Дамаскиј одговара и потврдно – да, затоа што мора да постои заедничка причина за различните принципи изразени во ноетичката тријада, и негативно – затоа што ако се постави таква причина, мора да се дозволи и постоење на трансцендентно мноштво.¹⁰

10.2 | Врвното незнаење (или хипернезнаење) според Дамаскиј

Потребата да се знае е, според Дамаскиј, повод за појава на хипотези што погрешно нè наведуваат. Сè што кажуваме за Неискажливото, во негативна или во позитивна форма, е само производ на нашите сопствени состојби. Интересно е што кај Дамаскиј е поставена релација на посакување меѓу оној кој знае и она што се знае. Спознатливото сака да биде посакувано, и она што знае сака да биде посакувано, во рамките на разликите на различните релации, и во меѓусебна релација како ум и постоење (*De princ.*, VIII).¹¹ Во обид да го врами Неискажливото во однос на

¹⁰ За начинот на кој Дамаскиј ја употребува Платоновата теорија за Идеите за да ја разгледа еволуцијата од Едното кон Мноштвеното, преку релацијата меѓу интелегивниот и материјалниот свет, С. Terezis, E. Tempelis, „The History of the Theory of the Platonic Ideas in Damascius as an Expression of the Relation between the One and the Manifold“, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch fur Antike und Mittelalter* 13, 2008, 107–122.

Релацијата меѓу двата света произлегува од специфичните закони што водат кон развојот на хармоничен космички систем. Постојат вертикална и хоризонтална поделба на метафизички причини што учествуваат во процесот на создавањето на емпирискиот свет, кој е несовершен затоа што е слика на метафизичкиот свет, и подложен на настанување и пропаѓање. Метафизичкиот свет е нормативната основа за суштествата од светот на материјалното, во онтолошкото, естетското и моралното подрачје.

¹¹ Абел-Рапе забележува дека во ова поглавје Дамаскиј го користи метафизичкиот систем на Прокло како отскочна даска за сопствените размислувања за статусот на Неискажливото. Така, врз база на принцип од *ET*, 21, во секој ред на постоењето има корелација меѓу владеечка монада и соодветна мноштеност – секој ред на постоењето го има својот почеток во монада и произлегува во мноштеност со неа координирана. Во дијалектички термини, потсетува Абел-Рапе, Дамаскиј негира дека Неискажливото функционира како монада во однос на соодветната мноштеност на светот, дивергирајќи од позицијата на Плотин (види Прокло, *PT*, 1968-1097), Damascius, op. cit., 81-82.

манифестираното, односно во однос на диференцираните нешта во светот, Дамаскиј се прашува околу тоа дали Неисказливото, со оглед на тоа што е надвор од дискурсот, не е едноставно ништо; дали Неисказливото е нешто како последна граница, или врвна граница, на сето она што е реално; и дали, ако е надвор од дискурсот и отаде диференцираноста, значи дека е присутно во нештата (од светот). Кога се вели дека Неисказливото е отаде што било, особено ако тоа е срочено во форма на негација (Неисказливото не е ништо од посебните постоечки нешта), треба да се има предвид дека и негацијата претставува некаква релација – на она што е супериорно му се негира (дека е) она што е инфериорно, и обратно, на она што е инфериорно му се негира (дека е) она што е супериорно.

Кога станува збор за Неисказливото, не може да се каже дека е спротивно на она што се мери, одделува, групира, искажува и т.н., за да се тврди дека е Ништо во однос на она што е комбинација од нешта (искажливиот свет), затоа што не се работи за толку едноставна релација во која Неисказливото е негација на светот под него. Во врска со прашањето околу поставеноста на Неисказливото како граница, Дамаскиј смета дека се работи за претпоставување на функција што Неисказливото ја нема, затоа што не може да се определи релација меѓу него и другите нешта. Ако нема релација со другите нешта, нема ни релација на ограничување или заокружување. Односот на учеството кај Дамаскиј е сличен како кај претходните неоплатонисти: сите нешта на некој начин произлегуваат од Неисказливото, од кое во нив има трага, за да ги поттикнува да се стремат кон него (*De princ.*, VIII).

Разумот го посакува она што е спознатливо, затоа што е одделен од него, има чувство на недостасување. Кога разумот ќе го достигне објектот на неговата желба, престанува релацијата на оној кој знае и она што се знае, и следува извесно единство, релација на бивање заедно. Разумот и знае и има способност да биде спознатлив; тој е едно исто нешто со два аспекта. Дамаскиј го определува познанието како когнитивно навраќање. Посакувањето

Иако Дамаскиј ги зема предвид можностите за аналогија на Неисказливото со Доброто онака како што е разгледано кај Прокло (релација очигледно преземена од Платон), сепак ја отфрла идејата за учество што би го поставило Неисказливото на исто рамниште со Доброто кај Прокло. Идејата е дека додека Неисказливото не може да биде врамено во систем на хиерархиски подредени суштества, првиот принцип може да се разгледува на тој начин.

и посакуваното се две фази од една реалност – спознатливото е она што е посакувано од познавателниот субјект, познанието е враќање на познавателниот субјект кај спознатливото, и секое враќање е повторно спојување (*De princ.*, XXVII).

Постојана и главна поента во мислата на Дамаскиј е дека највисокиот принцип е отаде познанието или непознанието, тој е нешто како објект на нашите чувства.¹² Имињата потекнуваат од намерите на луѓето, а не од нешто што во реалноста ги гарантира. Дамаскиј се осврнува на Питагора, кој на Неискажливото му дал име затоа што морал да поучува филозофија (*De princ.*, XLVI). Името „Едно(то)“ е релативно соодветно за највисокиот принцип. Во примената на највишите и најблагородни имиња на Едното може да се најде некаква корисност, ако се сметаат за симболи на највисоката светост (*De princ.*, XLIX). Секако дека е јасно дека зборовите немаат вистинска способност да го изразат неизразливото, и, всушност, терминот „Едно“ се применува на други принципи, чија корисност не се наоѓа во нивното разумско значење.¹³

Едното е неспознатливо, тврди Дамаскиј. Ниедна форма на аргументирање (аналогичност, негација, други логички обиди, умствена интуиција) не може да го покаже Едното како спознатливо, затоа што, едноставно, тоа не е спознатливо. Постои една нелегитимна форма на размислување, пишува Дамаскиј, што произлегува од негациите, и една што потекнува од аналогиите, а и уште една, силогизам што произлегува од поврзувањето на нужни заклучоци – а всушност не знае како да ги поврзе сите овие нешта,

¹² Комб го претставува Дамаскиј како да кажува дека Неискажливото не е објект ниту на нашето познание, ниту на нашето незнаење, туку на нашето „измачување“, со што формулацијата добива друга нијанса на значење и на драматичност. Тој резимира дека штом врховниот принцип е отаде досегот на човековите јазик и познание, јазичките и познавателните производи што се претставуваат како негови описи, мора да потекнуваат само од чисто емоционални извори. Поентата е дека таквите описи немаат ниту онтолошка основа надвор од постоењето на емоциите, ниту рационално покрите, имајќи чисто психичко потекло, J. Combès, „Négativité et procession des principes chez Damascius“, *Revue des Études Augustiniennes*, 22, 1976, 116.

¹³ Вестеринк забележува дека Дамаскиј ја коментира и критикува мислата на Прокло, претпоставувајќи ја запознаеноста на читателот со *Коментариј на Парменид*. Кај Дамаскиј се наоѓа напад на негацијата и на аналогијата, што Прокло ги образложува и брани од неименувани напаѓачи (L. G. Westerink, „Damascius, Commentateur de Platon“, *Le Neoplatonisme, Actes du colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont, 9-13 juin 1969*, CNRS, Paris, 1971, 253-260, во R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 2, 121).

како да се нишки во воздухот, знаејќи некои нешта врз основа на некои други нешта. Така, продолжува Дамаскиј, ако не се знае едноставниот дел, не може да се знае целиот суд, ниту да се знае целиот силогизам. Аналогијата се однесува на нешта што немаат никакво постоење, и затоа дава пример – како што сонцето е на виденото и на гледањето, така Едното е на спознаеното и на знаењето. Ова му пречи: сонцето го знаеме, а Едното не го знаеме. Негацијата го апстрахира она што го знаеме, а она што го остава не го знаеме (*De princ.*, XXVI).¹⁴

Дамаскиј на овој начин се обидува да ги критикува трите класични начина на познание на Едното, сметајќи дека иако треба да покажат незнаење, сите се темелат на знаењето на нешта врз база на други нешта, што значи дека се врзани и ограничени од светот на суштествата и на мноштвеноста. Идејата на овие начини на (не)познание на Едното е дека нешто не се спознава, односно се јавува отсуство на познание, што, според Дамаскиј, е празнина во функционирањето на аргументите. Секако дека може да се прават аналогии меѓу нештата што се знаат, но во случаите кога се употребуваат споредби од кои едната страна е непозната, аналогите се неуспешни. Може да се негира или да се апстрахира, и на овој начин може да се спознае нешто затоа што има останато нешто што може да се знае, но онаму каде она што останало е непознато, ништо не може да се спознае. Како што беше споменато, се забележува спротивност (и критика) на ставовите на Прокло.

Дамаскиј нуди напад на познавателната вредност на негацијата во врска со Ништото и на следниов начин: негацијата е вид на изјава, со која се негира некакво суштество. Но, Ништото

¹⁴ Го знаеме сонцето, но не го знаеме Едното, пишува Дамаскиј, и негативната изјава го одзема она што го знаеме, а она што го допушта не го знаеме. Така, дури ниту Платон не мисли дека Едното е потполно спознатливо. Во *Парменид* Платон наполно го отстранува познанието на Едното, а во *Држава*, иако се чини дека го поставува како спознатливо, сепак тврди и дека оној кој спознава и она што се спознава имаат потреба од светлина за да бидат осветлени од неа. Спознавателот го сфаќа објектот на познанието, кој станува речиси просирен од таквото осветлување, додава Дамаскиј. Објектот што се спознава дејствува врз познавателниот субјект, како да го пробудува и подбужнува кон чинот. Така, доколку Едното е спознатливо, мора да е осветлено од светлината на знаењето. Но, тука се поставува прашањето за тоа како може неговата сопствена светлина да го осветли Едното, со оглед на тоа што светлината на вистината во објектите што се спознаваат еманира токму од Едното (*De princ.*, XXVI).

ниту е суштествување што се негира, ниту е некакво постоење што на каков било начин се изразува, ниту е на каков било начин спознатливо, што прави негирањето на негацијата да биде невозможно (*De princ.*, VII).¹⁵

Како што беше објаснето во претходното поглавје, Прокловиот осврт кон *Парменид* завршува така што самата негација се негира, така што води кон тишина. На Дамаскиј не му е проблем тишината, која очигледно ја дозволува, но проблем му е искачувањето кон негацијата и кон финалната двојна негација, која ја смета за невозможно. Намерата на Дамаскиј е да го објасни негативниот јазик за Неискажливото во термините за неговото учење за границите на метафизичкиот дискурс, со надеж дека така ќе се објаснат проблемите на дијалектичките недостатоци. Необидувањето да се сфати и да се опфати Неискажливото со помош на јазикот е една од неговите главни методолошки поенти. Неискажливото е токму тоа – неискажливо преку јазикот, независно дали е формулиран позитивно или негативно, и затоа му е толку важна согласноста да се продолжи да не се знае ништо во врска со него. Како што беше споменато, Прокло покажува (книга VI од *Comm. Parm.*) дека негациите со кои говори за Едното од првата хипотеза во *Парменид* се наоѓаат во втората хипотеза. Негациите се причини за соодветните афирмации – сè што се тврди во втората хипотеза е негирано во првата. Кај Прокло, беше назначено, важна е произведувачката моќ на негациите – позитивните тврдења потекнуваат од негативните, а причината за нив е Едното, што им претходи, секако, на сите нешта. Кај Дамаскиј ова не е случај, затоа што таквиот став не би соодветствувал со неговите тврдења дека негациите за Неискажливото не предицираат ништо за неговата природа, и дека за него не може да се говори низ термини на предизвикување на нешто (односно на сите нешта, како кај претходните неоплатонисти).¹⁶

¹⁵ Негациите се изјави што се применуваат на нештата, и затоа самите негации не може да се негираат, тие се само јазички конструкти. Ништото, пак, не е (ниту) негирано суштествување, што значи дека секаков обид да му се примени негативна изјава нема да резултира со потребната двојна негација, затоа што ни првичната негација не е можна. Она што се негира мора да биде достапно, за негацијата да биде успешна. За Прокло, како што беше покажано, негацијата има афирмативна вредност. За Дамаскиј, како и секое друго вербализирање, негацијата не е којзнае што во говорот за Едното, но во извесна смисла сепак се претпочита.

¹⁶ Негативниот јазик не може да биде соодветен начин за предицирање. Покрај ова, се појавува и проблемот на Едно пред Едното. Затоа, Дилон потсетува де-

Исто така, Дамаскиј наоѓа проблем и кај оние кои заборавиле дека Врховното (Едно) нема ништо заедничко со нештата од овој свет, со што секаков обид за аналогичност или асимилација е осуден на пропаст, затоа што не може да ја премости бездната меѓу познатото и непознатото (*De princ.*, VIII).¹⁷ Идејата во ваквите

ка Прокло го напаѓа одделувањето на трансцендентно Едно од каузалното Едно (*ET*, 20) – не постои друг принцип отаде Едното, затоа што Единството е идентично со Доброто, што е првиот од сите принципи (беше забележано дека Плотин смета дека каква било квалификација на Едното што оди надвор од неговото определување како Доброто, би го унижила – пр. *Enn.*, 3. 8. 11). Дамаскиј оди чекор понапред и смета дека на Неискажливото не може да му се даде никаква квалификација. Во овој контекст секаков јазик и говор за Неискажливото треба да биде поништен, затоа што сиот дискурс, или концептуално разбирање на Неискажливото, подлежи на реторика, на дијалектичка контрадикција. Така, на пример, да се мисли незамисливото, да се каже она што е неискажливо, да се спознава неспознатливото, и т. н., сите такви и слични нешта се некохерентни доколку се смета дека афирмираат нешто за првиот принцип. Поништувањето на аргументите се базира на изјави што, кога се тврдат во дијалектички контекст, водат кон неконзистентност, кон контрадикција. За историјата на ваквото аргументирање низ платонизмот, и за очигледното познавање на такви примери од страна на Дамаскиј, во освртот на Абел-Рапе, *Damascius*, op. cit., 76-77.

¹⁷ Коен констатира дека теоријата на познанието скицирана од страна на Дамаскиј во *За принципите* ги интегрира главните елементи воведени од неговите неоплатонистички претходници. Како и тие, и Дамаскиј ја дава душата како центарот на познанието, признава хиерархија на познавателни модалитети, и ја подвлекува супериорноста на умствените моќи (D. Cohen “L’assimilation par la connaissance dans le De Principiis de Damascius”, *Laval théologique et philosophique*, vol. 66, n°1, 2010, 65,

Спротивно на гледиштата застапувани од Плотин, Дамаскиј одбива да го замисли познанието преку поставувањето на вистински идентитет меѓу познанието и постоењето. Сето познание подразбира дуалност – не се одвива освен во релација, и секогаш во некаква релација, резимира Коен. Во метафизиката на Дамаскиј, поимот на познанието се претставува како замена на чистиот идентитет и како поправач на другоста, чиј плод го претставува. Производот на познанието мора да се сфаќа не како идентитет на познавател и спознано, туку како надмината разлика меѓу нив, како еден вид на помирување (D. Cohen, op. cit., 69).

Коен констатира и дека гледиштето на Дамаскиј во врска со природата на односот меѓу интелектот и постоењето е обратна од таа на Плотин, кај кого има стремеж кон спојување и неразделност. Кај Дамаскиј, токму затоа што интелектот е различен (одделен) од интелегивилните реалности, тој е поврзан со нив преку познанието (D. Cohen, *Ibid.*, 74). Коен резимира дека на општ начин, познанието се состои од секогаш делумна асимилација на спознатото од познавателот, а степенот на асимилацијата соодветствува со навлегувањето, подлабоко или помалку длабоко, во онтолошката природа на познавателните објекти (D. Cohen, *Ibid.*, 79-80).

тврдења е дека и негацијата и аналогичјата се оштетени од нивниот потполн онтолошки дисконтинуитет, што е во согласност со неговото отфрлање на класичните методи за надминување на онтолошките разлики, поради инсистирањето на апсолутната трансцендентност на Едното. Затоа, Дамаскиј советува да се остане и да се мирува во рамките на неговоречките длабочини на душата (*De princ.*, VIII). Ако веќе мора да се покаже нешто, подобро е да се употребуваат негации. За Него (Едното) може да се зборува како за „на никаков начин, никаде“, што, Дамаскиј признава, се чини како мрзливо мрморење, ама сепак не е лошо. Негацијата е сепак најдобра, но не треба да ѝ се припишува повеќе значење отколку што има, смета Дамаскиј. Самата употреба на формулации што го содржат глаголот „покажува“ или „открива“, посочува дека јазикот е на ниско познавателно рамниште – јазичките чинови се сведени на статус на некомплексни физички чинови, како покажување. Но, така е: душата посакува да покаже кон насоката на Ништото, и на тој начин се смирува, кажувајќи ги бескорисните негации, а јазикот е сведен на празна гестикација.

Како најважно достигнување Дамаскиј го смета постигнувањето на состојба на врвно незнаење (*De princ.*, XXIX). Како и многумина од платонистичката традиција пред него, и Дамаскиј се повикува на Платоновата аналогичја за гледањето на сонцето (*Rep.*, 532a). Првин сонцето се гледа од далеку, потоа, колку што се доаѓа поблиску, помалку се гледа, за на крајот да не може да се види ниту сонцето, ниту што било надвор од сонцето – окото преплавано со светлина и самото станува светлина. Дамаскиј се прашува околу тоа дали Едното е непознатливо поради неговата сопствена природа, ако сметаме дека непознатливото е нешто друго, нешто отаде Едното. Едното посакува да биде само, без никого друг. Непознатливото, логички спротивставено на спознатливото, е отаде Едното, потполно неискажливо, смета Дамаскиј, и додава дека сме согласни дека ниту може да го знаеме, ниту може да сме наполно неуки во врска со него. Ниту го знаеме, ниту не го знаеме, туку сме во состојба на нешто што Дамаскиј го нарекува „хипернезнаење“ (*De princ.*, XXIX). Едното престојува во внатрешното засолниште на таквата тишина, определува Дамаскиј.¹⁸

¹⁸ Ако непознатливото е нешто различно од Едното, тогаш се поставува прашањето дали Едното е непознатливо поради неговата инхерентна природа, пишува Дамаскиј. Едното посакува да биде само и не толерира бивање со нешто друго (или неког друг). Она што директно спротивно се разликува од спознатливото е непознатливото, но она што е отаде Едното е неполно неискаж-

Интересно е што иако поставувањето на Едното отаде постоењето е типичен потег во апофатичката онтологија и теологија, со оваа концепција кај Дамаскиј се забележува трансцендирање и на таа позиција. Отаде Едното се наоѓа уште еден принцип, нарекувано „тоа онаму“ (*De princ.*, XXIX). Овој принцип не го надминува само знаењето, туку и незнаењето, се наоѓа отаде овој пар на спротивности, и затоа нашата состојба во релација со него може да се смета само за врвно незнаење (или хипернезнаење). Дамаскиј определува и дека овој (повисок) принцип го замрачува Едното преку неговата близина. Колку повеќе му се приближуваме, толку посилено го заситува нашиот познавателен апарат со неговото присуство, до тој степен што сето друго станува збришано и недостапно на нашиот поглед. Овој хипернеспознатлив принцип го поплавува окоото на умот толку силно, што дури и Едното станува нешто друго, и исчезнува од погледот. Сепак, Едното сака да биде само.

Се чини дека проблемите околу тоа дали „Бог“ треба да биде во машки или во среден род што се јавуваат во филозофијата на Плотин, и проблемите на разликите меѓу сликовните антропоморфички описи во христијанството и апстрактните метафизички концепции во неоплатонизмот кај Дамаскиј се надминати со необврзувачкото „тоа таму/онаму“. Едното има желба да биде само (со себе), значи, иако е лишено од секаква антропоморфност, сепак, колку и да е супертрансцендентен принцип, тоа има желби. „Тоа онаму“ не подлегнува на знаењето (*De princ.*, XXIX): она што е навистина спознатливо е она што се перципира поради некаква разлика, нешто што е, на некаков начин, вид (на нешто). Таквите нешта, според Дамаскиј, преку нивната дефинирливост прифаќаат дефинирачко знаење. Спротивното на нив, пак, е потполно неисказливото, и не е способно да биде сфатено (*De princ.*, XXIX).

Поентата за дистинкцијата според која се спознава е очигледно неоплатонистичка – она што се спознава е она што може да се разлачи на некаков начин, да се подели, да се оддели, да се загради. Ако нешто може да се загради, да се определи, тогаш може и да се спознае (особено затоа што границата ја овозможува дел-

ливо. Затоа мора да признаеме дека немаме ниту знаење ниту незнаење за него, туку трансцендентно незнаење, „хипернезнаење“ за она што го засенува и Едното – затоа што е најблиску до принципот што е незамислив, како да престојува во засолништето на трансцендентната тишина (*De princ.*, XXIX).

бата и определбата). Дамаскиј е свесен, меѓутоа, дека желбата за познание на врвното (и врвно непознатливото) на душата ѝ предизвикува страдање. Во потрагата да произведе некаво „потомство“, ова „гностичко породување“ постојано промашува во произведувањето, однесувајќи се само на потомството на Едното, а не на принципот што лежи отаде него. Ова го предизвикува фактот дека сето истражување, сето судење за тој принцип, е нејасно и несигурно во врска со тоа дали тој е спознатлив или непознатлив (*De princ.*, XXIX). Ваквата нејаснотија е типичен пример за проблематичноста на метафизичкиот систем изграден околу трансцендентен принцип. Видот на (не)знаење со кое се пристапува и кое се добива е комплициран: таквиот (над)трансцендентен принцип има површина што е отворена за познание, и на некој начин, или делумно, достапна на разумот, но позади очигледната површина се наоѓа суштината, вистинската реалност, што не е достапна, што е завиткана во непробојна тајновитост. Тајната отаде познатото и површното е толку непристапна, што не може да биде замислена, и секако не може да биде искажана со зборови. Така, принципот се состои од два аспекта, едниот е аспектот што ни е достапен, поврзан со, и произлезен од нашето искуство; другиот аспект е оној што го порекнува искуството со него, покажувајќи дека лежи отаде него, отаде сè. Познатото и блиското е заменето и негирано од непознатото и туѓото. Кај Дамаскиј трансцендентното е спротивно на спознатливото (во поим и во место), идеја што не е присутна кај Прокло, кој се обидува да го тргне поимот за спротивноста од неговиот пристап кон трансцендентноста, и се обидува да ја отфрли замислата за негативната теологија како начин за третирање на спротивностите. Како што беше покажано, кај Прокло се појавува ставот дека негативното произведува нешто различно од спротивностите. За Дамаскиј, пак, трансцендентниот принцип е спротивен на Едното, следна хипостаза (ако замислиме ланец на постоењето).

Во платонистичката традиција до Дамаскиј, иако апофатичките пристапи се очигледни и добро разработени, постојат можности за континуитет на искуството во врска со Апсолутот или Едното или Бог, извесна пристапност, или достапност; кај Дамаскиј, пак, постојано се истакнува бездната што се наоѓа меѓу трансцендентното и човековото искуство. Јазикот и мислата се немоќни да го доловат „тоа отаде“, такви „гностички“ активности не постигнуваат ништо повеќе од бесцелно покажување кон принципот – се знае насоката, но не и кон што таа води. Според Дамаскиј, ги

знаеме нештата што ги знаеме, но исто така знаеме за нив и кога се ограничени: истовремено ги знаеме нештата и ги проценуваме, и во овој случај, оценуваме дека не се соодветни за првата хипотеза од *Парменид*. Дамаскиј, значи, го разгледува и проблемот на можноста за знаење на сопственото незнаење. Дамаскиј се осврнува на Платон во врска со тоа дека е невозможно да не се знае што се знае (*Thaet.*, 199A). Ако навистина се знае, не може да се тврди дека не се знае, иако е можно да се направи и некаква грешка.

Дамаскиј смета дека Платон со право вели дека е невозможно да се каже дека се знае, и дека ништо не се знае; но, додава, последното спознатливо нешто е Едното, и отаде него не се знае ништо (*De princ.*, VII). Како што сфаќаме дека не знаеме ништо за нештата за кои не ни е дозволено да знаеме, затоа што е невозможно да ги знаеме, така јазикот се претвора во тишина. Точно е дека ги знаеме нештата што ги знаеме, но го знаеме и нашето незнаење за она што лежи отаде Едното. Проблемите на познанието и на јазикот што се јавуваат кај сите апофатичари, околу тоа како се знае за она што не се знае, како се говори за она за кое не се говори, се појавуваат и кај Дамаскиј. Знаеме што не знаеме (без да знаеме колку многу, со оглед на тоа што апсолутниот трансцендентен принцип е и отаде незнаењето), и го прекинуваме јазикот отфрлајќи го. Во себереклектирачки потфат говорот се проценува себе како недоволен, и јазикот замира, отстапувајќи ѝ место на тишината.

Дамаскиј ова го илустрира со автореферентноста: се прашува (како и секој конзистентен истражувач на неисказливоста) за тоа како, ако ова нешто е навистина неспознатливо, толку многу пишуваме за него (*De princ.*, VI). Ако врвно неспознатливото и апсолутно неисказливото е навистина такво, се прашува дали не излегува дека непрестајното многуглаголење, брборењето на опсежни бесмислености, е едноставно бесцелно. Покрај тоа, во врска со она што се кажува за неспознатливото, останува нејасно дали го знаеме или не го знаеме. Незнаењето може да се чини како соодветно за она што не се спознава, но ако навистина не го знаеме, тогаш не може ни да имаме ставови за неговата неспознатливост.

10.3 | Човековата способност за незнаење и доаѓањето до тишината

Интересно е што авторот кој инсистира на врвно незнаење, аргументира нешто што може да се толкува како спротивставување на вредноста на негативната теологија, забележувајќи методолошки проблем. Не може, пишува Дамаскиј, да се негира нешто или нешто друго, ако не се знае тоа друго (*De princ.*, VI). Човек слеп од раѓање може да негира дека бојата поседува топлина, затоа што, иако не знае ништо за боите, умее да искусува топлина. Негацијата е интринзично дефектна, меѓутоа, затоа што постои оваа јасна асиметрија меѓу нештата што ги знае – на пример, сè што знае за бојата е дека не може да биде допрена, што не е вид на познание на бојата, туку на сопственото незнаење. Слично на ова, продолжува Дамаскиј, кога велíme дека врховниот принцип е непознатлив, потфрламе во негацијата, затоа што не ги знаеме обата елемента во негативната изјава, туку како слепиот човек од примерот, го откриваме сопственото незнаење: онака како што тој „знае“ дека бојата не подлегнува на осетот за допир, ние „знаеме“ дека врховниот принцип е непознатлив (*De princ.*, VI). Ова, определува Дамаскиј, воопшто не е знаење, туку признавање на нашата ментална состојба и когнитивното потфрлање.

Се чини дека ваквата аргументација е критика на валидноста на негативната теологија. Она што Дамаскиј го тврди е дека за да се употреби негација, мора да се има знаење за обете нешта вклучени во негативната изјава - и за квалитетот што се негира, и за она за што се негира. Во случај на врховниот принцип, непознато е она на што се однесува негацијата, и затоа негативниот метод не води никаде. Кога човекот кој од раѓање не гледа кажува дека бојата не може да се допре, не говори толку за бојата, колку за сопственото непознавање на гледањето на бојата. Непознатливоста на врховниот принцип воопшто и не е изјава за врховниот принцип, туку за сопствените ограничувања на познавателните капацитети. Дамаскиј подвлекува дека незнаењето се наоѓа во познавателниот субјект, дека е негова состојба: незнаењето за она за кое не знаеме се наоѓа во нас, затоа што познанието на нештото што се знае е во спознавачот, не во нештото што се спознава (*De princ.*, VI).¹⁹

¹⁹ Првата апорија на Дамаскиј нè насочува кон Неискажливото, но кога разумот се обидува да го сфати, доаѓа до точка во која тишината е единствената дијалек-

Нагласувањето на тоа дека неспознатливоста погрешно му се придава на објектот, додека е, всушност, состојба на субјектот, значи дека Дамаскиј ги сведува на субјективни себепроценки навидум објективните изјави. За највисокото постоење, кое е највредно за нашето почитување и обожување, се вели дека е Ништо. Сепак, постојат два вида на ништо, она што е повисоко од Едното, и она што е пониско од него. Ако, велејќи го ова, објаснува Дамаскиј, зачекоруваче во празнина, постојат два начина за чекорење во празнина (*De princ.*, IV). Постои Ништото што е ништо поради неговото совршенство, и она што е ништо поради неговото несовршенство. Ако, доколку во текот на нашето дискутирање за овој принцип на ништоста, нашиот јазик бива подриен, мора да разбереме дека имињата што ги создаваме потекнуваат од нашата вознемирена, нетрпелива желба за создавање. Овие зборови не откриваат ништо за Тоа онаму, туку ги откриваат нашите состојби во однос на него, и ги покажуваат загатките и лишувањата (во смисла на недостатоци) што од нив потекнуваат, не јасно, туку алудирајќи на нив, и овие нешта се достапни само на оние кои се способни да ги разберат, додава Дамаскиј (*De princ.*, IV).

И во овој аргумент Дамаскиј го сведува јазикот на откривач на субјективните состојби, на загатки и недостатоци. Оваа состојба на човековата свест Дамаскиј ја поврзува со учењето на врвното незнаење – се работи за состојбата на бивање проголтано од реалност преголема да биде опфатена или поделена на делови. Преплавувањето на свеста со таква реалност може да ја произведе само оваа состојба на непознание, на врвно незнаење. Очигледно е одбивањето на Дамаскиј да ја прифати негативната теологија, поради посочените методолошки проблеми на неразбраната потполна другост на врвниот принцип. Менталните состојби на познавателниот субјект не откриваат ништо за состојбата на највисоката суштина, туку само ја откриваат ограниченоста на оној кој се обидува да спознава, но потфрла во тоа. Познавателните обиди се сведуваат на потребата кај човекот да создава идеи, што ништо не кажува за трансцендентната реалност. Дама-

тички соодветна опција, затоа што разумот разбира дека не постои ништо што за неискажливото може да биде мислено или кажано. Затоа, сосема на право Калури тврди дека Дамаскиј ја смета тишината за точен рационален став кон Неискажливото, не само поради величината и прекрасноста што предизвикува нема стравопочит, туку и поради апоријата (во субјективна смисла) што мислителот ја искусува кога се обидува да го сфати таквиот познавателен објект (односно, необјект), D. Caluori, op. cit., 278.

скиј смета дека секаков (раз)говор за Врвниот принцип мора да се сведе на тишина, затоа што јазикот врвно потфрла, претставува празнотија, односно чекорење по празнина.²⁰ Во човековата свест постои способност за непознавање, што не е само незнаење, или когнитивна ограниченост, или заборавеност, не е дури ни попреченост или потфрлање, туку се работи токму за способност да не се знае. Способноста за врвно незнаење претставува способност за повлекување од канците на привлечноста на потребата да се дефинира, да се подбуди знаење. Јазикот потфрла во искажувањето на неискажливото поради непремостливоста на бездната со која се соочува – чекорењето по празнината и самото е бесцелно и празно.

Влад ја разгледува идејата за стапнување во бездната, и покажува како Прокло предупредува дека говорењето за апсолутниот принцип (како објект на мислата), е негативно стапнување во бездната, што треба да се одбегнува. Спротивно на него, Дамаскиј почнува од ова предупредување и се обидува да покаже дека единствениот соодветен начин на кој може да му пристапиме на апсолутниот принцип е точно преку стапнувањето во бездната, но, во овој случај, во позитивна смисла, како постојан обид да се разбере тој принцип како апсолутна празнина што го пресвртува говорот.²¹

Влад реферира на епизодата од *Држава* 509b-c, во која, според толкувањето на Прокло, Глаукон е неспособен да ја сфати природата на Доброто над постоењето, и затоа, како да стапнува во непознатата празнина. Глаукон е вџашен кога слуша за таквата прекрасна трансцендентност, и сака да открие повеќе. Но, според гледиштето на Прокло, тој е неспособен да разбере дека таква прекрасна трансцендентност воопшто постои.

Прокло предупредува да не се зборува за Едното на директен начин, затоа што е невозможно за него воопшто да се зборува, и секој обид само ја зголемува празнината. Претпазливоста на Прокло има еден разлог – да го зачува апсолутниот приоритет на Едното, затоа што како прв принцип, тоа не треба да биде вклучено во подрачјето на постоењето, ниту да се помеша со непостоењето што е инфериорно на постоењето, ниту може да биде

²⁰ Како што Комб формулира резимирајќи го Дамаскиј – Неискажливото не е едноставната тишина на ништото во однос на сето, туку радикална тишина, тишина од тишината (J. Combes, op. cit., 116).

²¹ M. Vlad, „Stepping into the Void: Proclus and Damascius on Approaching the First Principle“, *The International Journal of the Platonic Tradition*, 11, 2017, 44-68.

надминато од некој друг принцип. Дамаскиј ја има истата цел – да ја нагласи трансцендентноста на принципот, покажувајќи дека е наполно надвор од дофатот на дискурсот, но ова го прави не преку предупредување да не се стапне во празнината, туку преку поттикнување точно тоа да се стори, резимира Влад.²²

Изненадувачки е да се види дека Дамаскиј стапнува во празнината два пати, пишува Влад: прво на нивото на Едното, додека зборува за него, и потем над Едното, кон реалното и финално ништо на Неисказливото.²³ Дамаскиј не зачекорува кон празнината како Глаукон – не затоа што потфрла да ја разбере неисказливата природа на Едното-Доброто, туку, затоа што мисли дека не е потполно неисказливо во традиционалната неоплатонистичка смисла. Кон Едното се има извесен пристап, поради релацијата со сето, и затоа може да го изразуваме на одреден начин.

Следејќи го *Парменид* на Платон, Дамаскиј се согласува дека Едното е непознатливо и неисказливо, сепак, тоа не е потполно и апсолутно неисказливо. Поточно, Едното е неисказливо затоа што како принцип на сè, тоа е над мноштвеноста, нема составеност во себе, нема дефиниција и делови (*De princ.*, I). Со тоа што Едното е сè пред сето, Едното е сè, но пред мноштвеноста на сето, сепак поврзано со сето, и затоа може да биде изразено низ таквата поврзаност. Според Дамаскиј, како што беше споменато, реалниот, вистински принцип на сето треба да биде потполно некоординиран со сето. Во духот на апориите, заклучокот на Дамаскиј е дека Едното е делумно искажливо и делумно неисказливо. Парадоксално, Едното е искажливо, токму во тоа дека велíme дека е неисказливиот принцип на сето. Едното престанува да биде апсолутниот, неисказлив принцип, токму затоа што го сметаме за апсолутен, неисказлив принцип. Овој заклучок, како што беше покажано, се наметнува во разгледувањата на сите конзистентни апофатички пристапи.

Дамаскиј предлага дека првата хипотеза во *Парменид* има за цел да нè одведе кон Неисказливото: прво кон Едното, преку потиснување на мноштвото, и потоа кон Неисказливото, преку потиснување на самото Едно. На крајот Платон покажува дека Едното не е ни едно, ниту е, ниту може да биде на каков било начин спознаено. Според Дамаскиј, Платон нè води кон него на неис-

²² M. Vlad, op. cit., 50.

²³ Ibid.

кажлив начин, тивко, затоа што тишината е најсоодветна за неискажливото.

Трабатони забележува одредена врска меѓу потиснувањето на Едното кај Дамаскиј, и потиснувањето на сите хипотези кај Платон, за да се дојде до нехипотетичкиот принцип од *Држава* (533c). Трабатони се прашува дали воопшто има нешто друго што можеме навистина да го нарекуваме антихипотетички принцип, ако не е неискажливото.²⁴ Во перспективата на Дамаскиј Герш идентификува перформативен поим на тишината, тврдејќи дека релацијата меѓу тишината и негацијата точно соодветствува со таа меѓу перформативите и констативите; тишината покажува што нешто е индиректно, преку бивањето тивка, а негацијата изјавува што нешто е, индиректно, преку употребата на порекнувањата.²⁵

Заклучокот на Дамаскиј во врска со искуството на пресвртување на дискурсот е дека Неискажливото е неискажливо доколку не може да се смета за неискажливо, односно доколку нашиот обид така да го нарекуваме потфрла. Апсолутниот принцип е точно она за кое Дамаскиј се обидува да говори, и кое се обидува да го нарекува „неискажливо“, за да сфати дека логички не може да реферира на него, ниту да го нарекува „неискажливо“. Влад констатира дека напредуваме кон празнината токму затоа што сфаќаме дека не може да реферираме на принципот, и дека што и да се обидеме да кажеме, нема да биде на него применливо.²⁶ Сепак, принципот е точно тоа за кое, кога се зборува, се прави чекор кон празнината. Нашиот дискурс не може да го опфати принципот (односно, како што беше споменато, не се ни работи за принцип), но открива дека е несфатливиот, непознатлив (не)-принцип што го прави нашиот дискурс нефункционален, и прави да зачекориме кон бездната. Затоа Дамаскиј инсистира на почитување на Неискажливото низ тишина и потполно, врвно незнаење, што му пркоси на сето знаење. За Дамаскиј, тишината за првиот принцип има парадоксална смисла, резимира Влад: тоа е тишина што се постигнува низ дискурсот, што и се подразбира и се отфрла. Тоа е тишина во дискурсот, што се состои од фактот дека дискурсот се покажува себеси како невозможен.²⁷

²⁴ F. Trabattoni, „Le ‘silence de Platon’, ou le renversement du discours dialectique chez Damascius“, A. Longo, D. Del Forno (eds.), *Argument from Hypothesis in Ancient Philosophy*, Elenchos, 59, Bibliopolis, Napoli, 2011, 434.

²⁵ S. Gersh, *Being Different. More Neoplatonism after Derrida*, Brill, 2014, 150.

²⁶ M. Vlad, op. cit., 59.

²⁷ Ibid.

Влад се обидува да покаже дека потиснувањето на сите можни начини на дискурс, иако парадоксално, не е себеконтрадикторно, затоа што точно на тој начин Дамаскиј конечно го дофаќа апсолутниот (не)принцип, Неискажливото, за да му даде конечен „израз“.²⁸ Влад истакнува дека Дамаскиј не е задоволен само да го опише неискажливиот принцип низ негативните термини од *Парменид*, затоа што додека Платон зборува за невозможността да се именува Едното и да се постави како познавателен објект, Дамаскиј поставува забрана за секаков обид тој принцип да биде именуван. При вообичаеното мислење го именуваме, но затоа што именувањето значи и реферирање, замислување, и претварање во објект на мислата, не треба да биде дозволено. Значи, не е невозможно, туку нелигитимно тој да биде именуван.²⁹

Се чини дека Дамаскиј се обидува да го одржи овој некоординиран принцип „во воздухот“, затоа што, кога би паднал на нивото на говорот, на јазикот, би ја изгубил сета сила на неговата првичност, идентификува Влад. Анализата на Дамаскиј, тврди Влад, дури не ни припаѓа на негативната теологија, како дел од хипотезите од *Парменид*, затоа што не се занимаваме со обиди принципот да се опише низ негативни атрибути, туку со нужноста да биде зачуван што подалеку од секаков опис, и да се повлече од логиката, независно дали е афирмативна или негативна. Дамаскиј поминува од невозможността да се мисли принципот, кон неопходноста тој да не се мисли.³⁰

Говорот за Неискажливото не е метафизички трактат во вообичаена смисла на зборот, забележува Абел-Рапе, со тоа што неговата цел е да ја отстрани довербата во етаблираните учења, и да ја пресврти вообичаената насока на јазикот.³¹ Поентата на јазикот е да ја негира својата функција. Дамаскиј ова го смета за преиначување, за побивање на аргументи преку премисите што се наоѓаат во нив (*peritrope*), себепобивачки аргументи што во дијалектички контекст ја предизвикуваат сопствената негација. Поентата на метафизичкиот јазик е да означува нешто немерливо отаде себеси. Апофазата, одбивањето да се говори, негацијата, се претставува како метод што ги негира сите пониски реалности,

²⁸ M. Vlad, „Discourse and Suppression of Discourse in Damascius’ *De principiis*“, *Rhizomata*, 2(2), 2014, 213–233.

²⁹ M. Vlad, *op. cit.*, 214.

³⁰ M. Vlad, *Ibid.*, 215.

³¹ Damascius, *op. cit.*, S. Ahbel-Rappe (trans.), 48.

оставајќи го само Неискажливото, и се применува и на јазикот на метафизиката. Дискурсот ги избавува луѓето од нивните неуки определби за природата на реалноста, без да ги зароби во метафизички систем што самиот ја поместува, или дури и отстранува реалноста, формулира Абел-Рапе.

Апофазата за Дамаскиј е исто така некаков вид на дискурс, и она за кое се говори е реалноста, но Неискажливото не дозволува ни негирање, ниту може да биде предмет на дискурс, или објект на познание, така што дури ни негирањето во врска со него не може да биде негирано (*De princ.*, VII). Според Дамаскиј постои само еден начин да се открие вистината, а тоа е откажувањето од јазикот. Пристапот на Дамаскиј е сличен како оној на Василид: апсолутната неискажливост подразбира неинсистирање на неискажливоста. Според Дамаскиј, границите на нашиот јазик се граници на нашиот јазик, не на нашиот свет, ако може да се употреби парафраза на Витгенштајн. Иако онтолошкиот систем на Дамаскиј не е компактен како тие на Плотин и Прокло, неговата негативно-теолошка позиција е јасна: јазикот, говорот и познанието од почеток потфрлаат во обидите да ја искажат, определат и познат надврховната преобилност на непознатливото Неискажливо. Конзистентно имајќи ги предвид предизвиците на неконзистентноста на апофатичкиот метод, Дамаскиј го поставува врвното незнаење (или хипернезнаењето) како најмалку и најмногу што може да се има во врска со Неискажливото.

11 | НЕГАТИВНАТА ТЕОЛОГИЈА КАЈ ЦРКОВНИТЕ ОТЦИ: АПОФАТИЧКИТЕ ПРИСТАПИ КАЈ СВ. ЈУСТИН МАЧЕНИК, СВ. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИСКИ, ОРИГЕН АЛЕКСАНДРИСКИ И СВ. АВГУСТИН

11.1 | Употребата на негативни термини за божјата трансцендентност во делата на св. Јустин Маченик

Целта на овој преглед на негативната теологија во делата на црковните отци, св. Јустин Маченик, св. Климент Александриски, Ориген Александриски, и св. Августин, е да се покаже дека иако не може да се посочи разработена и систематична негативна теологија, изобилува апофатички формулации, како во основата на дел од нивните онтолошки и теолошки учења, така и во очигледно интенционалните негативни пристапи кон неискажливите принципи што ги обработуваат. Групирањето на овие четворица автори е поради нивната хронолошка релевантност за развојот на христијанската негативна теологија – тие се првите христијански автори кои може да се лоцираат во платонистичката традиција, кои намерно говорат за Бог низ негативни термини, и тоа не само во обидите за спречување на божјото антропоморфизирање, туку во широкоопфатна, иако не и развиена, рамка на пристапување кон божјата трансцендентност и неискажливост.

Негативната теологија на источните, кападокиски отци, св. Василиј Велики и св. Григориј Ниски, ќе биде обработена после поглавјето за западните отци. Хронолошки, одговара да одат првин тројцата одбрани западни отци, потем св. Василиј и св. Григориј, и на крајот св. Августин. Но, за да не се разбие континуитетот на културната, односно интелектуалната традиција, групирањето ќе остане на западни и источни христијански автори.

Св. Јустин Маченик е првиот чисто христијански мислител¹ кој поопширно расправа дека за Бог може да се говори само

¹ За филозофската заднина на св. Јустин, можно инспирирана од Филон Александриски, кај E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Philo Press, Amsterdam, 1968, 123-128; за св. Јустин како повеќе среднолатонистички инспириран, кај L. W. Barnard, *Justin Martyr: His Life and Thought*, Cambridge Uni-

низ негативни термини. Покрај трите дела за кои не постојат сомнежи дека се во негово авторство, *Прваџа одбрана*, *Втората одбрана* и *Дијалогот со Трифон*, на св. Јустин му се припишуваат и *Говорот до Грциите*, *За Чистото божјо владеење* и *За воскресението*, чија автентичност не е потврдена, и може да се смета дека биле напишани од веќе непознат христијански автор, или пак дека се еврејски трактати.² Мислата на св. Јустин не избилува со систематична негативна теологија, или систематично деконструирање на моќите на мислата и на јазикот. И кај него по-

versity Press, Cambridge, 1967, 75-84. Можно е во мислата на Јустин да се забележи „дуализам“ меѓу библскиот, поличносен и поинволвиран концепт на Бог и грчката, „поплатоновска“ поапстрактна идеја. Гудинаф забележува дека Бог за Јустин е поличносен и позначен од поимите и термините за Апсолутот што ги пренесол од хеленистичкиот јудаизам (E. R. Goodenough, *op. cit.*, 137). Барнард исто така лоцира извесен конфликт меѓу двете концепции. Чедвик определува дека „програмата на Јустин е јасна“ – апсолутно отфрлање на политеистичкиот мит и култ, комбинирано со позитивно добредојде за најдобрите елементи од грчката филозофска традиција, H. Chadwick, „Greek Philosophy from Plato to Plotinus“, A. H. Armstrong, (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, 161. Чедвик потсетува на почитувањето на св. Јустин на грчката филозофија, делумно преку конвенционалната теза дека грчките филозофи го изучувале *Сџариот завеш*, но главно преку учењето за Логосот, што потем го изложува низ објаснувањата за Словото како Христос, како Разум и Мудрост инхерентен на сите нешта, а особено рационалните суштества (*op. cit.*, 162-165).

Меѓусебното влијание на хеленистичката култура и христијанството не може да се негира, како меѓусебно „расипување“, во смисла на трансформирање (хеленизирање на христијанството или христијанизирање на хеленистичките традиции), или како меѓусебно надградување во интелектуалниот израз на чистата и неменлива вера. Прајс предупредува да не се претерува со размерот во кој св. Јустин и останатите апологети во христијанската теологија внесле хеленистички поими, односно специфично платонистички идеи, иако е очигледно дека св. Јустин ја познавал и употребувал грчката филозофија, повеќе отколку христијанските автори од првиот век (R. M. Price, „Hellenization' and Logos Doctrine in Justin Martyr“, *Vigiliae Christianae*, Vol. 42, No. 1, 1988, 18-23). Поентата на Прајс, кој го разгледува развојот на концептите за Логосот во хеленистичко-христијанската клима, преку Јустин како типичен пример, е дека во проценувањето на влијанието на хеленизмот врз Јустин, поимите на „хеленизација“ на христијанството и присвојување на платоничко учење за Логосот се неприменливи (*Ibid.*, 22).

² *Говорот до Грциите* е всушност протрешетички или паренетички говор (определба содржана и во оригиналниот наслов), и често се наведува како дело на Псевдо-Јустин. Во овој текст, за да не се навлегува во историско-филозофски расправи што не се предмет на ова истражување, за автор на оспоруваните дела ќе биде земен св. Јустин, со забелешка дека е можно да се работи, всушност, за Псевдо-Јустин.

стојат ставови во врска со тоа дека јазикот потфрла во обидите да го опише Бог (мисли на Бог Отец), но нема пристапи што се типични за средниот платонизам, или логички методи и правилници за расудување.

Третирајќи го проблемот на грмушката што гори (дел од 2.Мој), што во негово време бил општо место, св. Јустин наоѓа проблем во тоа што приказната го локализира и определува Бог, создателот и таткото на сите нешта (*Дијалої со Трифон*, 49)³. Разгледувајќи ја хиерофанијата, односно прашањето околу тоа дали тој кој се обраќа при запалената грмушка е ангел или Бог, св. Јустин се обидува да ја интерпретира епизодата. Јасно поставува хиерархија на постоење, и Бог Отец е поставен на врвот – преодните суштества се поставени во редоследот според кој се појавуваат, што предизвикува потреба да се зачува трансцендентноста на Бог. Оддалеченоста, поставеноста надвор од дофатот, станува клучна во замислувањето на божеството. Епизодата на грмушката била востановен предмет на дискусија во времето на св. Јустин, и продолжува да биде една од главните точки на инспирација во библистичката област на филозофијата на религијата. Св. Јустин не навлегува темелно во развојот на поимањето на Бог низ времето на *Сџариої завешї*, од хананската концепција на редовното божје јавување преку виденија и неговата вклученост во животот на луѓето, до „оној кој е“ (2.Мој, 3, 14). Ставот на св. Јустин е дека за Бог нема дадено име (*Apologia* II. 6).⁴ Идејата е дека имињата потекнуваат од некаков виш принцип, со што највисокиот принцип не може да биде именуван (од нас). Со тоа што Бог не може да биде именуван, тој е исто така и неискажлив, затоа што никој нема дозвола да го изрекува името на неискажливот Бог, и ако некој се осмели да тврди дека неговото име може да биде изговорено, тогаш тој мора да е безнадежно луд, пишува св. Јустин (*Apol.*, I. 61). Секако, св. Јустин е свесен дека се употребуваат зборови како „создател“ и „господар“, но тој не смета дека тие се имиња, туку „локуции“, зборови што се однесуваат на чинови што Бог отец ги извршува, што имаат инхерентно значење. Зборот „Бог“

³ Користено е изданието Justin Martyr, *Dialogue with Trypho (Chapters 48-54)*, M. Dodds, G. Reith (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.

⁴ Користени се Justin Martyr, *The First Apology and The Second Apology*, M. Dods, G. Reith (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe (eds.), *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, понатаму во текстот како „*Apol.*, I/II”.

не е токму име, затоа што не може да се пробие до реалноста што се обидува да ја означи. Бог е непотекнат, а со тоа и неименлив, што е типично за периодот и беше посочено и во ставовите на средните платонисти. Кај Филон Александриски, божјите зборови се неговите дела, словото и дејството коинцидираат, и името на Отецот е Синот. Слично гледиште околу тоа дека имињата реферираат на дејства, моќи или функции на Бог, а не на самиот Бог, е очигледно прифатено и од св. Јустин. Моќта на именување доаѓа после моќта на создавање, Бог е несоздаден и затоа останува безимен. Затоа, „Исус“, како име во вообичаената смисла, го следи редоследот на нормалните дејства на прокреација и именување, тоа е име овозможено од претходно постоење. Бездруго, треба да се има предвид дека терминот „Логос“ („Збор“ или „Слово“) бил омилен за Синот, со тоа што некои од истражувачите на *Новиот завет* не сметаат дека употребата на терминот како божествено име во *Евангелието по Јован* е под влијание на грчката филозофија.⁵ Прајс, на пример, не смета дека едноставната и честа употреба на „Логос“ како наслов за Синот кај св. Јустин дошла од грчката филозофија, туку од постојаното споменување на „зборот божји“ од *Стариот завет*, пренесен во грчкиот јазик и развиен од еврејските коментатори на *Библијата*, како Филон.⁶ На пример, за св. Јустин Таткото е Демиургот (*Apol.*, I. 8.2, pass.), а доделувањето на подредена улога на Синот во создавањето (*Apol.*, II. 6.2.3) не оди подалеку од Новозаветните текстови како *Јов.* 1,3 или *Кол.* 1,16.⁷

Елгерсма Хелеман ја разгледува апологетската намера на св. Јустин во неговата употреба на терминот „Логос“, препознавајќи ја повеќезначноста и играњето со зборовите. Таа смета дека не е издржана ниту позицијата што го разбира св. Јустин како да застапува учење на општо откривање што дава повеќе од само делумен пристап кон вистината надвор од Христос (Чедвик), ниту позицијата што го чита св. Јустин како да застапува непремостлив јаз во познанието на вистината меѓу оние кои не се христијански верници (Холте). Елгерсма Хелеман смета дека додека Христос како „Логос“ е единствениот кој претставува потполно откривање на Бог, св. Јустин негира дека оваа вистина е сосема скриена од

⁵ R. Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium, 1. Teil*, Herder Verlag, Freiburg, 1965, 257-269; R. G. Brown, *The Gospel according to John (i-xii)*, Garden City, New York, 1966), 519-524.

⁶ R. M. Price, op. cit., 20.

⁷ Ibid., 23.

неверниците, како и дека тие немаат оправдување во неправедното прогонување на христијанските верници.⁸ Чедвик расправа дека според св. Јустин, Платон и Христос може да бидат помирени, а Евангелијата и најдобрите пагански филозофи имаат речиси идентични начини за разбирање на истата вистина. Со тоа што сите рационални суштества споделуваат ист универзален логос, и Сократ и Авраам може да се препознаат како „христијани пред Христос“.⁹ Претпоставувајќи шизма меѓу христијанството и хеленистичката култура, Холте се фокусира на други делови од опусот на св. Јустин за да покаже дека христијанин ревносен колку св. Јустин не можел да оди толку далеку да ја прифати културната и интелектуалната средина, според резимето на Елгерсма Хелеман.¹⁰ Таа тврди дека ни една од овие екстремни позиции не е одржлива, ниту оправдана – доколку Чедвик е во право, и Логосот дава основа според која сите луѓе имаат пристап кон откриената вистина, тогаш се бришат разликите меѓу, на пример, стоиците и св. Јустин, а доколку Холте е во право за јазот меѓу христијаните и нехристијаните, тогаш не би имало потреба св. Јустин да се обидува да ги придобие своите противници во расправите за вистината, затоа што не би имал аргументи за приближување на Грците и Евреите во расправите за спасението.¹¹

Во делото *Говорѝ до Грциѝе* се забележуваат многу повеќе филозофски конструкции отколку во останатите дела атрибуирани на св. Јустин, а исто така се наоѓа и тематиката на именувањето и неискажливоста на Бог. Така, се тврди дека Бог не може да се знае според никакво име (21),¹² поради два разлога: веќе споменатото гледиште за непотекнатоста, што значи дека пред Бог не постоел никој кој би му го дал името; и ставот дека имињата служат за да овозможуваат дистинкција меѓу нештата во нивната мноштвеност. Многубројните суштества што постојат се означуваат преку јазикот – неговата функција е да ги оддели, да ги раздели, да ги наброи. Ако се смета дека именките и личните имиња

⁸ W. Elgersma Helleman, “Justin Martyr and the ‘Logos’: an Apologetical Strategy“, *Philosophia Reformata*, Vol. 67, No. 2, 2002, 128-147.

⁹ Реферирајќи на *Apol.*, II. 8.10, 13, во H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 1966, 16.

¹⁰ W. Elgersma Helleman, op. cit., 133.

¹¹ Ibid.

¹² Користено е изданието Justin Martyr, *Hortatory Address to the Greeks*, M. Dods (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe (eds.), *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.

ги одделуваат суштествата едни од други, божјата единственост не може да биде именувана.

Имајќи го предвид контекстот на релативно раниот христијански период во кој св. Јустин твори, треба да се има предвид дека тој е првиот христијански филозоф кој ја разгледува божјата трансцендентност низ негативни термини, но дека употребата на негативниот пристап е повеќе за одделување на христијанскиот Бог од паганските божества.¹³ Со развојот на негативната теологија може да се забележи дека апофатичкиот пристап не служи во корист на исцртување на разликата меѓу видовите богови, и се фокусира на божјата природа. Палмер се обидува да даде контекст за мислата на св. Јустин во врска со развојот на негативната теологија, покажувајќи дека св. Јустин не бил изолиран случај, туку дека употребата на негативните дефиниции за Бог била широко распространета во вториот век, особено меѓу апологетите. Палмер забележува, свесен за раната развојна фаза на христијанската негативна теологија, дека може да се исцрта христијански еквивалент на средниот платонизам. Негативната теологија на раните христијански автори е многу помалку специфична од таа на отците од четвртиот век, затоа што употребува негативни термини како средство за воспоставување и одржување на единството на Бог, а не како дел од некаква поширока теорија на негативните атрибути.¹⁴

Секако, и во случајот на анализата на Палмер негативната теологија е изедначена со обидите за анти-антропоморфизам, односно оддалечување од востановените пагански религиозни концепции. Ова е очекувано, затоа што секако дека во изјавите што ги негираат антропоморфичките слики за Бог има негации. Сепак, не може да се тврди дека негативната теологија е еквивалентна на анти-антропоморфизмот, затоа што се работи за метод, или за систем на деконструкција на позитивните ставови и одбивање на јазичките категории, како и за начини на соочување со

¹³ Во врска со претпоставениот дуализам во поимањето на Бог кај Јустин, Керабин не се согласува дека постои тензија меѓу библиската верзија и филозофската грчка верзија, затоа што Јустин не бил свесен за таквите контрадикторни идеи, особено затоа што имал библиски текстови што ја поддржуваат божествената неискажливост и неименливост (D. Carabine, *The Unknown God*, 228). Идејата кај Керабин е дека дури ни во најраните периоди, христијанската негативна теологија не се обидувала преку негации да го трансформира Бог во филозофски апсолут, што, впрочем, се чини очигледно.

¹⁴ D. W. Palmer, „Atheism Apologetic and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century“, *Vigiliae Christianae*, Vol. 37, Iss. 3, 1983, 243.

импликациите со овие процеси. Анти-антропоморфизмот е мошне помалку сложен од тоа.

Палмер покажува дека негативните описи на Бог се дел од одговорите на обвинувањата за атеизам, преку случајот на св. Јустин¹⁵ и на Атенагора,¹⁶ за кои, на чуден начин, обвинувањата за христијански атеизам ја даваат можноста да се напаѓа грчкиот антропоморфизам. Нападот врз човеколиките божества на Грците е поставуван во контраст со христијанската побожност, основана врз монотеизмот и непрепознатливоста на божеството. На овој начин, забележува Палмер, негативниот јазик има апологетска функција. Покрај ова, авторите кои не се под обвинувања за атеизам исто така говорат за Бог на тој начин, што Палмер го посочува низ примери на употребата на негативни епитети, иако многу често во апологетски контекст. Имајќи ја предвид широкораспространетата употреба на зачетоците и развојот на негативниот метод, фактот што кај некои автори апофатичкиот потфат има апологетска функција не смее да биде генерализиран за да се верува дека христијанската негативна теологија своите потекло и цел ѝ ги должи на апологетиката.

Со аргументирањето за божјите безименост и неискажливост, св. Јустин застапува два од трите клучни концепта на негативната теологија. Бог не е непознатлив за св. Јустин, и, како и кај другите автори со концепции за инкарнираниот Логос/Син, Бог се открива преку Синот, што значи дека трансцендентноста е секогаш поврзана со иманентноста на откриениот Бог во Синот. Трансцендентноста е неразделно поврзано со концептот за божјата инкарнација, што не дозволува силно застапување на наполна божја непознатливост.

Кај св. Јустин Маченик не постои токму негативна теологија, барем не во смисла на метод на негација или апстракција, но ставовите за неименливоста и неискажливоста на Бог и за божјата трансцендентност се недвосмислени, што претставува подлога за развојот на идните христијански апофатички пристапи.

¹⁵ D. W. Palmer, op. cit., 242.

¹⁶ Ibid., 244.

11.2 | Апофатичките назнаки на св. Климент Александриски

Додека негативната теологија на св. Климент не се разликува многу од таа на св. Јустин, св. Климентовиот пристап кон јазикот е покомплексен отколку тој на св. Јустин, особено затоа што е мултидисциплинарен, комбинирајќи ги онтологијата на грчката традиција, филозофијата, теологијата, херменевтиката, поетските параболи, и скриената симболика на говорот. За св. Климент традиционалниот говор е вид на континуиран симбол, сложувалка, загатка што интелектот се обидува да ја разреши. Сепак, тој не ја покажува реалноста, туку служи за да симболизира трансцендентни вистини за (над)постоењето. Според св. Климент, концептите се идентични во умовите на сите познавателни субјекти, затоа што се според сличноста со нештата што постојат, што значи дека низ културите и епохите, мислата останува иста. Јазикот е збир на симболи за овие поими, што варира од култура до култура (*Stromata* или *Stromateis*, VIII.23.1.).¹⁷ Така, додека се чини дека јазикот ги поставува мислите прилично блиску до нивните предмети, затоа што тие се „според сличноста со постоечките нешта“, тој има само симболичка функција, и врската меѓу објектот, поимот и името не е толку очигледна. Св. Климент му придава голема важност на јазикот, сепак, и смета дека мора да се изучува, за да може да се идентификуваат и разберат различните начини и прилики на јазичкото изразување. Концептите се блиски до објектите на разумното расудување, и затоа не се предмет на истражување во поглавјето од *Stromata* посветено на анализата и категоризацијата на јазикот.

Јазичкиот израз има индиректна врска со реалноста и затоа е подложен на интерпретација. Јазикот е важен за св. Климент, но тој истовремено ја подвлекува важноста на тишина за спознавателниот процес. Пишувањето го определува како лек (*pharmakon*), против заборавот (*Strom.*, I.94), и неколкукратно пројавува дури одбрамбени формулации во врска со употребата на пишаниот јазик. На почетокот пишувањето го споредува со слика или сенка на чистите и анимирани говори што бил приви-

¹⁷ Користено е изданието Clement of Alexandria, *The Stromata*, W. Wilson (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe (eds.), *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885; “*Strom.*” во понатамошниот текст.

легиран да ги слуша (I.1.1.1). Во книгите се употребува секогаш истиот еден пишан глас, тие не одговараат на прашањата што одат отаде текстот, инсистира св. Климент (I.1.14). Ова наликува на ставовите на Платон за пишаниот збор. Во Платоновата алегоричка за Тот (*Φαίσαρος* 275a), на кралот му се нуди пишувањето како лек (*pharmakon*), што на меморијата ќе ѝ служи против заборавањето. Кралот го одбива подарокот, плашејќи се дека нема да служи за помнење, туку напротив, за заборавање – знаците ќе го заменат вежбањето на меморијата, и луѓето ќе зависат од нив, наместо од сопственото сеќавање што доаѓа одвнатре. Затоа, пишувањето ќе биде *pharmakon*, но во значење на „отров“.¹⁸

Бог се обожува во стравопочит, чудење и тишина (*Strom.*, VIII. 1.23), во безговорна контемплација на умот. За да може соодветно да функционира на чистиот ум не му требаат сетилата, како што му требаат на јазикот (VII.67.3). При обраќањето на највишата реалност, при молитвата, ние говориме низ тишината (VII.7.40.1 ff). Кога најавува што неговиот говор ќе постигне, св. Климент објаснува дека говорот, всушност, има способност за тивување – планира неговиот трактат да даде назнаки кон некои нешта, да зборува незабележливо, да се појави во тајност, да покаже во тишина (*Strom.*, I.1.1.15).¹⁹ Тајновитоста и тишината најавени на овој начин покажуваат инклинирање кон мистерија – прашање е дали се работи за култна должност за молчење типична за мистериските религии, за *arcanum*, или за јазик што упатува на

¹⁸ Мортли забележува дека се чувствува и христијанскиот страв од губење на фактите, особено оние што ги даваат детаљите за христолошките настани од првиот век (R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 1, 39). Кога се говори, говорникот и публиката се едно (I.1.12), и живоста на споделувањето на информациите е од непроценлива важност. Така, св. Климент пишува небаре од немајкаде, поради стравот дека ако не запише, информациите ќе се забораваат.

¹⁹ Тишината не значи недостаток на интелект или негова неспособност правилно да функционира, туку означува способност што се наоѓа отаде говорот - ако зборот е симбол на физичкиот свет, тишината е симбол на чистата мисла (R. Mortley, „The Theme of Silence in Clement of Alexandria“, *Journal of Theological Studies*, 24-1, 1973, 197).

Мортли notiра дека во овие формулации за говорот се забележува учење за воздржувањето и за идејата дека вистината треба да биде опкружена со внимание и неоткривање. Како при мистериските пред-иницијации, св. Климент се колеба експлицитно да ја открие суштината на Христово учење, затоа му треба трактат што ќе има двоен карактер: да открие, но без да скршне од неопходноста да сокрие. Тишината во овој случај е повеќе од типот на оној кој бива инициран, повеќе форма на „дискреција“, отколку неизбежен одговор на трансцендентноста на Бог (R. Mortley, *op. cit.*, 201).

проблематичниот карактер на вистината.²⁰ Не навлегувајќи во разгледување на мистериозноста, сепак треба да се има предвид дека св. Климент користи јазик карактеристичен за христијанството, и јазик типичен за платонизмот, покажувајќи ја неговата симболичност, неговата способност за истовремено криење на значењето и негово пројавување. Понекогаш, кога зборовите не служат за ништо, тишината е неопходна. Св. Климент реферера на епизодата со немоста на Захарија (*Лк.* 1,18-12), но губењето на способноста на говор го чита во алегориска смисла, затоа што е во контекстот на предвестувањето на Христос, чие доаѓање ќе го означи полното откривање. Пред „светлината на вистината“, настаните од оваа епизода се опскурни и тивки. Мортли толкува дека очигледниот контраст е меѓу немоста на Захариј и на предвестувањето (или претскажувањето, затоа што се работи за пророчка епизода), на Христос како Зборот, како клучот кон знаењето, како интелигибилна инкарнација на Таткото, кој ќе донесе крај на симболичката тишина.²¹ Мортли смета дека инкарнацијата не ја поништува важноста на тишината во теологијата на св. Климент, особено што Бог треба да се обожува со почит, чудење и тишина (*Strom.*, VII.1.2), и тоа: да се оддава чест на она што е најстаро по потекло меѓу интелигибилните нешта, првиот принцип или почетокот на постоењето, Синот (интересно хипостазиран во средно-платонистичка онтолошка замисла), а во тишина да се обожува принципот што се наоѓа отаде Синот, а тоа е Таткото.²² И во овој случај се забележува поврзаност на тишината и *via negativa*, односно на тишината како дел од пошироката негативна теологија. Клемент се повикува на Питагора, кој од учениците очекувал петгодишен завет на тишина, за подобро да го контемплираат божественото, со чист ум. Додека сетилата се поврзани со ограниченоста на телото (во питагорејската, стоичката и платонистичката традиција, на пример), тишината го води умот кон повисоки и

²⁰ Спореди со проблемот на зачувување на асана, и проблемот на иницијацијата терминологија кај Апулеј, поместено кон крајот на поглавјето за неговата негативна теологија. Постојаната тематика на скриеното значење, на тајновитоста на текстот и на енигмите во јазикот значи дека текстот содржи многузначност и повеќеслојност, и дека текстот се чита независно од насоките на авторот (прашање интересно два милениума подоцна). На крајот на седмата книга од *Stromata* Климент објаснува дека намерно пишувал со опскурност, за да ги одврати неиницираните. На тој начин, го прави потешко пронаоѓањето на светите традиции; му се измолкнува на забележувањето (VII.18.111).

²¹ R. Mortley, op. cit., 200.

²² Ibid.

почисти форми на знаење. За св. Климент, како и за многумина од авторите опфатени во ова истражување, Бог се спознава преку тишината. Состојбата на бивање со Бог во молитвата, односно молитвата како внатрешен контакт со Бога (*Strom.*, VII.7) комбинира зборови и тишина: она што го искажува оној кој се моли, зборовите, припаѓаат на подрачјето на сетилата, а значењето и смислата на молитвата, пак, се постигнуваат во тишина.²³

Мортли ги резимира ставовите на св. Климент за тишината на следниов начин. Тишината покажува владеење врз страстите на телото и нестабилноста на телесната природа, и затоа е еден вид на *ataraxia*. Покрај ова, тишината е дождноста на иницираниот да биде разумен во врска со тоа што го открива од христијанските мистерији, и симболот на највисоката форма на контемплација. Негативната теологија, резимира Мортли, служи за да ги елиминира предикатите, и само кога оваа виша форма на тишина се постигнува, умот успева да се издигне кон височините. Така, познанието станува проблем не на кажувањето, туку на бивањето.²⁴

За Фолкер познанието на Бог е внатрешно.²⁵ Фолкер ја подвлекува апологетската форма на изјавите за тоа дека Бог се обожува во тишина, сметајќи дека тишината нема врска со негативната теологија во опусот на св. Климент. Ако се следи ставот на Мортли дека тишината, како во Новозаветната епизода со Захарија, така и општо земено, е метафорички начин за реферирање на трансцендентноста, а со тоа и скриеноста на Бог, тогаш секако дека реферира на негација, или означува негација.

За Фиска Хег е јасно дека темата на тишината е поврзана со *via negativa*, со негацијата и апстракцијата, затоа што трансцендентноста на Таткото значи дека тој мора да биде отаде описот и прецизирањето, што остава тој да може да биде дофатен само преку негација, преку знаењето не што тој е, туку што не е, како што тврди св. Климент (*Strom.*, V.71).²⁶

²³ За Климентовиот концепт за личната (или индивидуална) молитва, и за поврзувањето со Бог преку молитвата, Н. Fiska Hagg, "Seeking the Face of God: Prayer and Knowledge in Clement of Alexandria", *The Seventh Book of the Stromateis: Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21–23, 2010)*, M. Havrda, V. Hušek, J. Plátová (eds.), Brill, Leiden-Boston, 2012, 131-142.

²⁴ R. Mortley, op. cit., 202.

²⁵ W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Akademie-Verlag, Berlin et Leipzig, 1952, 414.

²⁶ Н. Fiska Hagg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford University Press, Oxford, 2006, 163.

Св. Климент забележува дека Грците го обожуваат Хермес како бог на говорот, што соодветствува со неговото мислење дека толкувањето (*hermeneia*) е суштинско во разбирањето на скриените значења (*Strom.*, VII.15.132). Така, Хермес станува бог на херменевтиката, затоа што говорот и толкувањето на говорот одат заедно. Јазикот нема аподејктички способности, тој секогаш бива толкуван, разглобуван, раслојуван, односно, иако во контекст на св. Климент звучи анахронистички, деконструиран. Ставовите за многузначноста на јазикот, која не е во директна врска со реалноста, туку во индиректна врска со нештата што ги означува, како и за тоа дека јазикот сокрива вистини и содржи тајни значења што треба да се откриваат, недвосмислено го ставаат св. Климент во групата на автори кои се занимавале со негативната теологија.

Кога ги разгледува различните видови на метафори, параболи или алегии, забележува дека тие, бездруго, сокриваат значења, но ваквиот став може да се пренесе и на целиот јазик, особено пишаниот јазик, затоа што изговорениот збор е поразновиден, поподложен на одговор, поотворен, а со тоа и помалку тајновит. Енигматското пишување што го разгледува во петтото поглавје на *Stromata* јасно покажува дека скриените значења не се наоѓаат само во соодветните стилски фигури, туку дека се работи за карактеристика на човековиот говор, во кој вистината се завиткува во енигми, симболи, алегии, метафори и слични фигури (V.4.21).²⁷ Вистинскиот гностик (во смисла на зналец), смета св. Климент, е оној кој е способен да го чита јазикот и да проникнува во скриените значења, тој преку светите списи ги знае и минатото и иднината, и го сфаќа вистинското значење на зборовите и решенијата на енигмите (VI.11.92). Дури, кога би претпоставиле дека вистинскиот гностик е соочен со избор меѓу познание на Бог или вечно блаженство (едно исто нешто, впрочем), ќе го избере познанието на Бог. Св. Климент силно се труди да го потврди недвосмислениот карактер на сите логички изјави во контекст на обвинувањата за антропоморфизам од страна на паганските критичари. Бог е несфатлив со умот и неизразлив, безимен, и затоа чо-

²⁷ И барбарите и Грците ги сокриле првите принципи на нештата, пишува, наведувајќи примери за светите списи на египетските свештеници во обидот да покаже како се анализира скриената симболика. Главната и реитерирана поента на Климент е дека јазикот не се дели на јасен јазик и на симболички јазик, затоа што, од претходно споменатите определби се гледа дека целиот јазик го смета за нешто што мора да подлежи на толкување. Опсежно на оваа тема кај R. Mortley, *Connaissance religieuse et hermeneutique chez Clement d'Alexandrie*, Brill, Leyden, 1973, 193 ff.

вечкиот јазик за него е релативен, симболички. Божјата суштина останува непозната, она што нам ни се покажува се откривањето и милоста божја. Бог Отец воопшто не е објект на нашето познание, за кое границата е познанието на Синот. Бог по себе секогаш останува непознат и недефинирлив.²⁸

Како и кај св. Јустин, кај св. Климент нема експлицитни тврдења за божјата непознатливост, иако точно тоа го говори, или доаѓа извонредно блиску до тоа, објаснувајќи за недостапната суштина и потребата од откривање преку инкарнацијата. Беше споменато дека непознатливоста не е во фокусот од Филон до четвртиот век, затоа што учењето за Синот ја објаснува иманентноста и делумната спознатливост на Бог. Затоа, безбедно е да се каже дека св. Климент е повеќе на страната на Платон од *Тимај* (28с3-5) – тешко е да се спознае Таткото (*Strom.*, V.11).²⁹

Божјата мудрост се перципира само преку умот, и не може да биде разбрана преку демонстрација (V.12), тврди св. Климент, и го парафразира познатиот дел од *Писмо Седмо* на Платон за да покаже дека божјата мудрост е скриена во симболи и тајна. Бог на вселената, кој е над секој говор, секаква концепција и мисла, не може да се содржи во пишан текст, затоа што е неизразлив дури и според сопствената моќ (V.10 sq). Во филозофијата на јазикот од *Stromata* на св. Климент се наоѓаат негации за Бог (VII. 7. 37) во контекст на стандардното антропоморфизирање, со нагла-

²⁸ Чедвик смета дека јазикот на Климент за *via negativa* оди најдалеку што може да се отиде кон апотеоза на алфа-привативот. Врховниот Отец е основата на постоењето, но нема друга дефиниција. Синот е Умот на Таткото, круг на кого Таткото му е центарот. Идејата за Бог е потполно апстрактна (H. Chadwick, „Greek Philosophy from Plato to Plotinus“, 179). Чедвик го чита јазикот на св. Климент во овие одбрани ставови како претходник на Псевдо-Дионисиј, очигледно должејќи му на Филон, како и на современите платонисти (ibid.). Секако, св. Климент пишува за Бог како за љубов, добрина, праведност и т.н., но поради методолошка јасност.

²⁹ Св. Климент го споменува олтарот на Непознатиот Бог (*Дела*, 17,22-23), но нагласува дека Непознатиот се спознава преку Логосот и преку божјата милост (V.12). Покрај ова, вреди да се наведат и други референци од Светото писмо: влегувањето на Мојсеј во облакот на незнаењето (*Ис.*, 20), напуштајќи го мноштвото, и зачекорувајќи во мракот; и описот на Апостол Павле на неискажливите визији на третото небо (*2Кор.*, 12:2-4, *Strom.*, V.12).

Темниот облак е идеја присутна кај Псевдо-Дионисиј, на пример, а потем го инспирира *Облакош* на *незнаењето*, анонимно христијанско мистичко дело, духовен водач за контекстуално молење. Според св. Климент, облакот на незнаењето го претставува фактот дека Бог е невидлив и неискажлив, иако темнината според него треба да го претстави неверувањето и незнаењето на мноштвото.

сувања дека тој нема сетила; Бог слуша, пишува св. Климент, но не во смисла на човековото слушање. Ова не нужно мора да се толкува како пример на негативна теологија, но во духот на св. Климент е да се понуди можноста да биде така читано од страна на читателот (и мета-читателот).

Бог нема атрибути, а тие што се споменуваат низ *Сџари-оџи завейи* треба да се читаат алегориски (V.11). Бог е непотекнат, нему не му треба ништо, тој е секогаш еднаков, бесмртен и безвозрасен (Ibid.). Бог како финална причина е над просторот и времето, тој нема име или концепција; Бог е неизразлив, не може да биде ограничен во определба, ниту да се подели; нема род, вид, разлика, број, тој е неискажлив и е еден (во смисла на тоа дека нема делови или можност за делење), тој е бесконечен (без димензија и без граница); Бог нема форма, и, повторува св. Климент, нема име (V.11-12). Бог е неискажлив или неизразлив затоа што божественото не може да се собере и пренесе преку зборови, тоа е неизречиво преку човечка моќ (*Strom.*, V.79).³⁰

Слично како и св. Јустин, и св. Климент се осврнува на имињата што му се даваат на Бог, како „Едно“, „Доброто“, „Ум“, „Апсолут“, „Врвно постоење“, „Татко“, „Бог“, „Творец“, „Господар“, потсетувајќи дека се употребуваат само како референтни точки. Ниедно име не може да го определи Бог, а сите имиња земени заедно ја покажуваат неговата моќ. Логиката на непотекнатоста е поврзана со неименливоста (како и кај кападокиските отци) – она што е прво го именува она после него, ако Бог е непотекнат нема кој да го именува, затоа што се именуваат само нештата со потекло и кои имаат некој кој им претходи (V.12).

Св. Климент реферира на апостол Јован за тоа дека никој не го видел Бог, и затоа му припаѓаат имињата *невидливост* и *неискажливост* (*Strom.*, V.81.3), а некои го нарекувале *бездна* што го вклучува и закрилува сето она што е недостапно и бесконечно. Говорот за Бог е тежок, напорен, затоа што е тешко да се открие почетокот на сето, затоа што првиот и најстар принцип на сè не

³⁰ Кај Фиска Хег има список на негативни придавки за Бог, главно од *Stromata*. Определбите за Бог се дека тој е: невидлив, вечен, неделив, неразбирлив, бесконечен или безграничен, непознат, непотекнат, безимен, неискажлив или неизречив, неизразлив, несоздаден, без почеток, без форма, без страст, без потреби, непропадлив и неуништулив, нерасиплив, и, секако, несоодветно да биде определен (списокот и јазичките разгледувања во Н. Fiska Hagg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, 159-169).

може да се истакне. За него не може да се најдат зборови, затоа што не е ни род, ни вид, ни разлика, ни индивидуа, ни број, не е случајност, ниту може да се смета за „целото“ или „сеопфатното“, определби што потпаѓаат под категоријата на величина, неприменлива за Таткото на сето. Ниту може, продолжува св. Климент, да се говори за него како да има делови, затоа што Едниот е неделив, со тоа и бесконечен, неограничен, без форма и без име (*Strom.*, V.81.4-6). Епизодата за Мојсеј кој го сретнал Бог во темнина на Синај е метафора што очигледно му се допаѓа на св. Климент, затоа што добро ја покажува неискажливоста на Бог. Кога *Светиото писмо* вели дека Мојсеј влегол во темнината каде што бил Бог, јасно е за оние способни да сфатат, смета св. Климент, дека Бог е невидлив и неизразлив (*Strom.*, V.78). Мојсеј, убеден дека Бог не може да се знае преку човечката мудрост, му рекол да му се покаже, и бил принуден да влезе во темнината, каде бил гласот на Бог, односно непристапните и невидливи концепти на постоењето, затоа што Бог не е ниту темнина ниту простор, туку над просторот, времето и создадените нешта. На сличен начин, додава св. Климент, тој не се наоѓа во ниеден одреден дел, ниту содржи нешто, ниту е содржан од нешто, ниту подлежи на одделување, делење и ограничување (*Strom.*, II.6).

Беше спомената гностичката моќ за проникнување во вистините на светите списи. Св. Климент верува дека е невозможно да се постигне гностичка контемплација без да се испразни умот од секакви претходни концепции; и да се бара самата вистина, без да се трага по тоа да се научат имињата (*Strom.*, VII.17). Кога бараме да го истражиме Бог, пишува св. Климент, не наоѓаме едно нешто, туку десет илјади нешта. Можно е ова „десет илјади“ да е класичната замена за „бесконечно многу“ типична за антиката, и на тој начин сака да каже дека и бесконечно многу епитети не може да ја доловат единствената суштина на Бог. Покрај ова, св. Климент разликува објавување на Бог и објавување на, или изјавување за Бог, во контекст на Аристотеловата дистинкција меѓу есенција и акциденција. Начинот за доаѓање до оваа суштина св. Климент го разгледува така што апофатичкиот пристап го поврзува со ритуалното прочистување карактеристично и за барбарските и за грчките религиски култови (*Strom.*, V.11.71). Така, прочистувачкиот ритуал може да се разбере во споредба со исповедта, преку анализа на подлежаечките нешта.

Се чини дека кај св. Климент може да се забележат три фази на патот кон мудроста: просветлување, што се добива преку

учењето; прочистување, што се постигнува преку исповедта; и контемплација, можна преку процесот на анализа (*Strom.*, V.10-11). Во опис карактеристичен за средниот платонизам (на пример, кај Алкиној), св. Климент објаснува дека се употребува делење, односно одделување, отцепување, апстракција (точно дека терминот што го употребува е „анализа“, но веројатно мисли на „афајреза“): од телото се апстрахираат физичките својства и димензионалноста, за да се добие точка со некаква позиција. Оваа точка е единство доколку ја одземеме и позицијата. Ако се одземат сите телесни нешта, и сите таканаречени нетелесни нешта, објаснува св. Климент, се фрламе во величината на Бог, и од овде се движиме во незамисливата огромност на светоста. На тој начин е можно да се добие концепт за семоќниот, знаејќи не што тој е, туку што тој не е. Ова е стандардна апофатичка формулација, а употребата на *aphairesis* е иста како и кај грчкиот среден платонизам од неговото време. Иако се чини дека недостига чекор меѓу апстракцијата и фрлањето на себеси во величината Христова, поентата е во употребата на методот, што, заедно со сите други негативно-теолошки назнаки, го потврдува св. Климент како христијански автор со негативно-теолошки пристап.

Методот на апстракција на св. Климент е сличен со тој кај Алкиној (и на Келс), но не ги вклучува катафатичките начини за познание на Бог (*via analogiae* и *via eminentiae*) во врска со неговото изложување на методот. Сепак, може да се забележи дека тие се вклучени, како индиректни начини, во св. Климентовата концепција за познанието на Бог, смета Мортли.³¹

Волфсон го чита овој дел на св. Климент како парафраза на Алкиној, особено затоа што обајцата реитерираат востановено учење.³² Апстракцијата кај св. Климент е слична, ако не и подетална отколку кај Алкиној. Витакер истакнува дека кај св. Климент се забележува финална фаза во негативниот процес што нема еквивалент кај Алкиној – точката што останува е единица што има позиција, од каде, доколку ја апстрахираме позицијата, нема концепција за единство. Витакер посочува дека постои очигледно (нео)питагорејско влијание, но смета дека изложувањето на св. Климент е независно од тоа на Алкиној, на пример.³³

³¹ Види го развојот на идејата во доста техничкиот текст на R. Mortley, “Analogia chez Clément d’Alexandrie”, *Revue des études grecques*, 84, 1971, 80–93.

³² H. A. Wolfson, „Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides“, 147.

³³ J. Whittaker, „Neopythagoreanism and Negative Theology“, 113.

Фиска Хег смета дека св. Климент се разликува од традиционалните пристапи на *via negativa*, затоа што не застанува на *topos*, на единицата, туку, откако се исцрпува методот на апстракција, на патот кон познанието на Бог се придвижуваме во две фази. Прво, се фрламе во величината на Христос, но движењето не запира овде, туку има уште еден чекор, во бесконечното пространство, во незамисливата бесконечна огромност.³⁴

Озборн ги резимира забелешките на Фолкер во врска со негативната теологија на св. Климент.³⁵ Прво, Фолкер тврди дека толкувачите на св. Климентовото дело може да се поделат на две спротивставени групи, од кои едната го препознава како филозоф, а другата како теолог.³⁶ Првата група ѝ придава значење на неговата негативна теологија, а втората група (во која припаѓа Фолкер), ја гледа неговата негативна теологија како неасимилиран заем од паганската филозофија. На вака формулираниот конфликт, Озборн одговара дека се работи за претерано упростување на св. Климентовата мисла, затоа што тој не е или филозоф или теолог, туку е и едното и другото. Задачата што самиот си ја поставил било да ги поврзе грчката филозофија со христијанската теологија, што значи дека ако која било од двете спротивставени толкувачки групи е во право, излегува дека св. Климент потфрлил во зададеното. Озборн додава дека иако филозофското истражување на Бог е важен дел од опусот на св. Климент, тоа не е целосната сума на сите негови ставови за Бог.³⁷

Втората забелешка на Фолкер е дека негативната теологија е вметнувана, но недоволно вметната, дека е неасимилирана во главнината на св. Климентовите текстови.³⁸ Како што забележува Озборн, и како што може да се види и во ова кратко изложување на апофатичкиот пристап на св. Климент, тоа не може да се тврди за Книга V од *Stromata*. Покрај ова, иако има изолирани и неповрзани негативно-теолошки ставови низ опусот, тие се секогаш со јасна поента.

Третата забелешка на Фолкер е дека овој дел од филозофијата на св. Климент не е оригинален, туку е позајмен од Филон

³⁴ H. Fiska Hagg, "Seeking the Face of God: Prayer and Knowledge in Clement of Alexandria", 138.

³⁵ E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge, 1957, Appendix B.

³⁶ W. Volker, op. cit., 93-96.

³⁷ E. F. Osborn, Ibid.

³⁸ W. Volker, op. cit., 94.

и од паганските филозофски еквиваленти. Додека е точно дека има сличности, и дека бројни формулации кај св. Климент потекнуваат, или се инспирирани од Филон, Озборн забележува дека примерите што Фолкер ги наведува се всушност примери на изолирани референци што се многу поверојатно Платонови, и не ги вклучуваат главните идеи од негативната теологија. Фолкер забележува дека ваквите делови, со тоа што се Филонови, не се конзистентни со општата мисла на св. Климент.³⁹ Озборн одговара дека св. Климент никогаш не позајмува директно и неадаптирано, туку секогаш во рамката на христијанските поенти што се обидува да ги формулира, и дека не постојат неконзистентности, како што обвинува Фолкер. Филозофското истражување е подготвително, ги исчистува лажните концепции, и покажува дека позитивното познание на Бог не е можно без божја помош. Интересно е што Фолкер не наоѓа неконзистентности, недостаток на асимилација и на оригиналност во учењето на св. Климент за *gnosis*, подрачјето на кое го фокусира своето дело. Во заклучокот на делото тој пишува дека св. Климент никогаш не позајмува од Филон без критички да го испита и да го формулира од негова гледна точка.⁴⁰

Божјата суштина останува достапна, а Бог се открива низ инкарнацијата, според св. Климент. Покрај ова, неговата важност за истражувањето на негативната теологија е и во примената на алегориските толкувања и фацинираноста од различните пристапи во откривањето на загатките на светот.

11.3 | Неискажливиот Бог кај Ориген

Една од темите во мислата на Ориген е нарушувањето на тишината преку откровението на Христос. Идејата кај Ориген е дека во неговото совремие постои достапност на знаењето што ја немало во претходните периоди. Преку светите списи и појавувањето на Христос, мистеријата што низ вековите била чувана, сега се објавува (*De Principiis* IV. 1.7).⁴¹ На прашањето за големата

³⁹ Ibid., 95.

⁴⁰ W. Volker, op. cit., 623.

⁴¹ Користено е изданието Origen, *De Principiis*, Origen, *De principiis*, F. Crombie (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe (eds.), *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885; “*De princ.*” во понатамошниот текст.

тешкотија во проникнувањето на реалноста, изложено во трактатот *За молишвајќа*, Ориген одговара дека ако претходно било непознато кој ги скицирал нештата на небесата, сега е веќе достапна можноста да се знае божјиот ум и да се биде (спо)знаен (спореди со *De princ.*, I. 1.8). Ориген реферира на апостол Павле, кој говори за мистеријата врз која се чувала закрила од тишина, а која сега е веќе очигледна преку проорочките гласови (односно „списи“ во текстот на Ориген).

Како онтолошки проблем во разгледувањето на важноста на откровението се појавува фактот дека она што се открива и начинот на кој се открива не се идентични, како од аспект на инкарнацијата на мислата во говорот, така и од аспект на телесноста на „втелесувањето“ на Бог во Христос. Иако Христос е пројавен, односно Бог е пројавен преку Христос, тоа не ни покажува каков е Бог. Ориген го започнува неговиот *Коментар на Посланието до Римјаниите* со завршувањето на долготраечката тишина, во контекст на откривањето на откритието и манифестирањето на мистеријата (X. 43),⁴² но смета дека е апсурдно да се мисли дека пророците не разбирале што кажуваат: иако молчеле, преку нивниот разум тие сфаќале за што пишуваат. Мистеријата на времињата била обвиткана во тишина, сè додека Логосот не станал отелотворен, покажувајќи дека е време за говор. Ориген инстистира на агсапум, сметајќи дека постојат искуства за кои не може да се говори, како и култни тајни. Во контекст на неискажливоста на искуствата, тој се осврнува на мистичното искуство на апостол Павле, претставувајќи го како архетипално духовно патување низ тишината (*Comm. Ep. Rom.*, VII. 16.).⁴³

Очигледна е фасцинацијата на Ориген со енигмите, откривањето на нешта што не се случиле, а се третирано како да се

⁴² Користено е изданието Origen, *Commentary of the Gospel of John*, A. Menzies (trans. & ed.), *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 9., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1896; во овој текст скратено како „*Comm. Ep. Rom.*”

⁴³ Во пристапот на апостол Павле кој „покажува тајна“ во *Посланието до Коринџјаниите*, Ориген забележува нешта од мистичната природа што мора да се кријат од мноштвото, од простите верници, и тврди дека на апостол Павле треба да му се припишува намерното криење на нештата (*Contra Celsum*, во понатамошниот текст „*Con. Cels.*”, V.19). Користено е Origen, *Contra Celsum*, F. Crombie (trans.), A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe (eds.), *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4., Buffalo, 1885. Спореди го ставот за *Светото ѱисмо* како полно со неискажливи и мистериозни концепти што тешко се контемплираат, и за кршењето на тишината преку доаѓањето на Логосот што ги открива овие тајни (*Selecta in Psalmos*, 50.12).

случиле, и укажувањата на постоењето на некаква тајна на скриен начин преку параболите, опскурните изрази и повеќеслојните значења на светите текстови. Во оваа смисла е јасна сличноста со св. Климент – и од аспект на важноста на симболичките и многузначни форми на израз, и од заштитата на агсапа. Тврдењето дека е добро да се сокрие мистеријата на кралот, земена од *Товиш* 12.7, за Ориген е уште една потврда дека некои вистини треба да не бидат достапни на оние кои не се доволно духовно способни, идеја што ја идентификува како важна и кај апостол Павле (*Сотт. Ер. Ром.*, VIII.12).

Во оваа смисла, скриеноста, мистеријата, и недостапноста на божествената природа се дадени како дел од намерната култна практика. Сепак, Ориген смета дека неможноста за соопштување потекнува од трансцендентноста, со што тајните и непристапноста се неисказливи во секој случај, а не само за доброто функционирање на култот. Така, во одговор на Келс, Ориген реферира на познатиот став од *Тумај* 28с, во кој Келс гледа потврда дека Бог е неисказлив (*Con. Cels.*, VII. 43). Ориген реагира на таквото толкување, сметајќи дека не може да се направи тој скок, а сепак понатаму и самиот го определува Бог како неисказлив, заедно со другите трансцендентни суштества.⁴⁴ На трите начина на познание на Бог предложени од Келс (синтеза, анализа и аналогича), Ориген одговара дека Бог се спознава преку одредена божествена милост, и со божествена инспирација (*Con. Cels.*, VII. 44).⁴⁵

⁴⁴ Мортли смета дека додека Ориген ја нагласува гносеолошката важност на инкарнацијата за познанието на Бог, не сака да биде надминат од страна на Келс во тврдењето на божјата неисказливост, и затоа ја придава на поголемо множество суштества отколку Келс. Ова е само дел од знаците на ривалството меѓу патристката и средниот платонизам во врска со способноста соодветно да се нагласува трансцендентноста, додава Мортли (R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 1, 68).

⁴⁵ Кога Фестижиер ги наведува доказите за постоење на *via negativa* во средниот платонизам, како важен автор го наведува Ориген, кој го цитира Келс, така зачувувајќи дел од поентите во делото *Вистинитиот јовор*. Келс употребува „анализа“ кога ги објаснува трите начина на познание на божествената суштина. Познание за неименливиот и Првиот може да се постигне преку синтеза, што е комбинација на ентитети, преку анализа, што е одделување од ентитетите, или преку аналогича. Зборот „анализа“ се чини еквивалентен на „апстракција“, и служи како замена, факт што беше посочен кај св. Климент. Фестижиер наведува дека Ориген ги асоцира трите начина на Келс со методите на геометрите, и објавува дека таквото толкување е погрешно (A-J. Festugière, *La révélation d'Hermès trismégiste*, vol. 4, 119). Нејасно е зошто би било неточно, ако се има предвид дека авторите од средниот платонизам обилно позајмуваат методи од геометрите во аргументирањето на нивната теорија на

Сепак, тој не заборава и да ја нагласи неискажливоста на Бог, и ограниченоста на човековиот ум за разбирање на божествените мистерии. На пример, прашањето на инкарнацијата ги надминува нашите моќи на јазикот и на интелектот (*De princ.*, II.VI. 2). Религиските концепти често го надминуваат човековото разбирање. Збунет од огромен восхит, човековиот ум не знае кон што да се заврти, за што да се држи, ниту како да се движи напред (Ibid.). Бог е отаде постоењето (*De princ.* I. 1); тој е монада, односно хенада (I. 1.5); проста интелектуална природа и дух, изворот од кој секоја интелектуална природа го добива својот почеток.

Ориген ги разгледува и прашањата за употребата на алфа-привативите, уште една важна компонента од апофатичката проблематика. Така, се прашува дали терминот „нетелесен“ (односно „бестелесен“) за Бог е соодветен дел од христијанскиот теолошки јазик (*De princ.*, Предговор, VIII), инсистирајќи на трансцендентноста и на ослободувањето на Бог од какви било антропоморфни карактеристики. Ориген констатира дека терминот не се употребува во христијанските свети текстови, но дека е можно да се употребува поимот. Зборот е употребен во контекст на Исусовото определување дека не е нетелесен демон, значи не е дека потполно отсуствува, но се работи за епизода од документ што го нарекува *Учењето на Пејтар* без потврдена автентичност, а зборот „нетелесен“ се однесува на „тенката и фина материја од која се изградени телата на демоните“ (*De princ.*, Предговор, VIII). Прашањето за тоа дали Бог има форма или супстанција е нејасно во христијанското учење (*De princ.*, Предговор, IX). Понатаму го разгледува апофатичкото тврдење дека Бог е неразбирлив⁴⁶ и не-

познанието во прашањата за Бог. Мортли потсетува дека она што го знаеме од историско-математичките извори е сосема компатибилно со ставот на Ориген, кој бил добро запознаен со филозофијата (R. Mortley, op. cit., 82).

⁴⁶ Беше споменато дека непознатливоста на Бог не е во фокусот на авторите од вториот век, поради учењето за инкарнацијата. Истото може да важи и за неразбирливоста на Бог, особено ако се смета дека нешто мора да се разбере за да се спознае, односно дека се спознава преку разбирањето. Ако неразбирливоста на Бог не е радикално застапувана од филозофите од вториот век, забележува Арл, тоа е затоа што за нив постои блискост, роднинска врска меѓу Бог и светот. Тие ја признаваат ваквата блискост без да си ги поставуваат тешките прашања за преминот од Бог во светот, од едното кон многутото. Овие автори не прецизираат како неменливата и бесконечна интелигенција почнува да создава, како Бог се деградира сè до материјата, и како може да се концептира логос што е истовремено и еден и во сè (M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné*, Editions du Seuil, Paris, 1958, 90). Филозофите од вториот век не разликуваат меѓу двата бога на Платон, и не го разрешуваат

проценлив (во смисла дека не може да биде проценет). За Бог треба да се мисли како за проста, единствена интелектуална природа, на која систематично ѝ се негираат физичките својства на телата (простор, величина, облик, боја и т.н.).⁴⁷

Се чини дека според Ориген, Бог е Доброто, во смисла на извор на добрината. Не може да се каже дека „Доброто“ е име за Бог. Ономастичката теорија на Ориген е, конзистентно, под превезот на мистериозноста. Природата на имињата, пишува, е длабоко и опскурно прашање, мистериозна божествена наука; комплексен и конзистентен систем познат само на неколкумина (*Con. Cels.*, I.25). Сепак расправа со Келс, за да му ја долови вистинската филозофија на имињата. Ориген отфрла некои од стандардните филозофски теории за имињата: Аристотеловата теорија за арбитражната определба на значењата на зборовите; стоичката теорија за првите изрекувања како имитации на нештата што ги опишуваат, за потем да станат имиња; и аргументот на Епикур дека првите луѓе искажале звуци што ги опишуваат објектите, за овие звуци да станат имиња (*Con. Cels.*, I.24). За Ориген, божествените имиња не ја претставуваат, туку ја манифестираат божјата моќ. Специјалната и опскурна моќ на имињата прави Ориген да се колеба воопшто да дискутира за проблемот. Имињата покажуваат кон најдлабоките значења на објектите, означувајќи ја нивната природа. Името е повикување на некаква ознака што ја дава вистинската суштина на именуваниот објект (*За молиџваџа*, 24.2).⁴⁸ Онтолошките прашања што се јавуваат во врска со ова се

прашањето на трансцендентноста и иманентноста на Бог. Сепак, дозволува Арл, нивната теологија е често апофатичка. Од дуалистичките струи на периодот, задржуваат неколку поенти: Бог е оддалечен, тежок за познавање, неискажлив, и дури и нешто како неразбирлив, она што го знаеме за него не е суштината, туку неговите дејства, што не смее да се смета за доволно познание. Арл потем наведува обилни примери од апофатичкиот јазик очигледни во разликата меѓу *ousia* и *genesis*, и најчестите апофатички термини кај грчките отци (M. Harl, op. cit., 91).

Индекс на негативните атрибути е достапен и кај A.-J. Festugière, op. cit., 303-304.

⁴⁷ Инсистирањето на единственоста и на простата природа со негирани атрибути звучи неоплатонистички. Затоа, може да се смета дека ставот за Бог како трансцендентен, единствен, сам, едноставен и од чисто интелектуална природа, односно за Бог по себе, покажува дека Ориген е „вистинско дете на неоплатонизмот“ (L. Bargeliot, „Origen’s Dual Doctrine of God and Logos”, *Theologia*, Vol. 43, 1972, 204).

⁴⁸ Origen, *De oratione (On Prayer)*, W. A. Curtis (trans.), Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, 2001. За критиката на Ориген на претходните теории за

однесуваат на Доброто што не е самото постоење, туку е отаде постоењето, поради неговата моќ.⁴⁹ Ако Бог е доброто, а доброто е отаде постоењето, тогаш и бог е отаде постоењето. Ако е така, тогаш Бог мора да комуницира преку нешто, или некого, односно преку неговиот Збор. Сепак, Ориген се колеба дали Бог е постоењето или е отаде постоењето. Од друга страна, елаборира Ориген, ако Бог е постоењето, сепак за него се вели дека е невидлив, и според тоа нетелесен, употребувајќи го небиблскиот поим што го беше третираше во Предговорот на *De principiis*. Бог е над мудроста, вистината и вечниот живот (*Comm. John*, II.23; XIII.3).⁵⁰ Ова потсетува на Платон – и според достоинството и според моќта Бог е над супстанцијата, став што Жилсон го резимира со определбата дека „негативната теологија влегува во историјата на христијанската мисла, за таму и да остане.“⁵¹

Во дискусија со Келс во која Ориген одговара дека Бог не е обоен, тој додава разни категории во кои Бог не учествува, како движењето, на пример, затоа што неговата природа е постојана. Бог не учествува во постоењето, поради неговото онтолошко и логичко претходење на постоењето. Бог не може да учествува, кога тој е оној во кој се учествува. Тој не учествува во праведноста, затоа што самиот е праведност и во него праведните учествуваат. Оваа концепција за учествувањето е очигледно Платоновата концепција за Идеите и нивната релација со сетилниот свет. Покрај ова, јасно е дека Ориген не подлегнува на тенденцијата да ги дефинира различните онтолошки нивоа и хипостазии како логички да му претходат на Отецот. Секако, треба да се има предвид дека дискусијата се чини повеќе како да е ограничена на библиските концепти, а не распослана со филозофска ревност. Ориген е

имињата и за неговата концепција, кај N. Janowitz, „Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius“, *History of Religions*, Vol. 30, No. 4 (May, 1991), 359-372.

⁴⁹ Витакер го разгледува гледиштето за Едното што е отаде постоењето и интелигенцијата, и тврди дека се работи за формулација карактеристична за периодот – идејата дека Бог го надминува постоењето се наоѓа кај св. Јустин, св. Климент, Келс/Ориген, како и кај Нумениј и неопитагорејците, односно платонистите-неопитагорејци слични на него, J. Whittaker, “ΕΡΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ“, *Vigiliae Christianae*, 23, 91-104.

⁵⁰ Користено е изданието Origen, *Commentary of the Gospel of John*, A. Menzies (trans. & ed.), *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 9., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1896; во текстот скратено како “*Comm. John*”.

⁵¹ E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York, 1955, 37.

свесен дека бројни нешта се тврдат во врска со Бог и неговото постоење: некои тврдат дека е телесен, а некои тврдат дека е бестелесен. Терминот определен како неприсутен во библиските формулации повторно се појавува, со тоа што Ориген тврди дека Исус Спасителот е бестелесен (*Comm. John*, II.26).

Во врска со проблемот на познанието на Бог, Ориген го сподедува класичното стојалиште според кое познанието се развива така што умот се движи од сетилно достапните нешта, од видливото подрачје, кон контемплацијата на интелигибилните нешта (*De princ.*, II.9; IV.37). Ориген го разгледува растежот на рационалните природи, сметајќи дека интелигенцијата се фокусира на причините за нештата. Разумното разбирање се движи од видливото кон невидливото, од телесното кон интелектуалното, сè додека не ја дофати божествената природа, која, пак, ги знае дури и оние мисли што ги чуваме во тишина. Се претпоставува дека умот е од истата природа како она што мисли, како што во сетилното подрачје засебните сетила се од споделени природи (во смисла на тоа дека сиот слух е од една природа – прима звуци, иако се јавуваат разлики во способностите за слушање, *De princ.*, IV.36). Иако поради ограниченото знаење од физиологијата примерите за когнитивните моќи не се најточни, идејата е дека разбирањето на нештата во сетилниот свет ни овозможува аналогии за разбирањето на интелигибилното подрачје. Ова е важно затоа што преминот од сензибилното кон интелигибилното подразбира негативно мислење.

Во ова истражување е изоставено засебно поглавје за Келс. Во огромното дело *Средниите платонисти* на Дилон, тој е вброен како еден од „неврзаните краеве“ на истражувањето.⁵² Фестиџиер, пак, ги определува забелешките на Келс за постоењето на Бог и начините за неговото спознание што веќе беа споменати во врска со прашањето за неискажливоста и несоопштливоста како суштински.⁵³ Келс смета дека мудрите луѓе опстојувале во обидите да го изразат она што е невозможно со зборови да се изрази, преку, како што беше споменато, синтезата (комбинирањето на ентитетите), анализата (одделувањето на ентитетите), и аналогизајата. Мортли смета дека делот од *Конира Келс*, VII.42 претставува еден од најдобрите докази за гносеологијата на средниот платонизам.⁵⁴ Ориген пишува дека Бог се спознава преку синтеза,

⁵² J. Dillon, *The Middle Platonists*, 401, sqq.

⁵³ A.-J. Festugière, op. cit., 119.

⁵⁴ R. Mortley, op. cit., 78.

што претставува комбинирање на ентитети, како процесот на синтеза применуван од геометрите, преку анализа на ентитетите, или преку аналогија, исто така употребувана од геометрите. Фестижиер жали што не е зачувано повеќе од оригиналот на Келс. На почетокот на краткото изложување за Ориген беше споменато дека Фестижиер смета дека Ориген грешил во употребувањето на споредбата со геометрите. Нејасно е зошто тоа му пречи кај Ориген, а не кај Алкиној, кај кого, како што беше наведено во поглавјето посветено на него, ова е една од клучните поенти. Кај Алкиној, беше покажано, првиот начин на познание на Бог е преку апстракција, исто како што во геометриските размислувања со апстрахирање од плоштината и линијата се доаѓа до точката. Апстракцијата не е иста со анализата, но очигледно е дека се мисли на афајреза, на апстракција, како и кај св. Климент. Витакер забележува дека со тоа што и Келс и св. Климент го употребуваат терминот „анализа“ во значење на „апстракција“, јасно е дека бил современ средноплатонистички термин.⁵⁵

И покрај нагласувањето на недостатоците на јазикот и човековите познавателни способности, кај Ориген нема систематично поткрепување на важноста на негативниот метод како соодветен начин за доаѓање до Бога. После критиката на сфаќањето на Келс на делот од *Тимај* спомнат претходно, Ориген извлекува два заклучока: Бог за Платон не може да биде соопштен преку јазикот; но се наоѓа во дофатот на човековата природа, за која не е невозможно да го спознае, туку само тешко. Ориген, меѓутоа, не смета дека човековата природа е доволна за потрагата по Бог, за да може да го пронајде на чист, неизвалкан начин, освен ако не е помогната од него самиот. Трите начина на познание водат кон попречено разбирање (*Con. Cels.*, VII.42-44).

Ориген е свесен за апстракцијата и аналогијата, но не ги истакнува како методи на негативната теологија што може да постигнат себенадминување или соодветно бого(не)познание. Сепак, важни се неговите ставови за тишината, ограниченоста на јазикот и мислата во пристапувањето кон Бога, и фасцинацијата од загатките, тајните, и скриените слоеви на реалноста и значењето.

⁵⁵ J. Whittaker, "Neopythagoreanism and Negative Theology", 113.

11.4 | Неисказливоста и непознатливоста на Бог кај св. Августин

Св. Августин не може да се смета за приврзаник на негативниот метод, напротив, но низ неговиот опсежен опус може да се пронајдат неколку места каде се лоцираат негативно-теолошки ставови, поради што соодветствува да биде вклучен во овој преглед, слично како и останатите христијански мислителите од овој оддел.

Општо познати се ставовите на св. Августин за сеќавањето, чија моќ е голема. „Сеќавањето е мојот ум“, пишува св. Августин, „тоа е јас самиот“ (*Conf.*, X.17).⁵⁶ Умот и сеќавањето одат заедно, како единствена човечка моќ. Покрај ова, сеќавањето и се однесува на умот, се фокусира, го поттикнува, го потхранува, и ја ослободува неговата сила (*Писмо 158*).⁵⁷ Сеќавањето е самата свесност за себе, го извишува умот, за тој да оди отаде, кон самиот Бог (*Conf.*, X.17). Значи, способноста на умот за посегнување по трансцендентното бива поттикнувана од сеќавањето, за да се издигне до непознатите височини.

Желбата за знаење е важна кај св. Августин, и тој истакнува дека динамичкиот елемент на еросот е клучен за постигнувањето на познанието, што е позиција карактеристична за неоплатонизмот, независно дали е повеќе „грчки“ или „христијански“. Желбата поттикнува случувања во механизмот на светот на постоењето, а напредувањето на умот е клучен дел од овие процеси. Желбата да се знае Бог, желбата за Бога, а и желбата за не-знамшто се често присутни концепти во *Исцелувањето*. Целта е спојувањето со Бог, но св. Августин посочува фази во кои не се бива свесен за тоа, затоа што може да се посакува нешто без да се знае што е тоа, и да се движи постапно, откривајќи го и објектот на желбата, и како соодветно да се стигне до тој објект на желбата.

Во идеите за љубовта лежи една од главните разлики меѓу св. Августин како доминантно „катафатички“ мислител, и Прокло, св. Григориј, Псевдо-Дионисиј, Ериугена и други автори. Онаму каде апофатичкиот пристап се потпира на *via negativa* за делумно

⁵⁶ Користено е изданието Augustine, *Confessiones*, J. G. Pilkington (trans.), P. Schaff (ed.), *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 1., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.

⁵⁷ Augustine, *Letter 158*, J. G. Cunningham (trans.), P. Schaff (ed.), *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 1., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.

да пристапи кон трансцендентната врховна реалност, кај св. Августин се работи за *via amoris*. Кон невидливиот и невидениот Бог се пристапува со љубов и вера, за темнината на овој свет да биде претворена во светлина кога верата ќе биде наградена со познание. Познанието на Бог по себе е невозможно, и затоа Бог го спознаваме индиректно, преку разбирање на величественоста на неговите дела, што наликува на кападокиското спротивставување на неспознатливата суштина и спознатливите енергии на Бог. Св. Августин ги поврзува желбата, знаењето и љубовта, прашувајќи се дали воопшто е можно да се трага по знаење со посветеност и ревност, ако се нема љубов. Секако дека не, заклучува св. Августин, затоа што не може да се сака нешто ако тоа не е познато (*De Trinitate*, во понатамошниот текст „*De Trin.*,” X.I.2).⁵⁸ Љубовта доаѓа доколку нешто е познато, искусено и блиско, и не е показател на празнотија, туку на делумна исполнетост. Ако некој има љубов, значи има и знаење за она што го љуби, и сака да го продлабочи и прошири.

Интересен е начинот на кој св. Августин ги поврзува љубовта и знаењето низ потребата да се учат (и знаат) јазици. Кога ќе слушнеме непознат знак, посакуваме да знаеме што тој значи (*De Trin.*, X.I.2). Ако слушнеме збор и ја знаеме неговата семантичка вредност, сакаме да знаеме што значи, сакаме да откриеме повеќе за она на кое знакот се однесува. Љубопитноста кон непознатиот јазик е форма на љубов, која со посветеност нè води кон знаење. Постои иницијално делумно знаење, делумна исполнетост, и со тоа, страст за здобивање со уште повеќе знаење. Потоа св. Августин го нагласува и стремењето кон совршенството – желбата за подобро разбирање на говорот е само еден дел од општата желба за себеподобрување, затоа што кога човек ќе почне посветено да учи, не се задоволува со делумно знаење. Желбата за знаење, за што подобро совладување на непознатото, и за стремење кон совршенството се објаснува преку иницијалната делумна исполнетост со познание. Така, каде и да постои љубов на љупопитен ум, се работи за ум што посакува да го знае она што не го знае. Ова не е благодарение на љубовта кон тоа што не се знае, туку на љубовта кон тоа што се знае, поради што умот посакува да

⁵⁸ Користено е Augustine, *On Trinity*, A. West Haddan (ed.), P. Schaff (ed.), *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 1., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.

го научи и тоа што не го знае (*De Trin.* X.1.3). Умот се труди да се спознае себеси, тој е поттикнат од желба за себепознание (*De Trin.*, X.3.5), што е јасен неоплатоничарски принцип на себемислењето на мислата. Умот едноставно сака да се спознае себе си: сите сакаат знаење, додава св. Августин (*De Trin.*, X.2.4). Сепак, не е дека умот сака да се познае самиот себе само затоа што случајно се наоѓа како објект за познание (иако тоа е делумно точно), туку поради неговата содржина. Благодарение на умот е можна врската меѓу материјалното и трансцендентното подрачје, и преку него се формира идејата за сликата на врховното постоење, која, иако несовршена, сепак е некаква слика (*De Trin.*, X.12.19).

Важна е разликата што св. Августин ја покажува меѓу познанието што доаѓа од човековиот дискурс и познанието на Бог (*Conf.*, XI) во рамките на заднината на времето и вечноста. Главната идеја е дека човековото познание е поврзано со времето, ограничено од него, и затоа мора да се движи на линеарен начин. Ова е едноставно – карактеристиките на минувањето на времето се поврзани со стекнувањето со познание, говорот, кажаното. Оној кој пее или говори, или оној кој слуша, од слог до слог е поттикнат од начинот на познание опишан претходно (со секој нов слог или дел сака да знае повеќе), но неговите емоции и внимание се расени. Умот скока од минатото кон иднината, што му претставува дистракција од содржината. Бог е неменлив, не се движи во напредувачки слогови, ниту се разбира на таков начин. Напротив, искуството на Бог е од сосема различна природа.

Со тоа што познанието е врзано со времето, секогаш постои таа основна пречка за разбирање на безвремените божествени вистини.⁵⁹ Ако се следи оваа идеја дека нашето познание е човечки ограничено, затоа што е временски ограничено, тогаш никаква мисла и говор нема да соодветствуваат со вечноста, неменливоста, безвременоста, единственоста, трансцендентноста на Бог. Секој обид за познание потфрла уште од почеток, поради природата на познавателните моќи наспроти природата на врховното постоење. Сепак, св. Августин не смета дека за Бог не треба да се говори, ниту тврди дека говорот за Бог е бесмислен, иако, ако се

⁵⁹ Св. Августин го илустрира проблемот со обидите да се сфати концептот на Светата Троица, што е отаде вообичаеното човеково разбирање. Грите дела од Троицата функционираат неразделно, што значи дека Отецот, Синот и Светиот дух не може да бидат именувани без да се создава мерлив интервал на време (како што зборовите се движат од слог до слог). Тоа е веќе проблематично, затоа што членовите на Троицата постојат без какво било временско движење, без какви било интервали на време или место (*De Trin.*, IV.21.30).

читаат само овие неколку одбрани делови, би се дошло до тој заклучок. Како почитувач на *Светиото писмо*, и општо, светиот говор и списи, тој поттикнува читање, учење и усовршување, и на тој начин, приближување кон Бог, иако кај него не е темелно разработено како функционира надминувањето на познавателниот јаз на темпоралноста и нетемпоралноста.

И покрај јасните ставови за важноста на *Светиото писмо*, егзегезата и веќе споменатото јазичко изучување, св. Августин не мисли дека јазикот е без маана и недостаток, напротив, смета дека зборот не може да го опфати сето она кон кое умот се стреми, што е очекувано од љубител на мистичките искуства. Низ *Исцелувањето* и низ *Провидењето* се забележува истакнување на ограничениот распон на зборот. Не е изненадувачки фактот што човек, кој бил создаден заедно со другите нешта, не може во зборови да го изрази Зборот (Логосот) преку кој сè настанало (*Провидење* 188). Објаснувањето е дека со тоа што Слово (Зборот, Логосот) како божји Збор има онтолошка предност, секако дека има поголема вредност од човечки конструирани зборови, формулирани од нашите човечки умови, кои пак, се создадени и формирани од Зборот (188, 1). Значи, Логосот ги создава нашите умови што потем создаваат зборови, но не постои врска, тврди св. Августин, меѓу Христос-Слово, и човековиот збор, затоа што начинот на создавање на нештата од страна на Логосот не е ист со начинот на кој луѓето создаваат зборови. Овој дисконтинуитет меѓу Зборот и зборовите, или несличноста на процесите на создавањето, е неочекуван концепт во неговата традиција, и го покажува неговиот став за несовршената природа на човековиот збор, јазик и говор. Тоа што човековиот јазик потекнува од Логосот не го прави априори безгрешен, успешен и соодветен.

Како што е очекувано за христијанските стојалишта во врска со проблемот на разбирањето и на искажувањето, и кај св. Августин проблемот најочигледно се лоцира во подрачјето на јазичкото изразувањето на Светата Троица. Бог како едно, што е истовремено и три нешта, е тешко сфатлив и тешко се врамува во ограничениот човечки јазик. Беше споменат проблемот на линеарното развивање на јазикот наспроти вечноста на членовите на Троицата, со што единството на Троицата се расчленува на неговите конститутивни елементи. Св. Августин се запрашува – и ова е типичен пример за свесна и авто-рефлексивна негативна теологија – за вредноста на алфа-привативот и за негацијата во врска со Тројството (*De Trin.*, V.7.8). Св. Августин се прашува за значе-

њето на алфа-привативот (односно латинското „in-“) во негативните изјави за Бог, и проценува дека латинското „in-“ има исто значење како простата негација „non“ (Ibid.), но дека во латинскиот јазик не сите зборови може да се негираат со едноставно представање на „in-“. На пример, *infilius* не е збор во латинскиот јазик, и затоа ако сакаме да негираме „*filius*“, тоа ќе мора да се направи со негацијата „non“. Ова не е најилустративен пример за поентата што се обидува да ја направи, но општата идеја во овој оддел е дека во говорењето за Троицата тој ќе се воздржува од придавки со префиксот „in-“, и ќе употребува „non“, што овозможува формулации применливи во сите случаи.⁶⁰ Св. Августин потоа каталогизира видови на изјави што може да се негираат, како тие за квалитет, квантитет, релација, позиција и слично, основа што е неопходна за разгледувањето на релацијата на Синот кон Таткото. Св. Августин тврди дека со тоа што Синот е Син на Бог, како релациона изјава реферира само на релацијата, а не на супстанцијата на Синот (*De Trin.*, V.7.8). Покрај ова, на Августин му е важен и проблемот на контрадикторноста на непотекнатоста на Синот, кој истовремено е Син (релација на потекнување од Таткото) и непотекнат од никого. Да се каже дека Синот е непотекнат (*ingenitus*) значи дека тој не е потекнат, така функционира негацијата. Сепак, да се каже дека не е потекнат не значи дека се негира релацијата меѓу Синот и Таткото, туку дека благо се менува: јасно е дека постои Татко-Син релација, но таа не е релација на оној од кој се потекнува и оној кој потекнува.

Анализата на св. Августин на релационата изјава и нејзиното значење е доста конфузна, но од аспект на негативната теологија значајно е што постапува типично апофатички, поставувајќи некаква точка, од која се отстранува некаков елемент: почнува од катафатичи став (постоењето на Синот), и одземајќи елемент (потекнатоста), го трансформира во апофатички став - Синот е непотекнат. Со оглед на тоа што се работи за една инстанција на примена на апофатичкиот метод, колку и да е школски јасен пример, сепак во овој случај не треба да се пренагласува приврзаноста на св. Августин кон негативната теологија. Тој исто така нуди подготвителна дисциплина за разбирањето на Трои-

⁶⁰ Беше споменато дека Аристотел смета дека лишувачката негација отвара разни можности за различни нијанси на значења, за разлика од обичната негација. Кај св. Августин, и алфа-привативот (или in- привативот) е еквивалентен со обичната негација („non“), значи нема нијанси на можни негативни значења.

цата, според која треба да се почне со негации, затоа што пред да знаеме што е Бог, веќе знаеме што тој не е (*De Trin.*, VIII.2.3). Ниту хиперболизирање на атрибутите и на моќите, како на пример, сончевата светлина, не може да ни даде точна слика за Бог, затоа што, и да замислиме светлина илјада пати поблескава, тоа пак нема да биде Бог. Во обидите да се добие некакво познание на Бог, обичната мисла не може да биде хиперболизирана, туку негирана.

Кога говори за Троицата, св. Августин нагласува дека се работи за предмети сосема отаде моќите на човекот, та не може во зборови да се изрази она што се поима во умот. Дури и нашето мислење, кога се применува на Бог од Троицата, е свесно за оддалеченоста од она што го мисли; нашето мислење е неспособно да го разбере Бог онака каков што е (*De Trin.*, V.1). Што и да мислиме за Бог е повистинито од она што може да биде кажано, а вистинското постоење на Бог е повистинито од она што може да биде мислено (*De Trin.*, V.3). Божјата неискажливост и непојмливост одат заедно – како што јазикот потфрла, така и мислата не успева да ја достигне трансцендентната реалност.

Најпознатиот дел од опусот на св. Августин што се однесува на негативниот пристап, а и еден од најпознатите негови ставови воопшто, е формулацијата „Бог подобро се знае не знаејќи се“ (*De Ordine* II.16.44).⁶¹ Ставот се однесува на познанието, не на искажливоста, но припаѓа во поширокото подрачје на негативната теологија. Сепак, овој познат и многукратно наведуван став што навидум ја потврдува неговата апофатичка позиција, не е дел од некакво потемелно гносеолошко разгледување, туку е неповрзано нафрлен во дел во кој св. Августин пишува за важноста на слободните уметности за приближувањето кон Бога. Св. Августин објаснува за човековите ограничени способности да ги сфати длабоките вистини на својата сопствена душа (една од неговите омилените теми).

Највистински учените се оние кои, не дозволувајќи им на различните реалности да претставуваат дистракции, се обидуваат да ги поврзат во проста, вистинита и сигурна целина, пишува Августин. На тој начин, се искачуваат кон божествените реалности, не наврапито и само преку верата, туку преку контемплација и разбирање, а со тоа, и нивно задржување. Ваквите виши реалнос-

⁶¹ *De ordine*, скратено „*De ord.*“, користено е изданието Augustine, *On Order*, S. Borruso (trans.), St. Augustine Press, South Bend, 2007.

ти им се недостапни на оние кои му робуваат на задоволството, или оние кои чезнеат по пропадливи нешта, одлучен е св. Августин. Сепак, дури и оние кои не се такви, и живеат чисти животи, може да бидат неуки за ништоста, неформната материја, за формата на неанимираните нешта, телата, видовите, да бидат неуки за просторот и времето и за бивањето во простор и во време, за движењето и промената општо, за вечноста, за она што не се наоѓа никаде, или е отаде времето, или за она што е и не е некаде. Оној кој е неук во врска со сето ова, ќе западне во секакви видови на грешки и во обидите да ја истражува сопствената душа, а не пак Највишиот, кој подобро се знае не знаејќи се.⁶² Тоа е главната поента за познанието и за бивањето свесен за сопствената познавателна несоодветност, а потоа св. Августин продолжува со поентата за слободните уметности, чие учење е екстремно сложено, независно дали се прави поради корисноста или за да се здобиеме со знаење и способност за контемплација, но е нужно, затоа што нè прави попаметни уште од детството, а со тоа го насочува умот кон Бога (*De ord.*, II.16.44). Ставот за познанието преку непознанието е додатно зацврстување на идејата за ограниченоста на човековиот ум, речиси сосема надвор од контекстот на овој оддел.

Во *Коментариоѝ на Псалм 85* св. Августин пишува дека Бог е неискажлив; полесно се кажува што Бог не е, отколку што е. Нека се помисли на земјата или на морето, пишува св. Августин, тие не се Бог; нека се помисли на сите нешта што се на земјата и во морето; на што и да е она што светка во небесата, и самото небо, ниедно од овие нешта не е Бог. Ниту ангелите, ни доблестите, моќите, архангелите, престолите, ништо од ова не е Бог, туку само може да се каже што тој не е (*Ps.*, 85, 12).⁶³ Не е мала работа да се знае што Бог не е, пишува св. Августин во *Трактатот за Евангелието по Јован*, и иако не може да се тврди дека систематично го предлага начинот на незнаењето, или дека говори за учено незнаење, сепак јасно е дека ги споделува овие ставови (*Tr. Joan.*, 23,10).⁶⁴ Св. Августин објаснува како Таткото го произведува Си-

⁶² Во формулацијата „Бог подобро се знае не знаејќи се“ Керабин забележува „речиси Шекспировски квалитет“, и жали што св. Августин не елаборира понатаму (D. Carabine, op. cit., 271).

⁶³ *Изложувања за Псалмиѝ*, скратено „Ps.“, користено е Augustine, *Expositions on the Psalms*, J. E. Tweed (trans.), P. Schaff (ed.), *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 8, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1888.

⁶⁴ *Tractatus in Joannem*, скратено како „Tr. Joan“. Користено е изданието Augustine, *Tractates (Lectures) on the Gospel of John*, J. Gibb (trans.), P. Schaff (ed.),

нот, покажувајќи му ги своите дејства, но токму затоа и забележува проблем. Ако не си способен да разбереш што Бог е, пишува св. Августин, разбери барем што Бог не е: така многу би напреднал, ако не мислиш дека Бог е нешто различно од тоа што тој е (*Tr. Joan.*, 9). Бог не е тело, не е земјата, не е небото, ниту месечината, ниту сонцето или ѕвездите, не е овие телесни нешта, сета телесност треба да се отстрани од прашањето. Покрај ова, Бог не е менлив дух. Иако *Еванџелието* тврди дека Бог е дух, св. Августин поканува да се отиде отаде секако менлив дух, отаде секаков дух што час знае, час не се знае, и што сега памети, сега заборава; дух што го посакува она што претходно не го посакувал; што страда поради оваа променливост, или допрва ќе настрада; поканува да се отиде отаде сите нив. Во Бог не се наоѓа никаква менливост, ниту нешто што било некакво претходно, а инакво сега (*Ibid.*).

Ова е слично со еден дел од *De trinitate*, каде, во обид да покаже дека Бог е Вистината, единствената реалност, св. Августин пишува што Бог не е. Св. Августин објаснува дека на членовите на Светата Троица не може да им се припишува телесност и менливост, но, додава, ни во духовните нешта не треба да се мисли за Бог ништо променливо што можеби му се случило на умот. Кога се стремиме од длабочината кон височината, тоа е чекор кон незанемарливо знаење, доколку пред да знаеме што Бог е, може веќе да знаеме што тој не е. Тој сигурно не е ни на земјата ни на небото, ниту е земјата и небото; ниту нешто што се гледа на небото, ниту нешто што не се гледа, а можеби се наоѓа на небото. Дури ни ако се засили фантазијата, та се замисли зголемена сончевата светлина, илјадници пати посветла и поблескава, или бесконечно многу пати, ни тоа не е Бог. Ниту ако мислиме на чистите ангели како духови што ги анимираат небесните тела, ниту ако ги замислиме илјадници по илјадници, неброено многу, и ги спомиме во едно, ни тоа не е Бог (*De trin.*, VIII. 2).

Св. Августин е свесен дека што и да изрече, кој и звук да го испушти, нема да биде вреден за Бог, туку само ќе биде желба да каже нешто. Но, дури и да каже нешто, продолжува, тоа нема да биде она што посакува да може да го каже. Ова го наведува кон сигурноста дека Бог е неискажлив (*De doctrina Christiana*, скратено како „*De. doc. Chr.*“ I.6.4-6).⁶⁵ Бог е неискажлив по природа, што

From Nicene and Post-Nicene Fathers, Vol. 7, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1888.

⁶⁵ Користено е изданието Augustine, *On Christian Doctrine*, J. Shaw (trans.), P. Schaff (ed.), *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 2, Buffalo, 1887.

значи дека св. Августин, во јасна негативно-теолошка позиција, неискажливоста ја поставува како онтолошки концепт. Св. Августин оди и чекор понапред во апофатичкиот потфат, тврдејќи дека за Бог дури и не смее да се вели дека е неискажлив, затоа што тоа значи дека се кажува нешто за Бог, што предизвикува нешто како контрадикција (Ibid.). И тврдењето дека неискажливоста е дел од постоењето на Бог, и идејата дека ни тоа воопшто не треба да се искажува, се типични и јасни примери за примената на *via negativa*. Неискажливоста подразбира дека она на што се реферира е надвор од досегот на јазикот, со што јазикот се самоукинува, доведувајќи се до тишина. Св. Августин нема намера да ја разреши контрадикцијата: таа треба да биде држена настрана преку тишината, а не да биде разрешена преку говорот (*De. doc. Chr.*, I.6). Св. Августин пишува дека не кажал и не најавил ништо достојно за Бог, туку само посакал да говори, а и ако кажал нешто, тоа не е она што посакувал да го каже. Тој не може ниту да каже како го знае тоа. Поради овој разлог, објаснува, за Бог не треба да се вели дека е неискажлив, затоа што тогаш се искажува дека Бог е неискажлив. Кај св. Августин е совршено прецизно лоциран проблемот на негативната теологија – говорот за тоа дека не смее и не може да се говори за Бог. Тој препознава дека се создава контрадикција: ако е неискажливо она за кое не може да се говори, тогаш она што го нарекуваме „неискажливо“ не е навистина неискажливо. Контрадикцијата, пишува св. Августин, треба да се надмине во тишина, наместо вербално да се разрешува, особено затоа што Бог, за кого ништо достојно не може да се каже, го прифаќа дарот на човековиот глас и посакува да се радуваме славејќи го со нашиот говор (*De. doc. Chr.*, I.6.4-6).

Завршувањето на негативниот метод во тишина сосема едноставно може да се смета за разрешување на контрадикцијата, како што беше покажано кај Плотин, и особено кај Прокло, кај кого последниот чин на негирање на негацијата води кон тишината како краен резултат на негативниот метод, но и кај останатите разгледани автори кај кои воздржувањето од говор е единствената одбрана од нерешливоста на проблемот на говорење за она за кое не се говори.

Кај св. Августин може да се идентификуваат формулации што личат на апстракции, како да употребува *aphairesis* во рамките на негативниот метод. Така, св. Августин ги поттикнува читателите да мислат на Бог (онолку колку што се способни), како на некој кој е добар без квалитет, голем без квантитет, создател на

кого ништо не му недостасува, кој владее, но не од некоја посебна позиција, и кој ги содржи сите нешта без надворешна форма, кој е цел насекаде без ограничувањата на просторот, кој е вечен без време, кој прави променливи нешта без каква било промена во него, кој е без никаква страст. Оној кој така мисли на Бог, пишува св. Августин, иако сè уште не го открива сето она што за него може да се знае, сепак, според неговата побожна умствена рамка ги одбегнува опасностите на мислење што било за Бог што тој не е (*De trin.*, V.1). Она што се чини дека св. Августин сака да го посочи, е дека Аристотеловите категории се неприменливи на Бог, но покрај тоа, Бог е добар, голем, создател, неменлив, бестрасен, и т.н.

Керабин ова го смета за еден од дијалектички најразвиените параграфи во опусот на Августин: ја покажува природата на дијалектичката мисла кога е применета на Бог во рамките на негативната и позитивната теологија, и ја рефлектира дијалектичката природа на вистината на откровението. Иако јукстапозицијата од овој тип е мошне обилно употребувана од Ериугена, на пример, и не е карактеристична за мислата на св. Августин, вреди да се нагласи дека и низ неговиот опус се наоѓаат изолирани инстанции: Бог е несоздадениот создател, немерливата мера, неформираната форма; Бог е секаде и никаде; Бог е недвижечки, а подвижен; не-содржаниот содржател; неброениот број; Бог е создаден и откриен; и спознатлив и неспознатлив; најскриен и најприсутен.⁶⁶

На друго место од *De trinitate* св. Августин ја фали добрината на создавањето, во формулација што звучи како од *Eneaguiŕie*, прашувајќи се зошто воопшто би додал нешто; од ова добро и она добро, пишува св. Августин, ако се одземе ова и она, се гледа самото Добро. Кога би било можно да се остават настрана овие добра, што се добри поради нивното учество во Доброто, и ако може да се види самото Добро, она во кое тие се добри според учеството (затоа што ако се говори за ова или она добро истовремено се сфаќа и самото Добро); ако може да се остават овие добра настрана, повторува, и да се перципира Доброто во себе, тогаш се гледа Бог (*De trin.*, VIII.3.4-5).

Хохштафл воопшто и не го споменува св. Августин,⁶⁷ додека пак Лоскиј и Керабин посветуваат статии на неговата негативна теологија во кои тој се истакнува како претставник на негатив-

⁶⁶ D. Carabine, op. cit., 269-270.

⁶⁷ J. Hochstaffl, *Negative Theologie - ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*.

ниот пристап во патристичката традиција.⁶⁸ Се забележува дека во неговото разгледување на св. Августин, Мортли доста чесно е на мислењето дека апофатичката позиција на св. Августин не треба да се пренагласува, но секако не смее да биде игнорирана, став што Керабин го споделува.⁶⁹ Иако Керабин се согласува дека делата на св. Августин не го соочуваат читателот со експлицитно развиена негативна теологија, таа верува дека доминантно катафатичкиот пристап кај него крие силен апофатички пристап во основата на неговата филозофско-теолошка спекулација. Иако вообичаено не го сметаме св. Августин како преставник на *via negativa*, пишува Керабин, главните принципи на *apophasis* треба да се сметаат како формативно влијание врз неговата мисла.⁷⁰ Лоскиј забележува дека *via negativa* не смее нужно да се поврзува со мистицизмот, што е очекуван и правилен став – негациите се позадоволителен начин за концептуализирање на Бог, без воопшто да се инсистира на мистичката цел на процесот. Лоскиј потоа наведува следна прилично очигледна забелешка – одлучувачкиот проблем во врска со прашањето се наоѓа во онтолошката позиција на Бог – ако тој е поставен отаде постоењето, бездруго дека човековото познание завршува во мистицизам.⁷¹ Ова е јасен пример на одредувањето на гносеолошката позиција од подлежачката онтолошка позиција. Потоа Лоскиј расправа дека во себеизразувањето, негативниот начин може да се ограничи на принципите употребувани во природната теологија, како *via eminentiae* или аналогијата. Очигледно е дека негативната теологија е ендемска во секој религиозен дискурс, смета, сè додека дискурсот поставува и одржува свесност за божествената трансцендентност. Сепак, може да одбере да се приклони кон методите на природната теологија во пристапувањето кон неопходноста на негирање на несоодветните позитивни изјави за Бог што не водат во соодветен правец. Лоскиј смета дека негативната теологија може да одбере да се приклони, а не дека нужно треба да ги користи предностите на *via eminentiae* и на аналогијата, што значи дека не се работи за апсолутистички став, применлив на сите автори и периоди. Мортли, се чини, вака го чита Лоскиј, и затоа веднаш го дава Прокло

⁶⁸ V. Lossky, „Elements of 'Negative Theology' in the Thought of St Augustine“, *SVTQ* 21, 1977, 67-75; D. Carabine, „Negative Theology in the Thought of Saint Augustine“, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Vol. 59, 1992, 5-22.

⁶⁹ D. Carabine, op. cit.; D. Carabine, *The Unknown God*, 259.

⁷⁰ D. Carabine, *The Unknown God*, 259-260.

⁷¹ V. Lossky, op. cit., 67-68.

за пример на автор кај кого негацијата е врвен јазички инструмент, и кај кого негативниот начин не води кон приспособувања невешто направени преку аргументи на аналогијата.⁷²

Во врска со изложувањата на св. Августин на темите поврзани со подрачјето на негативната теологија треба да се има предвид дека во посветеното христијанско творење се јавува проблем во изведувањето на апофатичкиот метод и поставувањето на Бог отаде постоењето, затоа што тоа оди во спротивност со 2Мој., 3,14. Бог не може да биде отаде *pous*, отаде *ousia*, отаде нашата замисла за тоа што воопшто значи постоењето. Како друг проблем во врска со апофатичкото тврдење дека Бог е непознатлив, е помирувањето на библискиот став дека човековата природа е според божјите слика и подобие. Оваа „апофатичка антропологија“ не соодветствува со императивот на себеспознавањето, што се провлекува низ грчката филозофија уште од Сократ, и игра важна улога во разбирањето на преобраќањето кон Бог кај св. Августин, на пример (*Conf.*, X.6).

Би можело да се тврди дека најсериозното прашање во врска со христијански конципираниот Татко се однесува на откривањето преку Синот, затоа што на тој начин се ограничуваат досегот и поентата на негативната теологија. Низ целата традиција на негативната теологија, не само христијанската, натежнува очигледната контрадикторност на говорење за она за кое не се говори, односно проблемот на познание на непознатливото. Благите форми на апофатичкиот пристап, од типот на коригирање на антропоморфизираниите претстави на Бог се сосема одржливи. Наполното и конзистентно застапување на негативниот пристап во христијански контекст е проблематично затоа што напати оди надвор од востановените правила на верата. Ако инкарнацијата на Синот го покажува патот кон Таткото, следбеникот на апофатичкиот метод кој тврди дека Бог е непознатлив треба да одговори на сериозните прашања во врска со откривањето на Таткото преку Синот. Од една страна, ова навистина претставува проблем – за Бог се тврди дека е непознатлив, а се „покажува“ во форма достапна за човековиот интелект. Од друга страна, Бог останува непознатлив, со тоа што се покажува во форма достапна за човековиот интелект – божјата природа останува неискажлива, божјата суштина останува непозната.

⁷² R. Mortley, *From Word to Silence*, Vol. 1, 211.

Од наведеното може да се заклучи дека бездруго може да се говори за постоечка и неслучајна западна христијанска негативна теологија. Беше посочено дека преку неговото аргументирање за божјите безименост и неискажливост, св. Јустин застапува два од трите клучни концепта на негативната теологија. Кај св. Јустин Маченик не постои токму метод на негација или апстракција, но ставовите за неименливоста и неискажливоста на Бог, и неговите јасни ставови за божјата трансцендентност се недвосмислени. Во филозофијата на јазикот на св. Климент се наоѓаат негации за Бог, како во контекст на стандардното антропоморфизирање, така и во неговите идеи за (не)разбирање на Бог и приближување кон него. Така, во неговите идеи дека се внурнуваме во величината на Бог, движејќи се во незамисливата блескавост на светоста, така добивајќи (некакво) познание за тоа што Бог не е, се забележува стандардна апофатичка формулација и употребата на методот на апстракција, што недвосмислено го поставува св. Климент како мислител во рамките на негативно-теолошката методологија. Ориген е очигледно свесен за апстракцијата и аналогичноста, иако не ги истакнува како методи на негативната теологија што водат кон бого(не)познание. Неговиот придонес кон апофатичката теологија е повеќе во неговите ставови за тишината, и ограниченоста на јазикот и на мислата во пристапувањето кон Бога. Иако кај него доминира катафатичкиот пристап, лесно се забележува и свесноста за потребата на некои од формулите на негативната теологија.

било секундарно. Ниту може, објаснува Евномиј, нешто да биде пред самиот Бог, нешто да му претходи на Бог, затоа што она што му претходи на секундарното би имало статус на божество. Објаснувањето е прилично стандардно – она што потекнува преку дејствата на нешто друго би требало да се вброи во класата на настани, потекнати нешта. Ако се покаже дека Бог не претходи на самиот себе (што е, впрочем, и себеразбирливо), и дека ништо друго не му претходи, тој е пред сè што постои, значи дека не настанал и не потекнал. Тој е непотекната суштина, заклучува Евномиј (*Patrologia Graeca*, низ текстот скратено *PG*, 30, 841D-844B).¹

Кога велиме 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. Она што се кажува во соогласност 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, и независно како се создадени, Бог е секако пред создавањето на постоењето, тој е непотекнат. Ова не е преку привација, 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 Бог го имал во некоја претходна состојба, та станал непотекнат кога станал лишен од таквата состојба. Евномиј има јасен став за привацијата (лишувачката негација): на Бог, во неговата потполност, му штети да се каже дека е потполно лишен од нешто, од неговите 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 еден дел од Бог, затоа тој нема делови, ниту во него има нешто што му е туѓо, и затоа е еднодимензионален и несоставен. Ниту може да се каже дека има нешто отаде Бог, затоа што само тој е непотекнат. Во недоволно аргументиран, но не и директно погрешен заклучок, Евномиј тврди дека непотекнатоста мора да е божја суштина (*PG*, 30, 841D-844B). Во аргументацијата на Евномиј логички се поврзани ставот дека пред Бог нема ништо (односно ништо не му претходи) и ставот дека Бог е непотекнат. Ако нема од кого да потекне, тој е (нужно) непотекнат, и во

¹ Користени се J.-P., Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, vol. 29-32, Imprimerie catholique (Migne), Paris, 1857-1866 и, J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, vol. 44-46, Imprimerie catholique (Migne), Paris, 1857-1866.

оваа смисла непотекнатоста му е главен квалитет, односно, како што Евномиј тврди, негова суштина. За апофатичките пристапи е важно тоа што сушината на Бог е изразена во негативна форма. Ставот на Евномиј според кој негативната форма не е привација покажува дека тој не мисли дека привативниот тип на негација носи и некаква позитивна импликација – негацијата е чисто негација.

Поради тоа што св. Василиј изреагирал на оваа концепција, а Евномиј му вратил одговор, и св. Григориј се осврнал 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 Бог.² Евномиј, според св. Василиј и св. Григориј, во одговорот тврди како 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 Бог (*Con. Eun.*, II, 565 – во понатамошниот текст наведувано според Јеџер/Jaeger). Привацијата дава логичка можност за примена на атрибутот што се негира, како што беше споменато при изложувањето на Аристотеловото сфаќање на привацијата и неколку пати повторено низ ова истражување. Така, да се каже дека некој е слеп, како привација, тоа имплицира дека 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 потполно неприменлива.

Св. Василиј, на пример, не смета дека нешто е погрешно во врска со определбата „непотекнат“, но претпочита да употребува „Татко“ („Отец“), затоа што тоа е библиски прифатен термин, и во согласност со неговото општо претпочитање на библискиот јазик наспроти грчката филозофска терминологија. Св. Василиј исто така 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. Васи-

² *Contra Eunomium* II, 565 според Gregorius Nyssenus, *Gregorii Nysseni Opera*, W. Jaeger, H. Langerbeck et al., (ed.), Weidmann, Berlin, 1952; спореди со II, 9 во *Against Eunomius*, 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. Во понатамошниот текст ќе биде наведена кратенката „*Con. Eun.*“.

лиј, 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 тој кај Евномиј забележува итра намера да го разнебити, употребувајќи ги сите останати поенти како диверзија од вистинската намера (*PG*, 29,521A).³

Св. Василиј пишува дека за Евномиј апстрактните поими или не покажуваат ништо, или се лажни; како и дека името е потполно бесмислено и постои само во изговорот. Сепак, името „непотекнатост“ (или „непотекнат“) е толку далеку од празните не-супстанцијални појави, што се предицира на концепцијата. Така, св. Василиј се труди да објасни елементи од теоријата на познанието, и пишува дека 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, пак, се разгледуваат повеќе нешта, и различни именки ги означуваат нештата на кои се помислува: во еден момент „семе“ може да се нарекуваа овошје, семка, производ или храна, и секое од овие нешта се разгледува преку концепцијата, и не исчезнува со звукот на искажаното (*PG*, 29, 524B).

Очигледната критика на св. Василиј е на концептот на познанието, односно идејата за предпостоечки имиња, и на доделувањето на мала 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 рационална 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“ и т.н. На Исус му се атрибуираат различни имиња, соодветно со разликите во дејствата и начинот на вршењето на добрите дела. Затоа, ако се вели дека е светлината на светот, со име се реферира на непрестапната слава на неговата божественост, и на осветлу-

³ 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)*, B. Sesbouk (ed.), Cerf, Paris, 1982.

вањето со блесавоста на знаењето на оние кои се прочистени во душата. Преку секое од имињата се откриваат концепции за еден ист подлежачки супстрат, една суштина. Затоа, св. Василиј гледа бласфемии во верувањето дека овие концепции се растураат и исчезнуваат со звукот на гласот што ги изговара (PG, 29,525AB).

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“ (2.Мој., 6.2-3), и заклучува дека 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 направи јасно, и за 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 (PG, 29, 544A). 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 откривање на вистини што не се откриваат.

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 интелигибилното и сетилното. Во врска со интелигибилниот свет, постои степен на стремење потребен за мислата да погоди 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 подвиг (Соп. Еуп., II,572). 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 и т.н, 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 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. Григориј (*Con. Eun.*, II,480).

Од ова е очигледно дека св. Григориј не го интересираат логичките расправи, но дека јасно ја препознава класата 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 мислата.⁴

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 лишувачката негација подразбира имплицитно атрибуирање на својство што Бог инаку би го имал (како во претходниот пример со гледањето – слеп би значело дека во други услови би умеел да гледа; односно, имплицитно придавање на квалитет или својство, некаков атрибут, што општо би можел 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 привациите.

Епитетот „непотекнат“ е применлив на Бога, 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 раз-

⁴ Мортли смета дека е значајно што св. Григориј употребува *aphairesis*, *aīcīprakcija*, 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. 2, 143).

гледувањето на логиката на привациите, и дури изјавува дека е вцашен од тоа што некој воопшто би го разгледувал ова гледиште, признавајќи, меѓутоа, дека не е свесен за такви разгледувања (*Con. Eun.*, II,566). Св. Григориј, значи, не ја отфрла употребата на негативните форми, но неважно му е дали се привативни или „апстрактивни“ (*Con. Eun.*, II,580).⁵

На Кападокијците мошне им пречи тврдењето на Евномиј дека непотекнатоста е божјата суштина, затоа што почнуваат да инсистираат на одделувањето на божјата суштината и енергиите, односно на неспознатливоста на божјата суштина и на божјото пројавување преку неговите енергии, учење што потем се одржува низ византиската филозофија.⁶ Божествената природа е онаква

⁵ Волфсон забележува дека св. Григориј употребува Алкиној-Плотинов 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”, 148). На друго место, резимира Волфсон, 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 св. Григориј определува дека 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 зло“ или „добар“, дали се кажува дека е „бесмртен“ или дека „засекогаш живее“, затоа што се подразбира дека нема разлика во ваквите определби, додава Волфсон (op. cit., 149).

⁶ *Apophasis* во мислата на св. Григориј може да се разгледува, според ова, како спротивно на *kataphasis*, познанието на Бог преку неговите енергии или моќите на пројава во 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 св. Григориј е апофатичка или не е, и станало прашање за тоа дали неговиот апофатички пристап е показател на неговиот „мистицизам“.

Со оглед на тоа што ова дело не оди отаде досегот на мистичките искуства и не ја истражува западната мистика, доволно е да се резимира дека, како и кај

каква што е по себе, според својата сопствена суштина, таа го надминува секој чин на сеопфатно познание, и нејзе не може да ѝ се пристапи, ниту таа 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 и неискажливоста на божјата суштина.

12.2 | Ставовите на Св. Григориј Ниски за именувањето и имињата

Важно е што св. Григориј нагласува дека Бог е отаде секое име, повикувајќи се на библиски стих (*Филип 2.9* во *Con. Eun.*, II, 587), на тој начин застапувајќи ги и божјата трансцендентност и неможноста за божјото именување. Св. Григориј, покрај ова, е совршено свесен дека негативните имиња откриваат што Бог не е, а не што тој е.⁷ 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 величественост (*Con. Eun.*, II, 587). Иако понекогаш се користат позитивни имиња, како „Судија“ или „Праведен“, тоа не значи дека низ нив може Бог 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 прекрасност (*Con. Eun.*, loc. cit.). Овие ставови покажуваат дека иако св. Григориј не ја одобрува логиката на негатив-

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.

⁷ Јазикот се однесува на материјалниот свет и се дели на четири категории: оддалеченост, простор, граница или време, како и нивни комбинации (*Con. 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 одвоеноста од таквите нешта (*Con. Eun.*, II, 579). Фактот што Бог е над секое име не ја дезавуира употребата на негативните епитети, затоа што тие само кажуваат што Бог не е, или каков Бог не е (*Con. Eun.*, II, 582).

ниот пристап (барем онаа од неоплатонистичката традиција), тој застапува негативно-теолошка позиција.

Ограниченоста на човековата мисла и божјата неразбирливост, како и кај многумина други апофатичари, се постојано присутни теми во мислата на св. Григориј. Дел од идеите на св. Григориј за божјата трансцендентност и непоимливост изложуваат филозофија на времето слична на таа кај св. Августин. За св. Григориј, Бог е надвор од времето, за разлика од човековата историја што се движи сама по себе кон некаква цел, преку времетраењето, односно преку почеток, средина и крај. Ако нема временска ограниченост, кога станува збор за Бог нема ни критериум за мерење, односно мерливост. Бивањето во времето подразбира траење, мерење, мерливост, а со тоа што Бог е надвор од времето, тој е немерлив (*Con. Eun.*, I,365).⁸ Моќта што ги создава суштествата ја ограничува природата на она што настанува, а самата нема ограничувања. Во неа се вклучени сите мисли што се обидуваат да го постигнат изворот на божествениот живот во себе, и ги надминува сите прашања што се мешаат и нетрпеливо се распрашуваат, надмено обидувајќи се да ги објават границите на безграничното, пишува св. Григориј (*Con. Eun.*, I,367). Никакво место, форма, или големина, никаква мерка на време не се наоѓа во божествената природа, таму се наоѓа само неразбирливото – неразбирливоста е божјата природа.

Кај св. Григориј, слично како кај Плотин, постои концепција за *arhairesis*, 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 процесот на прочистување, како клучен дел од проблемот на познанието на Бог, слично како во *Енеадиџе*. Душата мора да се наврати, да се поправи, и во овој контекст се поставува прашањето околу тоа дали е можно некакво 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.

⁸ Спореди ја сличноста со општопознатите ставови на св. Августин за времето и ставот дека животот на создадените суштества е поделен меѓу емоциите на надеж и сеќавање, според делењето на времето. Св. Григориј пишува дека во трансцендентната и благословена моќ, во која сите нешта истовремено биле и се, иднината се контемплира заокружена, во таа сеопфатна моќ (*Con. Eun.* I,372).

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 Доброто (*Canticum canticorum*, во понатамошниот текст скратено „*Cant.*“, 2,68; 3, 90).⁹ 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 многу 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 огледало (*Cant.*, 3). Во луѓето постои желба да го контемплираат вистинското Добро, но кога ќе слушнат дека божествената величенственост е издигната и над небесата, дека неговата слава е неизразлива, неговата убавина нескажлива, 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 луѓето (*In beatitudine*, скратено „*In beat.*“, 6.1270).¹⁰

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 себе (*Cant.*, 3,90). 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 инаков 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 продре, да влезе во темнината во која престојува Бог, Лерд смета дека треба да се прибележи што умот е способен, а што не е способен да стори во божественото присуство. Св. Гри-

⁹ Користено е изданието St. Gregory of Nyssa, *From Glory to Glory - Texts From Gregory of Nyssa's Mystical Writing*, H. Musurillo (trans. & ed.), Scribner, New York, 1961.

¹⁰ Bo St. Gregory of Nyssa, *The Lord's Prayer, The Beatitudes*, H. C. Graef (trans.), Newman, New York, 1954, 168.

гориј 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, продирањето на умот сè подлабоко и подлабоко.¹¹ Преку љубовитноста умот навлегува сè подлабоко, сè до она што е невидливо и неразбирливо, каде го гледа Бог – се работи за 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 тој 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, 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, и ваквото доближување на умот и верата е мошне важно за св. Григориј.¹²

¹¹ M. Laird, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith – Union, Knowledge and Divine Presence*, Oxford Univeristy Press, Oxford, 2004, 109.

¹² Лерд резимира дека верата, во нејзината егзалтирана форма, дејствува во подрачјето на апофатичкото – верата е дел од апофатичкиот речник на св. Григориј. Но, постои уште еден аспект од поимот на егзалтираната вера кај св. Григориј, што се наоѓа во дијалектичка тензија со нејзината чисто апофатичката улога, аспект начнат од Каневе, која препознава важна карактеристика на верата кога вели дека е форма на познание, и особено кога забележува дека интуициите на верата се обидуваат да се преведат себеси во поими (M. Canévet, „Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Etude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu“, *Etudes augustinienes*, Paris, 1983, 63–4, во Laird, 31).

Лерд предлага оваа идеја да се гледа како да открива нова димензија во мислата на св. 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 концептите како јазикот. Ако kataphasis го вклучува јазикот што трага по Бог, logophasis вклучува јазик што е полн со Бог (Ibid.). Logophasis 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 низ целото дело на Лерд, за сфаќањето на верата и супраноегитичкото единство, 108-130.

За св. Григориј важна е и примената на идеите за безвремето 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 првото (*Con. Eun.*, I,200), 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 мноштеност.¹³

Вечноста на Бог е како круг (без да биде ограничен токму како круг), без видливи 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 негациите „бескраен“ и „беспочетен“ (во смисла „непотекнат“) се симултано вистинити, запаѓаат во контрадикција (*Con. Eun.*, I,676). 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. Тој за-

¹³ 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 дека сите знаат дека неоплатонизмот се карактеризира со спротивставувањето на единството и мноштеноста. Патристичката филозофија го наследува ова од неоплатонистите, но ја додава новата посветеност на проблемите на времето. Така, св. 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. Hochstaffl, *Negative Theologie - Ein Versuch zur Vermittlung des patri-stischen Begriffs*, 110). Мортли се согласува со оваа констатација само делумно, сметајќи дека кај св. Григориј се забележува волја да допушти терминот „бескрајност“ да реферира на позитивниот концепт на бесконечност, придружена со одбивање да дозволи тоа да ја означува божјата суштина (R. Mortley, *Ibid.*).

борава дека и самиот негира почеток и крај на Бога, и заборава дека иако спротивставеноста и взаемната исклучителност се применливи на другите дихотомии од овој тип, не се применливи во овој случај. Поентата му е да ги посветува Евномијанците да го пренаменат нивното учење, за да ја сметаат бескрајноста како суштинска, занемарувајќи ја непотекнатоста на бескрајното, за така да дадат предност на она што е иднина и полно со надеж, наместо на она што е минато, што биднало, избејатило (*Con. Eun.*, I,672). Интересен е типичниот христијански акцент на надежта, на стремењето кон иднината, кон она што допрва треба да дојде.

Потоа св. Григориј објаснува дека едноставноста на вис-тинската 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 православието дозволува употреба на одредени термини што покажуваат кон неговата вечност, тоа не е неговата суштина, инсистира св. Григориј. „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 крај (*Con. Eun.*, I,683). 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 едноставно 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 се според конвенција, за св. Григориј јазикот 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 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 апсолут (*Con. Eun.*, I,568-569). За Бог постојат бројни епитети, како „непропадлив“, „вечнотраечки“ и „бесмртен“, а во сите нив се подразбира вечноста – св. Григориј е конзистентен во темата на безвременос-

та и бесконечноста (*Con. Eun.*, I,574-575).¹⁴ Бесконечноста е она што се измолкнува на секакво ограничување на познанието и именувањето. Границите на суштетството се во конечностиа, ограниченоста, и затоа тоа не може да ги надмине границите на неговата природа за да постигне познание за она што е просто, чисто, единствено, неменливо, непроменливо, секогаш на ист начин, никогаш надвор од себе, безгранично добро, без граници во неговото совршенство. Или, накратко, создаденото суштество не може да се разбере несоздадената, вечна природа. Божјата непознатливост почива врз божјата бесконечност.

Употребата на различните епитети за изразување на тоа што е трансцендентното му пречи на Евномиј, кој прифаќа само термини што се недвосмислени и потполно 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 инаку. Св. Григориј резимира дека за Евномиј разновидноста на имињата значи дека спаѓаат во категоријата на лични имиња, како Петар или Павле, што може да бидат променети (*Con. Eun.*, III,V,50). Св. Григориј, пак, смета

¹⁴ Според Даклоу, концептот на бесконечноста кај св. 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 отвара и можност за толкувања на значењето. Бесконечноста ја покажува интензивната потполност 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 тоа завршува (E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 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 А-К. Geljon, „Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria“, *Vigiliae Christianae*, Vol. 59, No. 2 (May, 2005), 152-168.

дека ова важи за сите имиња, сите тие се применувани од наша страна, како и дека 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, ниедно од нештата што ги контемплираме не се менува со промената на името (*Con. Eun.*, II,V,52). 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.

За Евномиј некои имиња имаат онтолошки статус како објекти од природата. Затоа, застапувањето на разновидноста на имињата значи застапување на разновидноста на природите. Ова е проблематично кога се употребуваат различни епитети за Христос, на пример. Ако името е суштина, или природа, а различни имиња имплицираат различни природи, или Христос има различни природи, што не е случај, или тие имиња не треба да се земаат сериозно. Св. Григориј одговара дека различните имиња се однесуваат на различните дејства на Христос, и дека потекнуваат од апстрактни концепции.

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 разумот (*Con. Eun.*, II,254). Св. Григориј наведува дека за Евномиј, законот на нашата природа нè поучува дека во именувањето на нештата, достоинството на името не лежи во авторитетот на оние кои именуваат (*Con. Eun.*, II,545), односно дека е свето нешто, соодветно со законите на провидението, термините да им се наметнуваат на објектите одозгора (*Con. Eun.*, II,546). Очигледно е дека потеклото на јазикот е трансцендентно, движејќи се одгоре надолу (на неоплатонистички начин). За св. Василиј и за св. Григориј, составува-

њето и применувањето на термините се составни делови на човековите когнитивни процеси. Кај Евномиј, термините имаат божествено потекло; кај св. Василиј и св. Григориј се сопоставуваат 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 апстракции.¹⁵

¹⁵ 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.

Св. Григориј наоѓа интелектуална инспирација кај Ориген, и секако, кај брата си, св. Василиј, и кај св. Григориј Назијанзин, кои биле под влијание на платонизмот. Прашањето за тоа дали негативната теологија на св. Григориј е иста како онаа кај средните платонисти или раните христијански автори, и дали покажува плотиновски карактеристики, е сложено. Очигледни се сличностите со Плотин – Бог е непознатлив, неименлив и неискажлив; знаеме дека Бог е, но не што (или каков) Бог е; суштината на Бог (Едното) останува непознатата, иако знаеме за неговото постоење, и слично. Керабин го води ова прашање низ целото поглавје за св. 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 *Хермејичкиот корџус*). 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 св. Григориј, тешко дека може да се тврди директна врска. Кај св. 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 (op. cit., 257-258).

Ојел правилно смета дека е проблематично да се чита апофатиката на св. Григориј како да е неоплатонистичка, затоа што онтолошката основа на неоплатонизмот е во концептот за Едното што ги надминува суштината и постоењето, потег што св. Григориј категорично го отфрла, потпирајќи се врз библиските ставови, и 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). Точно дека апофатичката мисла на св. Григориј ја дала православната основа за подоцнежен и јасно неоплатонистички развој на христијанската негативна теологија, но секако дека се работи за конструкции и манифестации на апофатичкиот пристап мошне различни од тие кај Псевдо-Дионисиј како претставник на христијанскиот неоплатонизам.

Кај св. Григориј нема јазичка „техника на негацијата“ (apophasis) употребувана како познавателен метод, забележува Ојел. Наместо тоа, кога св. Григориј би ја земал суштинската непознатливост на Бог – apophasis – како теолошки

Св. Григориј не мисли дека пред создавањето на човекот, Бог говорел на човечки јазик, или на човечки начин, затоа што тоа не би имало поента (*Con. Eun.*, II, 258). Јазикот, едноставно, не постои пред луѓето кои го користат.

За истражувањето на онтолошката и филозофско-јазичката 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“ (*Con. Eun.*, III, V, 60).

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. Како што беше неколку пати споменато, негативните изјави не кажуваат ништо за неискажливиот Бог. Позитивните изјави се само обид да се ограничи неограниченото. Така, „Бог е добар“ значи неуспешен обид за дефиниција или дескрипција - се работи за изјава за непознатлива суштина што сигурно нема да биде опфатена со нашето „Бог е (некаков)“. Сврзникот, пак, 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 теологија.¹⁶ Со тоа што самиот објаснува дека не го интересираат расправите за важноста на привациите, ниту за тоа дали негациите се привации или апстракции, и со тоа што

принцип, како архе, во неговото дело би се произвеле и аргументи што ја поддржуваат таквата идеја (А. Ojell, *op. cit.*, 47).

¹⁶ „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*“ општо, и кај св. Григориј партикуларно, D. Carabine, *op. cit.*, 9, 237, 249).

има нејасен став околу аналогијата, никако не може да се тврди дека кон апофатичката теологија пристапува критички. Сепак, за „источната“ христијанска негативна теологија важни се јасните ставови за непознатливоста и непоимливоста на божјата суштина, за ограниченоста на јазикот, и општо за безименоста и неискажливоста на Бог.

Според Мортли, негативната теологија на св. Василиј е само нагласено чувство за трансцендентното, или форма на побожност, вид на „аматерска негативна теологија”.¹⁷ Иако има повисоко мислење за негативната теологија на св. Григориј Ниски, не смета дека кај него има наука на негација.¹⁸ 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 Мортли се фокусира на логичките проблеми на јазикот кај Евномиј, за кои не сметаат дека се апсолутно најважниот дел од неговата теологија. 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 св. Василиј ја сметаат за контроверзна, а им пречи и неговото одбивање да препознае вистинска негативна теологија кај св. Григориј.¹⁹

Се чини почесно на св. Григориј да му се оддаде признање за присуството на ставови карактеристични за негативната теологија, отколку да му се префрла за недостигот на критичка мета-анализа на негативно-теолошките стратегии. Дури и да се работи за „аматерска негативна теологија“, како што Мортли ја нарекува, изразот може да се примени, но во етимолошкото значење на „аматер“, љубител – св. Григориј е очигледно љубител на негативната теологија, ако не на нејзините логички поставки и систематично филозофско изведување, тогаш на нејзините основи – Бог е непознатлив, неискажлив, неименлив.

¹⁷ R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 2, 170.

¹⁸ R. Mortley, op. cit., 190.

¹⁹ T. Stępień, 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.

12.3 | Онтологијата во *Писмо 38* од св. Василиј Велики

Како во случајот на св. Григориј Ниски, и потребата за расплеткување на неговата филозофија од конфликтот со аријанизмот, особено низ делото на Евномиј, така и во случајот со св. Василиј се наметнува асоцијацијата со Евномиј.

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 нешта.²⁰ 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. Како што беше покажано низ платонистичката традиција, единството и мноштвеноста се врвно неслични, и затоа не може да се асоцираат во едно нешто, особено не врховниот принцип. За да се разблажи, ако не да се разреши овој проблем, во рамките на христијанската филозофија се разликуваат различни типови на суштинско постоење, истовремено и исти и различни, што е можно благодарение на разликувањето на *ousia* и *hypostasis*, термини што означуваат постоење, но се употребуваат за различни типови постоење.

²⁰ Користено е Basil, *Letter 38*, J. Blomfield (trans.), P. Schaff, H. Wace (eds.), *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Vol. 8, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1895.

За одредувањето на авторството види го ставот против автентичноста, A. Cavallin, *Studien zu den Briefen des Hl. Basilus*, 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 св. 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.

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. 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 супстанции (*Ер.*, 38.1 – сите наводи во овој дел се од ова писмо). Поентата на писмото на св. Василиј е да ги разбие овие мислења. Св. Василиј наведува дека значењето на некои именки е поопшто 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 разлака, според која би се разбрало дека во некои случаи не се говори за човек во општа смисла, туку некој конкретен, партикуларен човек (38.2). 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, предлага, 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 нив (38.2). 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 засебно нема по сите партикуларни точки да соодветствува со дефиницијата на другите. 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 потполно ни се измолкнува од разбирањето. Св. Василиј поканува да се префрлат на божествените догми истите стандарди на диференцијација меѓу суштина и хипостаза што се применуваат во човечките прашања. Така, 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 другите.²¹ Со оглед на тоа што е нужно членовите на Троицата да се држат непоменети 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 вниманието се посветува на партикуларните концепции што се јасно одделни од она што се замислува како заедничко за сите тројца (38.3).²²

²¹ 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 Таткото.

²² 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 *Кашеџории* 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 *Кашеџории* каде Аристотел објаснува дека ousia е потполна во себе (3b34), не допуштајќи помалку или повеќе (R. Mortley, op. cit., 161). Прашање

Во следниот дел од *Писмо 38*, 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 прашањето во врска со тоа дали неразбирливоста е партикуларна карактеристика, или споделена од сите членови на Троицата.

Св. Василиј објаснува дека постои одредена моќ што подпостои без создаденост и потекнатост (мисли на Бог Отец), што е причина на причината на сите нешта, 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 од Духот. Во комплициран параграф, св. 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 разбран, а го има своето постоење врзано со Отецот 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

е дали се работи за „извонредна сличност“ директно инспирирана од читањето на *Каптејориниџе*, 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 *Писмо 10*, 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 *Писмо 10*, меѓутоа, покажува дека разлуката 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 *Метаматематика* и од *Каптејориниџе* се употребени во одбрана на правоверната позиција. Иако кај Аристотел терминот *hypostasis* недостасува, Мортли повторува дека употребата во *Каптејориниџе* 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).

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 посебно (38.4).

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 засебна дистинкција се мешаат со единството на суштината (38.4).²³ Од аспект на бесконечноста, неразбирливоста, несоздаденоста и неограниченоста, и други 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 тоа (38.6). 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

²³ 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. Затоа, пишува дека верата е помоќна отколку разбирањето преку размислување кога станува збор за учењата од трансцендентен вид (38.5).

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. Според ова, можно е да се јави проблем: ако сите се исто неразбирливи, тогаш имаат ист степен на (не)разбирливост, што значи дека онака како што им се применуваат негативните атрибути, би можеле да им се применуваат и позитивни атрибути, кои, однесувајќи се на Синот, би се пренесле и на Отецот. Во секој случај, тешко може да се тврди дека постои систематична, или дури и очигледно, јасно присутна негативна теологија во *Писмо 38*, иако еден суштински дел од него се однесува на непознатливоста 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 Василиј. Ако (некои) 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 знаеме нашиот Бог, но не велиме дека ѝ пристапуваме на неговата суштина. Неговите дејства се симнуваат до нашиот дофат, но неговата суштина останува непристапна (*Ер.*, 234.1,14 – сите наводи во овој дел се од ова писмо).²⁴ 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 обожува (3,12–13). Идејата на св. Василиј е јасно формулирана: со тоа што постои дистинкција меѓу суштината и деј-

²⁴ Користено е изданието St. Basil, *Letter 234*, J. Blomfield (trans.), P. Schaff, H. Wace (eds.), *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Vol. 8, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1895.

ствата, знаеме што се божјите дела, затоа што ги гледаме последиците на 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. Така, тој пишува „... може да знам дека Тој постои, но што неговата суштина е, тоа го сметам за отаде разбирањето“ (2,8–9). 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 постои (2,12–14). Св. Василиј разликува меѓу познанието дека суштината постои, и познанието за тоа што таа суштина претставува. Штепиен и Кочанчик-Бонињска предлагаат за изворот на оваа дистинкција да се земе *Аналиџика виџора*, 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 е.²⁵ Авторите признаваат дека постои силна несигурност во разбирањето на овој дел, но сметаат дека е јасно дека Аристотел сака да го објасни начинот на истражувањето, што води од фактот или препознавањето дека нешто постои, кон суштината на нештата што постојат. Перцепцијата на фактот му претходи на одговорот на прашањето „што тоа е“, дистинкција што исто така кореспондира со дистинкцијата меѓу перцепцијата и мислата, односно познанието на фактот и познанието на причината. Познанието на фактот не се изедначува со искуството, туку е перцептивно разбирање што се разликува од искуството преку општата валидност што ја има, затоа што опфаќа типични карактеристики на партикуларни инстанции, што не е доволно за да се има познание на причината, односно на суштината. Друга интересна точка што би можела да се разгледа низ призмата на Аристотел што 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. Употребата на

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

оваа формулација, продолжуваат авторите, ѝ се измолкнува на сугестијата дека неразбирливоста може да биде објект на поимното разбирање, што би било сфаќањето на суштината. Ако вака се чита св. Василиј, тогаш излегува дека 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 невозможно.²⁶

Негативната теологија низ опусот на св. Василиј Велики и св. Григориј Ниски не е систематична, ниту авторефлексивно развиена, но се наоѓа во сржта на нивното теолошко учење - во тврдењата за неможноста 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.

²⁶ T. Stępień, K. Kochanzyk-Bonińska, op. cit., 105.

13 | БЛЕСКАВАТА ТЕМНИНА НА СКРИЕНАТА ТИШИНА: НЕГАТИВНАТА ТЕОЛОГИЈА ВО *АРЕОПАГИТСКИОТ* *КОРПУС*

13.1 | Теолошкиот систем на Псевдо-Дионисиј Ареопагит

Во претходните поглавја беше посочено дека негацијата поврзува еден исказ со друг со значење што е (на некој начин) спротивставено. Во врска со негацијата се забележува еден вид отвореност: таа не е ограничена и специфицирана, не- x може да биде сè што x не е. Почетната точка на апофатиката може да страда од внатрешна инконзистентност: да се негира x , или некои негови аспекти, мора да се има барем минимум знаење за тоа што x е, за да може да се негира дека е (или дека е такво).

Негативниот пристап не е само начин за пристапување кон позитивниот преку процесот на елиминација, во смисла на тоа дека се негира сè што плаузибилно може да биде негирано, та она што ќе остане бездруго бива афирмирано. Негативниот пристап е засебен, и значаен е според своите методи, карактеристики и импликации. Понекогаш се доаѓа до афирмации преку негативниот пристап, а понекогаш се работи за синтези (во дијалектичка теза-антитеза-синтеза смисла). И обратно: афирмациите може да водат кон негации, доколку се одреди дека нивната информативна, онтолошка и гносеолошка вредност е недоволна. Негацијата може да се употребува и за да се афирмира неможнота да се афирмира. Одредени форми на негацијата водат кон афирмации за преобилност (на квалитет, карактеристика, постоење), и во овие случај не- x значи дека има премногу x .

Кога Бог не се познава, поради неговата онтолошка супериорност, поради тоа што неговото постоење е сосема отаде профаното подрачје на човековите ограничени способности, може ли да се определи колку од Бог (не) се познава? Негацијата на познанието за Бог (или Прв принцип, Врвна причина на сè што постои, Едното, Едниот, Битието и т.н.) може да се должи на признавањето на божјата преобилна и неразбирлива суштина, неговата скриена природа, и верувањето дека го знаеме само преку не-

говата манифестација во светот, преку теофаниите што ги искусуваме, енергиите екстериоризирани во нашата реалност.

Недостигот на познание понекогаш се постигнува преку обидите за формулирање на афирмации за Бог, при што се сфаќа невозможната потполно и соодветно да се опфати немерливата извонредност на божјите атрибути. Во концептите во кои постоењето на Бог е неискажливо, таква неможност за артикулација може да се објасни преку нашата неспособност да разбереме и изразиме нешта што се отаде ограничувањата на нашиот јазик и отаде сферата на вообичаените искуства. Извонредната природа на искусувањето на Бог нè остава без зборови, без начин за изразување, без имиња што соодветно би ги употребувале. Уште повеќе, доколку конзистентно се следи оваа неискажливост, таа води кон дури-ниту-неискажливост, како што беше покажано кај гностикот Василид или неоплатонистот Дамаскиј.

Апофатичкиот пристап во негативната теологија е неразделен од катафатичкиот, или афирмативен пристап. Обата се применуваат на Бог, и ја покажуваат насоката на разбирањето на Бог. Божјото откривање пред човекот може да води кон афирмации за него; додека негациите за она што е манифестно од Бог, преку надминување на она што е скриено, претставуваат движење отаде познанието за Бог, и кон него самиот.

Филозофијата и теологијата на Псевдо-Дионисиј ги содржат сите овие начини за говорење за Бог – од афирмативните восклицанија на восхит за божјата добрина, прекрасност, убавина, моќ, преобилност, до сфаќање за несоодветноста на имињата и атрибутите што на Бог му се применуваат, и до крајното потполно незнаење на ништо, и неискажување на ништо. Кај Псевдо-Дионисиј се среќаваат неколку видови на негации, и зачеток на дијалектиката на афирмациите и негациите потоа развиена кај неговиот следбеник, Џон Скот. Псевдо-Дионисиј, христијански неоплатонист (или неоплатонички христијанин), од доцниот петти лираниот шести век, се истакнува како автор кој го контекстуализирал неоплатонизмот во христијански околности. Во следниве редови ќе биде направена отстапка од методологијата на ова дело, во која се одбегнуваат историски прегледи што припаѓаат на истражувањата на историјата на филозофијата, за да се илустрира потеклото на влијанието на Псевдо-Дионисиј. Имено, со оглед на тоа што тој се претставувал како Дионисиј Ареопагит, ученик на Павле (од *Дела* 17,34), бил сметан за речиси апостолски авторитет, сè додека во деветнаесеттиот век не биле забележани сличности-

те меѓу него и неоплатонистите (особено Прокло и атинската неоплатонистичка школа). Сличностите разумно го поставиле него во петтиот-шестиот век. Ова е интересно затоа што покажува дека долго време се верувало во постоењето на силно елабориран, поетски „Плотиновски“ автор пред Плотин, удобно сместен под превезот на христијанската традиција. Може да се претпостави дека популарноста на неговите христијански концепти низ средниот век и ренесансата се должела на ова „кривотворење на потеклото“. Се покажува, меѓутоа, дека неговата филозофија останува да биде силно значајна и после „промената на припадноста“, како сјаен пример на ненапрегнат спој на традициите (паганската и христијанската, византиската и западната), и продолжува да биде важна во истражувањата на апофатичката теологија, религиозниот мистицизам, небесната и земската хиерархија и други проблеми.

Иако е вообичаено да се тврди дека Пседво-Дионисиј бил „неоткриен неоплатонист“ сè до пред век и половина, приказната не е толку едноставна. Внатрешните докази за милјето во кое Пседво-Дионисиј творел го лоцира во Сирија,¹ делумно поради неговото фокусирање на небесната хиерархија, што можеби било поттикнато како потребен одговор на антиномиските месалијански тенденции карактеристични за регионот. *Ареопагитскиот корпус* (*Corpus Areopagiticum*), или *Дионисискиот корпус* (*Corpus Dionysiacum*), прв пат се појавил во средиштето на христолошка контроверзија, расправата од Халкедонскиот собор од 451 година, кога околу 530 година и монофизитите и халкедонците почнале да ги користат одлуките за да ги поддржуваат сопствените позиции.²

До крајот на шестиот век, бранителите на „автентичноста“ на *Ареопагитскиот корпус* надвладаале над сомневачите, и ова траело до модерниот период.³ Ова, меѓутоа, не значи дека не постоеле сомнежи во врска со автентичноста, на пример, Хипатиј од Ефес изразил сомневање. Сепак, мислењата биле фокусирани на размерот на антиципирањето на подоцнежната правоверност на претпоставената суб-апостолска збирка, не забележувајќи некои од точките на кои подоцните истражувачи се концентрирале: недоволното присуство на христологија во *Корпусот* (и покрај

¹ A. Louth, *Denys the Areopagite*, Continuum London-New York, 1989, 13-14.

² C. M. Stang, *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite*, Oxford University Press, Oxford, 2012, 92.

³ C. M. Stang, op. cit., 11.

честото споменување на Исус Христос), што може да се следи на-назад сè до дијагнозата на Лутер, според која Псевдо-Дионисиј „повеќе платонизира отколку што христијанизира“.⁴

Никола Кузански исто така изразил сомнежи за раното датирање на *Корџусоџ*,⁵ но критичкиот чекор кон сугерирањето на псевдонимноста бил направен речиси случајно од страна на италијанскиот хуманист Лоренцо Вала.⁶ Така, се јавуваат две забелешки: во едната Дионисискиот автор се определува како еден од „принцовите на теологијата“ и се забележува дека немало некаков поран латински автор и ниеден од грчките отци не го цитирале; во другата се изразува сомнеж дали Ареопагит воопшто нешто напишал, затоа што името денотира судија, а не филозоф.⁷

Фролих е свесен дека доста вообичаена претпоставка меѓу истражувачите е дека негирањето на Ареопагитското авторство од страна на Вала му нанесло смртноносен удар на интересирањето за делата на Дионисиј меѓу протестантските реформатори, до точка што сосема се негирало дека постоел црковен отец нарекуван Дионисиј.⁸ Сепак, Фролих мисли дека се работи за карикатура на многу покомплицирана ситуација, како резултат на разновидноста на интересирањата во хуманистичките кругови, што веќе имале придонесено кон нова клима во изучувањето на Дионисиј за време на петнаесеттиот и шеснаесеттиот век. Забелешките на Вала не доживеале распространување: Пико дела Мирандола и Марсилио Фичино на Фиорентинската академија биле свесни за позицијата на Вала, како што бил и Вилијам Гроцин во Англија. Еразмо ги отпечатил *Забелешките*, во восхит од ученоста на Вала, но со извесно колебање – забелешката за Псевдо-Дионисиј веројатно предизвикала да го ревидира своето претходно некритичко прифаќање на традицијата.⁹

Со оглед на тоа што „кривотворење“ е модерен поим, Кориган и Херингтон предлагаат Дионисиските дела да се гледаат „... многу помалку како фалсификат во модерната смисла, а пове-

⁴ M. Luther, „Babylonian Captivity“, 1520, WA 6, 562, во C. Luibheid, P. Rorem (trans. & ed.), *Pseudo-Dionysius, The Complete Works*, Paulist Press, Mahwah, 1987, 44.

⁵ J. Lefèvre, „Preface to the *Theologia Vivificans*“, E. F. Rice (ed.), *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Étaples and Related Texts*, Columbia University Press, New York, 1972, 6.

⁶ K. Froehlich, „Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century“, P. Rorem, C. Luibheid (eds.), op. cit., 38.

⁷ За референците за овие забелешки, види K. Froehlich, *Ibid.*

⁸ K. Froehlich, op. cit., 34.

⁹ *Ibid.*, 39.

ќе како признавање на прифатеноста, ширењето и бришењето на важноста на авторскиот идентитет“.¹⁰

Во системот на Псевдо-Дионисиј, светот е истовремено монадичен и тријадичен во неговото потекло, составните делови и структурата, претставувајќи ги онтолошките и теолошките концепции од двете главни традиции што тој ги застапува – неоплатонистичката и христијанската. *Ареопагијскиот корџус*, во кој се елаборира неговата концепција за теологијата како методолошка наука за Бог, се состои од четири постоечки трактати: *За божествените имиња*, *За мистичката теологија*, *За небеската хиерархија*, *За црковната хиерархија*, и десет *Писма*.¹¹

Ако Бог се замисли како сите нешта во сите нешта, тогаш за него може да се говори, но ако за Бог, поради неговите натсветска природа и преобилно постоење не се замисли како едно нешто меѓу другите нешта, тогаш за него не може да се говори. Во неговата суштина (*ousia*) или единство (*henosis*), Бог е непознатлив. Ова е првата разлика според која двата пристапа, кафататичкиот и апофатичкиот, почнуваат да се развиваат. Апофатичкиот почетен став е дека Бог е над сето што е нешто, и затоа ништо за него не може да биде кажано; Бог е отаде зборовите. Треба да се забележи дека имињата што Псевдо-Дионисиј му ги дава на Бог во неговиот афирмативен пристап се во најголем дел применливи само на божјите манифестации, не на самиот Бог, и затоа треба да се сметаат за симболички имиња (или титули) за Бог – ни служат само на нас, важат само за нас.

Позитивниот и негативниот пристап се дел од трите вида теологија на Псевдо-Дионисиј: афирмативната (катафатичка), симболичката, и мистичката (каде припаѓа негативната, или апофатичката теологија). Покрај вообичаено прифатените два пристапа, некои автори посочуваат на можноста за поширока интерпретација на два од видовите теологија, во четири: афирмативна,

¹⁰ K. Corrigan, M. Harrington, „Pseudo-Dionysius: the mediation of sacred traditions“, J. R. Lewis, O. Hammer (eds.), *The Invention of Sacred Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 243.

¹¹ Понатаму во текстот ќе бидат употребувани кратенките *DN* (*De divinis nominibus*); *MT* (*De mystica theologia*), *CH* (*De coelesti hierarchia*); *EH* (*De ecclesiastica hierarchia*); и секако, *Ep.* (*Epistula*), според дадениот редослед. Хронолошки, можно е *DN* да бил вовед во целиот опус, што би го сместило трактатот *MT* после него, додека *EH* следел после *CH*. Трактатот *DN* содржи референци и резимеа на два изгубени (или, помалку веројатно, фиктивни) трактати – *Теолошките прејскажувања*, дело спомеато и во *MT* III, и *Симболичката теологија*, што би значело дека тие му претходеа.

символичка, негативна и мистичка, иако самиот Псевдо-Дионисиј не ја прави оваа дистинкција.

Шелдон-Вилијамс ја толкува афирмативната теологија како наука за Бог како ефициентна причина (причина што може да се именува од последицата), символичката теологија како наука за Бог како финална причина (*epistrophê*), и мистичката (во смисла на негативна) теологија како наука за Бог како *tonê*.¹² Тој концизно објаснува дека целиот *Ареопагицкиот корпус* се дели на три дела (катафатичката, символичката и мистичката теологија), што соодветствуваат на трите аспекта од Теархијата (односно Троицата) – „теархија“ е термин употребуван веројатно затоа што ги спојува концептите за мноштеност и единственост, и затоа што *Бој* е само едно од имињата на Бог.¹³ Катафатичката теологија, предмет на *DN*, е наука за Бог како *proodos*, или ефициентна причина на Идеите, затоа што Идеите се атрибути што може да се афирмираат за Бог. Символичката теологија, покриена во изгубениот трактат со тоа име, двете *Хиерархии* и *Писмо гевеџиџо* е наука за Бог како *epistrophê* или финална причина, кон која се издигнуваме низ сетилни и интелигибилни симболи. Мистичката теологија, предмет на епонимниот трактат и *Пеџиџо џисмо* (а и *Прво џисмо*) е науката за Бог како *tonê*, неменливо недостапен на сетилата и интелектот.¹⁴

Секоја од теологиите се дели во три оддела, објаснува Шелдон-Вилијамс понатаму: катафатичката теологија се однесува на Доброто, на Интелигибилната Тријада; символичката теологија се однесува на правните, небески и црковни хиерархии; мистичката теологија се одвива преку апофатичкиот метод, негирајќи дека афирмациите што во катафатичкиот метод му се применуваат на Бог се релевантни за Бог како трансцендентно (над)постоење, преку *agnosia*, незнаењето на Неспознатливото, кон *henosis*, надинтелигибилното соединување со Бог. Символичката и

¹² I. P. Sheldon-Williams, “The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena”, A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, 460.

¹³ J. Vanneste, *Le mystère de Dieu – Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l’Aréopagite*, Desclée de Brouwer, Brussels, 1959, 24.

¹⁴ Во неоплатонистички манир, тријадичната структура на причинско-последичното создавање може да се сведе на престојувањето (во себе), произлегувањето и (на)враќање (односно *tonê*, *proodos*, *epistrophê*) – Бог (односно Едното, или Доброто), престојува во себе, потоа произлегува од себе во создавањето, и се враќа назад во себеси.

мистичката теологија се анагошки – искачувањето се одвива преку катарза, просветлување и соединување.¹⁵

Иако е свесен дека св. Тома Аквински формално не ги одделува трите различни вида на теолошка негација, Рока предлага три типа на негација што може да се забележат во неговиот опус, и ги определува како квалитативна негација (тотално негирање на каква било карактеристика или својство на Бог), објективна модална негација (со која се негира објективното припишување на совршеност на Бог од страна на создадените суштества), и субјективна модална негација (со која се негираат вообичаените начини преку кои луѓето мислат за божествените карактеристики, поради начинот на кој луѓето употребуваат искази).¹⁶ Интересно е прашањето за тоа дали различните негации применувани од страна на Псевдо-Дионисиј може да се вбројат во овие предложени групи, со оглед на тоа што тој е доста јасен во врска со ограничувањата во човековото мислење и изразувањето на она што е отаде нашите способности, и со тоа што го негира и самото постоење на Бог (иако, сепак, дозволувајќи на Бог да му се афирмира совршенство), како и затоа што е радикално против афирмирање, но и негирање на божјите атрибути (или што било во врска со Бог) во *МТ*.

Апофатичката теологија е претставена во трактатите *МТ*, *СН* (II, 3), и, иако често се зема како одличен пример за афирмативната теологија, *DN* (I, 4, 5, 6; VII, 1, 3, и XIII, 3), како и во *Прво писмо* и *Пејшио писмо*. Лоскиј смета дека, за разлика од неоплатонистите и од Ориген, според кои негативната теологија не ѝ се спротивставува на позитивната теологија, служејќи му на издигнувањето кон соединување со Едното (кое, како такво, може да биде катафатички определено), Псевдо-Дионисиј негира секаква можност да се определи Бог, или видот на објектот на познанието или непознанието.¹⁷ Сепак, Лоскиј наоѓа и дека, од друга страна, за разлика од св. Климент Александриски и големите Кападокијци, тој инсистира на реалното значење на божествените имиња, на тој начин применувајќи очигледен катафатички пристап. Важно е да се запомни дека оваа претпоставена спротивставеност на афирмативниот и негативниот пристап е дијалектичка

¹⁵ I. P. Sheldon-Williams, *op. cit.*, 460.

¹⁶ G. P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, 58.

¹⁷ В. Н. Лосский, “Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита”, *Богословские труды*, Но. 26, 1985, 164.

алатка, и дека делото на Псевдо-Дионисиј функционира како целина.

Дистинкцијата меѓу спојувањата и одделувањата во Бог (кои ќе бидат накратко разгледани подоцна), исто така може да се смета за начин за анализирање на двата пристапа, заедно со концептите на скриениот Бог и откриениот Бог. Важно е да се сфатат позициите на Псевдо-Дионисиј во врска со божественото спојување и раздвојување, заедно со дистинкциите меѓу скриената суштина (*ousia* или *hyparxis*) и манифестацијата преку екстериоризираните енергии (разликата меѓу самиот Бог, или Бог по себе, и Бог во светот), како да се потсетувања или, пак, претскажувања на дистинкцијата (во зависност од тоа каде би ја лоцирале како наполно развиена) меѓу суштината и енергиите на Бог што се наоѓа во византиската (и модерната православна) теологија.

Псевдо-Дионисиј смета дека теологијата е зборот божјо,¹⁸ како и алатка за изучување на *Светиото писмо*, што е форма на божествена манифестација. Вистината за божјата суштина е содржана во *Светиото писмо*, преку кое може да се искачимо кон самата божествена едноставност. Тој смета дека вистината на нештата што се однесуваат на Бог е показател на моќта на теолозите придвижувана од Светиот дух, преку која е можно да се дојде во контакт со нештата што се неисказливи и непознатливи, на начин што е неисказлив и непознат. Како строго ограничување, на никаков начин не е дозволено да се говори што било што се однесува на надсуштинското и скриено божество; што било отаде нештата што ни се божествено откриени во *Светиото писмо*. Псевдо-Дионисиј врамува еден дел од неговото сфаќање за Логосот заедно со инсистирањето на важноста на *Библијата*: во *Светиото писмо* секојниот Бог се слави како „Логос“, затоа што тој нè снабдува со разум, ум, и мудрост, и затоа што ги антиципира причините на сè, во Себеси, проникнува низ сето, и е надсуштински (*DN*, I,1/588A).

Псевдо-Дионисиј објаснува дека небеските хиерархии треба да бидат славени онака како што се откриени во *Светиото писмо*, со забелешката дека теологијата, во нејзините свети изрекувања што се однесуваат на бесформните Интелигенции, навистина употребува поетски симболизам, затоа што мора да се дви-

¹⁸ *DN* II, 1 (637A). Користено е изданието С. Luibheid (trans.), *Pseudo-Dionysius: the Complete Works*, Paulist Press, New York-Mahwah, 1987, во формат [Траќијата (поглавје, оддел)] по што следат, одделени со „/“ [број на колона, букви] земен од Р. Corderius (ed.) изданието во J.-P., Migne (ed.), *PG*.

жи во рамките на ограничувањата на човековата интелигенција, и да овозможи начини на искачување што би ѝ биле соодветни и би ѝ доаѓале природно, преку врамување на *Свештошо писмо* на начин направен за пригодно издигнување (DN, I,1/588A).

Хик го насочува вниманието кон директната контрадикција во која, според него, Псевдо-Дионисиј запаѓа, определувајќи го Бог како апсолутно неискажлив, некој кој ги трансцендира сите човечки категории на мислата, и како откриен во Светите списи како Троица (од која едната личност и се инкарнира). Хик исто така не потсетува дека Псевдо-Дионисиј се чини наполно свесен за тоа, и дека неговиот одговор е дека јазикот на светите книги е метафорички – Словото бојжо употребува поетска сликовитост.¹⁹

Овој пат кон единството е патување на Логосот нагоре (CH, II,1/117A). Со оглед на тоа што за супериорната божествена реалност не може да се говори, Псевдо-Дионисиј сугерира да се гледа онолку нагоре колку што дозволува светлината на *Свештошо писмо*, привлечена кон божествената блескавост во посветена стравопочит кон она што е божествено. Ако може да им веруваме на вистината и мудроста на *Свештошо писмо*, тогаш треба да паметиме и дека атрибутите на Бог се откриваат на секој ум во размер со неговите способности, и дека на немерливото и бесконечното му се пристапува низ ограничени мерки.²⁰

13.2 | Основањето на апофатичкиот пристап

Суштествата ги надминува бесконечноста отаде постоењето, а интелигенциите ги надминува едноста што е отаде интелигенцијата, објаснува Псевдо-Дионисиј. Едното го определува како неразбирливо, надвор од дофатот на каков било рационален процес. Никакви зборови не може да го опфатат ова неизразливо добро, Извор на сето единство, натпостоечко постоење. Несодр-

¹⁹ J. Hick, "Ineffability", *Religious Studies*, Vol. 36, No. 1 (Mar., 2000): 38-39.

²⁰ CH и EH се поврзани со MT. Како анагошки, или воздигнувачки интерпретации со свесност за релативната инконзистентност, само ги појачуваат референциите на авторот на враќањето кон Бог преку негациите, забележува Рорем. Анагогијата и враќањето се истото нагорно патување, барем во првите фази, до дава, со што грижата на авторот за библиските и литургиските толкувања се интегрира во неговата филозофска структура на произлегување и навраќање (P. Rorem, *Pseudo-Dionysius - A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1993, 209).

жано од никаков дискурс, интуиција или име, тоа е причината за сето постоење, и затоа го надминува постоењето. Псевдо-Дионисиј повторува дека не смее да применуваме зборови или концепции на овој скриен трансцендентен Бог, освен ако не се откриени во *Светиото писмо* (во кое се поучува дека директната контемплација и разбирањето на она што го надминува постоењето е недостапно на создадените суштества). *Светиото писмо* поучува дека божественото не е само невидливо и неразбирливо, туку и неистражливо и несфатливо, затоа што нема соодветна трага за никој кој би се обидел да дофати преку, односно да проникне низ најскриените длабочини на оваа бесконечност. Доброто (Бог) не е апсолутно несоопштволиво на сè, сепак, затоа што преку него се добива просветлување, односно тоа доделува просветлување пропорционално за секое суштествување (*DN*, I,1-2/588B).

Рока забележува дека, како во овој дел, Псевдо-Дионисиј понекогаш ги изедначува *aphairesis* и *apophasis*: и негацијата и апстракцијата може да се однесуваат на негативни искази, или на афирмативни искази што употребуваат предикати со алфа-приватив како префикс. Други јасни примери на ова изедначување може да се забележат во познатиот дел од *MT*, 1040D, каде Псевдо-Дионисиј ја опишува Врховната причина како без зборови, без ум, но и непостоечка, безживотна; како нематеријална, бесформна, атопична, без квалитет, квантитет, промени, пропаѓања или делења, без пореметувања и лишувања. Рока подвлекува дека ваквиот тип на дискурс, експлицитен во текстовите на Псевдо-Дионисиј, тврди дека не треба да претпоставуваме дека негациите (*apophasis*) се едноставно спротивставени на афирмациите (*kataphasis*), туку дека причината на сето што постои значително му претходи на сето тоа, таа се наоѓа отаде привациите, отаде секако одрекување (во смисла на *aphairesis*), отаде секако тврдење (*thesis*).²¹

Во истражувањето на божествените имиња, Псевдо-Дионисиј се обидува да ги објасни божјото единство и диференцијација, што не е лесна задача. Оние кои се наполно иницирани во теолошката традиција кон која тој се приклучува, тврдат дека божјите единства се скриени и постојани, во подрачје повеќе отколку неискажливо (прашање е дали ова го мисли како Василид, преку начинот на дури-ни-неискажливоста), и повеќе од непознатливо. Понатаму, неделивата Троица во недиференцирано единство ја

²¹ Rocca, *Speaking the Incomprehensible God*, 18.

содржи својата надсуштинска природа, или надбожествена природа, односно натпрекрасна добрина, како и својата неискажливост, непознатливост, многубројните имиња, и т.н. Псевдо-Дионисиј објаснува користејќи (не особено соодветни) примери од употребата на домашните расветни тела (обидувајќи се да ја спореди оваа онтолошка концепција со фактот дека сите ламби фрлаат сепроникнувачка светлина, а сепак секоја е јасно одделна), во обид да покаже дека постои дистинкција во единството и единство во диференцијацијата (*DN*, II,4/640D-641B). Едно од својствата на ова „единство“ е неговата надсуштинскост. Тоа е одржувачки извор, над-божествено божество, добрина отаде доброто, Едност над изворот на едното; тоа е неискажливото.

Божествените диференцијации се однесуваат на произлегувањето на врховната Причина (Бог), кон божјите манифестации, преку преполнување со добрина, откривање и преумножување (во извесна смисла). Идејата е дека Бог е натсушинско постоење, што им дава суштествување на создадените нешта, и ги произведува суштините на сето. Останувајќи несмален, Еден во мноштвото, Обединет низ произлегувањето, потполно во дистинкциите, затоа што е надсуштински издигнат над сè, и произведува сè, Бог е неподелен во поделените нешта, обединет во Себеси, и непомешан и неумножен во множеството (*DN*, II,11/649B). Во ова Псевдо-Дионисиј ги вклучува дистинкциите меѓу личностите во рамките на Троицата, како одличен пример на диференцијација во обединетоста qua обединетост – извор на едноста, што во божественото единство е на начин што се разликува од која било друга мноштвеност или споеност (*DN*, II,4/641A-C). Бог е диференциран и умножен затоа што дарува постоење, живот, мудрост и многу други дарови на неговата сесоздателна добрина. Карактеристично за целата божественост е што во целината на сето учествуваат целите нејзини делови – ниеден дел не учествува само делумно – како што центарот на кругот го споделуваат сите радиуси, или како отпечатоците на еден печат што учествуваат во прототипот, објаснува Псевдо-Дионисиј (*DN*, II,5/644A).²²

Како што Псевдо-Дионисиј утврдува, теолошката традиција ја помага во разликувањето на единството и диференцијацијата.

²² Псевдо-Дионисиј претпоставува дека создадените суштества учествуваат во божественото совршенство, или парадигми, претпостоејќи како единство во Бога, и произведувајќи ги суштините на создадената природа. Принципите што пред-постојат во Бог како единство и ги даваат суштините на нештата ги нарекува „егземплари“ (*DN*, V,8/824C).

Кога се осврнува на имињата што ги изразуваат дистинкциите – трансцендентното име и сопственото дејствување на Отецот, на Синот и на Духот, тој нагласува дека имињата (и титулите) не може да се заменуваат едни со други, ниту да се земаат како да значат едно исто заедничко нешто (*DN*, II, 2/640C). Како што може да се разбере, Псевдо-Дионисиј воведува дистинкција меѓу соединувањето (*henosis*) и диференцијацијата (*diakrisis*): некои божји имиња се во врска со соединувањето (односно „се соединети“), другите имиња се во врска со диференцијацијата („се диференцирани“). Соединетите имиња (постоење, единство, добрина), се применливи на целиот Бог, еднакво се применуваат на сите личности од Светата Троица (како што е покажано во *DN*, II, 3/640C), додека диференцираните имиња (Отец, Син, Свет Дух) не се применуваат на целиот Бог, туку на индивидуалните личности на Троицата, и не може да се заменуваат едни со други (*DN*, II, 5/ 641D). Соединувањата се скриените и неразделни врвни основи на постојаноста што е над неискажливоста и над непознанието, додека одделувањата (диференцијацијациите) се добрите произлегувања и манифестации на Теархијата (*DN*, II, 4/640D). Одделувањето може да се применува или на имињата што им се даваат на засебните личности („Отец“, или „Син“), или на начините на манифестирање на Бог, како постоење, живот, мудрост и т.н. (*DN*, II, 5/ 644A). Постојат соединети имиња (за неделивиот Бог), и како резултат на диференцијацијата овие навлегуваат во светот како манифестации на Бог, и постојат одделени имиња (засебните Личности), што се содржат во рамките на единството.²³

Затоа, во занимавањето со она што се наоѓа отаде постоењето, теологијата се повикува на диференцијацијата, во смисла на тоа дека атрибутите на трансцендентното божествено создавање не се меѓусебно заменливи (таткото е единствениот извор од Троицата што е навистина отаде постоењето, што нè поштедува од можното помешување на Отецот и Синот), секоја од божествените личности сè уште поседува сопствени карактеристики, на тој начин прикажувајќи ги соединувањата и разделувањата „во неизразливото единство и потпостоење божјо“ (*DN*, II, 5/641D). Троицата станува диференцирана на соединет начин – таа е мноштво-

²³Луг жали дека не може да се утврди точно каде Псевдо-Дионисиј дивергира од кападокиската традиција, затоа што за ова пишува сосема малку, и потоа реферира на изгубеното дело *Теолошкиите претисципи* (A. Louth, op. cit., 89). Искрпна студија на *henosis* кај Y. de Andia, *Henosis – L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden, 1996.

на и сепак, останува единечна, распоредена во сè, останува единство. Се работи за постоење отаде постоењето, и затоа дарува постоење на сè што постои, неговото единствено (над)постоење е мноштвено затоа што воведува толку нешта во постоење од самото себе. Сепак, останува едно меѓу мноштвото, соединето низ произлегувањето, (пот)полн меѓу чиновите на диференцијација (DN, II,11/649 B).

Псевдо-Дионисиј е свесен дека мистериозната традиција на *Свейшошо ѝисмо* ја претставува благословеноста на трансцендентното божество во формата на „Битие“, „Ум“ или „Слово“, покажувајќи дека Бог е вистинско под-постоење и причина за сите нешта, дека мудроста и разумноста се негови атрибути, и дека тој е светлината и животот (CH, II,3/140C). Овие свети облици покажуваат почит неспоредливо поголема од што било што може да биде изразено за сликите во светот, но потфрлаат, затоа што божеството е далеку отаде каква било манифестација на постоењето или животот, и додека референците на светлината може да помогнат концептот да се доведе во умот, секаков разум или интелигенција потфрлаат во сличноста со него (CH, II,3/140D). Божеството може да биде славено така што ќе се претставува во апсолутно различни откритија, како невидливо, бесконечно, несфатливо, што всушност покажуваат што тоа не е, забележува Псевдо-Дионисиј, и го изразува своето согласување за соодветноста на овој метод (користењето со јазичките средства од *Свейшошо ѝисмо*), затоа што, како што наложувала светата традиција, Бог не е на никој начин сличен на нештата што имаат постоење, ниту имаме какво било познание за неговата неразбирлива и неискажлива трансцендентност (CH, II,3/141A).

Сосема разумно може да се каже, додава Псевдо-Дионисиј на друго место во CH, дека прочистувањето, просветлувањето и усовршувањето водат кон разбирање на Светата троица, еден вид на иницијација во чистото разбирање на божественото: бивајќи наполно прочистени од незнаење преку пропорционално даруваното знаење од совршените иницијации, бивајќи просветлени од тоа исто божествено познание (преку кое се прочистува сето она што претходно не било видено, но сега се открива преку највозвишено просветлување), и бивајќи усовршени во разбирањето на највишите иницијации (во Бога, CH, VII, 3/209C-D).

Улогата на негативната теологија во толкувањето на библиските симболи е експлицитна во дискусијата од CH во врска со несоодветноста и различноста, применета на библиските симбо-

ли за Бог и за ангелите, со директно повикување на методите на негативната теологија, забележува Рорем. Во *ЕН* се употребува истиот интерпретативен метод во врска со литургиските симболи, имено, извишувањето од перцептибилното кон концептуалното, без воопшто да се спомене дека тоа оди преку принципот на негација, туку дури и нарекувајќи некои од ритуалните симболи „прецизни“ и „точни“ (*СН*, 401С; 404В).²⁴ Рорем се прашува дали ова би значело дека литургијата содржи само сликовитост на сличноста (и компатибилноста) што повлекува афирмација, без компоненти на разлика за кои би требало да се употреби методот на негација. Ако овие симболи не се и слични и неслични, тогаш интерпретативниот метод се распаѓа, и афирмациите стојат независно, без негациите. Во овој случај, не само методот, туку и целиот Корпус се двои на два дела, и трактатот *ЕН* е неконзистентен со остатокот од корпусот, односно со повремениите, но силни негативно-теолошки изјави од *ДН*, дискусијата за несличноста и несоодветноста од *СН* и експлицитното инсистирање на негациите од *МТ*. Принципот на негацијата е јасно впрегнат во некои од поглавјата од *СН*, каде негативната теологија, вклопена во методот на интерпретација на несоодветни и нејасни симболи, потем се применува на библиските претстави на ангелите, на пример. Свесен дека ова може да се чини како огромна претпоставка, Рорем предлага истата улога на негативната теологија да се воведи и во првите поглавја од *СН*, и оттаму имплицитно разбрана, едноставно да се претпостави и во интерпретацијата на литургиските симболи од *ЕН*. Постојат многубројни знаци дека Псевдо-Дионисиј во *ЕН* не ја изневерил сопствената обврска да ги подложи на темелна интерпретација сите перцептибилни симболи, што го спасува *Корџусои* од претпоставената неконзистентност.²⁵

Псевдо-Дионисиј смета дека овој начин на негација е мошне посоодветен за божественото подрачје – затоа што пози-

²⁴ Референците се поместени кај P. Rorem, op. cit., 207.

²⁵ Во врска со прашањето околу тоа дали системот на хиерархиите е одвишен, Фишер е свесен за тоа дека Псевдо-Дионисиј секако ја хиерархизира реалноста, за што не може да има сомнеж. Меѓутоа, тој исто така јасно става на знаење, изјавува Фишер, дека Бог не се вклопува никаде во оваа хиерархија, што ги прави хиерархиите радикално контингентни (технички говорјќи, анархични), затоа што Бог не е ствар што може да ја означат. Постои интелегибилно означено, но не и Интелигибилно означено (мисли на Бог); означеното интелигибилно е само уште еден означувач на неинтелигибилното, тврди Фишер (J. Fisher, “The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius”, *The Journal of Religion*, Vol. 81, No. 4, Oct., 2001, 546.

тивните афирмации никогаш не може да бидат соодветни за невидливоста на неизразливото, манифестацијата преку несличноста е мошне поприменлива. Несличните облици може да помогнат да се покаже колку подрачјето на небото е оддалечено, колку ја надминува сета материјалност, објаснува тој. Псевдо-Дионисиј предупредува против мислењето што води во погрешна насока, како тоа дека небесните суштества имаат, на пример, атрибути како „златно“ или „блескаво“ или „огнено“, особено меѓу оние кои се неспособни да се издигнат над познатите визуелни претстави. Употребата на несоодветни несличности, односно различности, ја има предвид човековата инхерентна тенденција да се држи за материјалното, за мрзливото задоволство од нижите слики, и ја охрабрува душата да се издигне нагоре кон необјаснивата божественост (СН, II,3/141С).

Псевдо-Дионисиј го завршува овој дел со потсетувањето дека нема ништо на што му недостига неговиот дел од убавината, затоа што *Светиото писмо* точно тврди „Сè е добро“. Фишер го насочува вниманието кон фактот дека Псевдо-Дионисиј ја поткусува апсолутноста на негативната методологија со ставот според кој сите нешта се добри – овде покажувајќи кон системот од кој негативната теологија е сè уште дел. Негативната теологија, елаборира Фишер, се сведува на афирмативна теологија (или потпаѓа под неа) тогаш кога си дозволува да го заземе местото на афирмативната теологија. Позитивната негативност, со други зборови негативност што никогаш не се сведува на (или потпаѓа под) сопствената негативност, на крајот му дозволува простор на афирмирањето. Позитивната негативност не е негативност, туку е позитивност под превезот на негација. За да може негативното да биде негативно, мора да исчезне во себеси.

Досега, ова се чини логички стабилно. Сепак, Фишер продолжува, очекувајќи од методологијата на Псевдо-Дионисиј нешто што не ѝ е целта. Негацијата бара враќање кон афирмацијата, пишува Фишер, за да може на неопределено време да ја одврати победата на афирмацијата. Негативното победува само губејќи, затоа што во (односно преку) губењето ја посочува својата ранливост, својот ризик од афирмација, и во таквото посочување, „посочува нешто отаде, што е отаде својата способност да посочува“. Понатаму, во подготвеноста да се негира себеси, ризикува апсолутна негација – пад во ништоста.²⁶ Ова е логички стабилно, но неприменливо на теологијата на Псевдо-Дионисиј, кој не застапу-

²⁶ J. Fisher, op. cit., 540.

ва пасивен нихилизам или резигнација. Негациите за Едното што не може да биде познато се добар начин кон соодветното незнање, што не е случај на дефетизам, туку активно искусување на бесконечниот Бог. Како и да е, постои јасен излез од ова, што и самиот Фишер го забележува, и што ќе биде покажано подоцна во текстот – употребата на хипернегациите во *MT*.

Она што *Свештошо писмо* го кажува во врска со божјите имиња, се однесува на благоугодните произлегувања од Бог, и затоа тој се слави како монада (поради неговата натприродна едноставност, или неделиво единство – *DN*, I,4/589D), или како тријада, односно Троица (поради тоа што се манифестира како „три личности“), или Причина за суштествата (затоа што неговата создавачка моќ ги повикува сите нешта во постоење), и мудар и убав (затоа што суштествата се полни со божествена хармонија и света убавина, *DN*, I,4/592A-B). Рорем забележува дека овој опис на движење од монада, кон тријада, кон причина на сето создадено, кон оној кој се инкарнирал во создаденото подрачје на просторот и времето (589D-592B) е претставен со надолно произлегување од едноставност и едност кон мноштеност.²⁷ Со оглед на тоа што *MT*, III (1032D-1033A) претставува слична надолна траекторија како резиме на *Теолошкиите претстави*, Рорем сугерира дека *DN* резимира трактат што можеби никогаш и не бил напишан (или се изгубил), а можно е да е споменат низ *DN*, I (592B-593B); *DN*, II (636C; 640B;644D-645A); и *DN*, XI (953B).

Ванест предлага голема поделба во рамките на *Ареопагитскиот корџус*, меѓу *MT* и *DN* од една страна, и двете *Хиерархии* од друга страна.²⁸ Рорем забележува дека може да се смета и дека *MT* прво дава резиме на претходечкиот *DN*, а потоа ги најавува методите на интерпретација на библиските симболи и литургијата, развиени во хиерархиските трактати.²⁹

На темата на реалноста на имињата, Мортли потсетува дека теоријата за имињата на Псевдо-Дионисиј произлегува од *Парменид*, и затоа не се обидува да ја утврди валидноста на овие имиња, туку нивното постоење.³⁰ Тие се присутни во умовите (односно достапни на умовите) како реалноста. Затоа, тој ја има и додатната задача да покаже дека епонимите за Идеите може да се

²⁷ Види фуснота 10, *Pseudo-Dionysius: the Complete Works*.

²⁸ J. Vanneste, op. cit., 30-36.

²⁹ P. Rorem, *Pseudo-Dionysius: the Complete Works*, 133.

³⁰ R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 2, 229.

применат на Бог, и (во најголем број случаи), одбира да го стори тоа преку метод што може да се смета за позитивна негација: преку утврдување првин на постоењето на името („голем“, како изведено од самата Големина, на пример), потем продолжува за да покаже дека Бог е повеќе од голем, односно дека неговата трансцендентност не е голема, во смисла на тоа дека е поголема од големината. Јасно е дека неговата теорија за имињата дава силна поддршка на теолошкиот јазик, со така исцртано онтичко основање. Во оваа смисла Псевдо-Дионисиј има позитивен став кон јазикот, што може да се чини како изненадувачки заклучок за личноста која е архетипален христијански застапник на *via negativa*. За него имињата се реални, и нивниот извор е во самото Реално.

На темата на термините употребени во *DN*, што потоа се негирали во *MT*, во логичка деконструкција на спротивностите, Томасик наоѓа дека една од најистакнатите чудни логички ситуации што може да се најдат во опусот на Псевдо-Дионисиј е постојаното контрапозиционирање или конјунктирање на она што се термини и изјави во очигледна колизија. Ако, на пример, се читаат *DN* и *MT* како едно дело, како што се чини дека било наменето да се читаат, се истакнува нивната взаемна спротивставеност: позитивните изјави од првиот трактат се негираат во вториот.³¹

Бог ѝ направил услуга и на нижата позиција на човекот, да може да се издигне кон него – на начин отаде зборовите, едноставноста на Исус станала сложена, тој добил човечка природа, и покрај тоа што сосема го трансцендира природниот ред на светот. Во ова Псевдо-Дионисиј го основа божественото просветлување во кое се иницираме преку „скриената традиција“³² на нашите инспирирани учители“ (подоцна го заменува со „хиеархиска традиција“), што е едно со *Библијата*, за да ги може да ги сфаќаме нештата што е можно повеќе (*DN*, I,4/592B).

Трансцендентниот е, како што формулира Псевдо-Дионисиј, завиткан во термините на постоењето, со облик и форма на нешта што немаат ни едно ни друго. За да се соопштат атрибутите на она што нема слика, туку има натприродна едноставност, се

³¹ T. M. Tomasic, „The Logical Function of Metaphor and Oppositional Coincidence in the Pseudo-Dionysius and Johannes Scottus Eriugena“, *The Journal of Religion*, Vol. 68, No. 3, Jul., 1988, 364.

³² Нејасно е што точно мисли под „скриена традиција“, затоа што често ја споминува теолошката традиција од одамна, која е откриена.

на во *DN*, завршува со афирмации како „Крал“ или „Господар“, и има потреба од апофатичката теологија, за да ја избави од антропоморфизмот. Апофатичката теологија завршува со негацијата дека Бог е, и има потреба од афирмацијата дека Бог е Причина на сите создадени суштества и затоа не може едноставно да не биде (логички, дури и негацијата дека тој е, е афирмација дека тој не е).³⁴

Хик се обидува да го илустрира фактот дека дистинкцијата меѓу, од една страна, Верховното во себе, што е транскатегоријално, и од друга страна, неговото впечатување во човековата свест, се наоѓа во сите главни религиски традиции. Иако Хик на Псевдо-Дионисиј му посветува само три страници во оваа статија, Кнепер го елаборира неговиот пристап кон Псевдо-Дионисиј, афирмирајќи ја божјата трансцендентност на категориите преку негирање на божјите имиња, додека истовремено тврди дека таквите имиња се корисни метафорички средства за издигнување на луѓето кон Бога. Кнепер одредува дека трите чести погрешни толкувања на *Αρειοῦαἰνῆσκιοῦ κοῦρος* се наоѓаат овде: дека божјите имиња се метафори; дека затоа божјите имиња му се негират на Бог; и дека негацијата на божјите имиња е средството преку кое луѓето се враќаат кон, и се спојуваат со Бог. Иако овие погрешни употреби (или уште подобро, злоупотреби) се применуваат поопшто, тој го зема Хик како „претставник за одреден тип на читање на *Αρειοῦαἰνῆσκιοῦ κοῦρος*, во кој тој претерано се симплифицира за да се направи 'поуслужлив' за агендите на негативниот и компаративниот теолошки метод“.³⁵ Првата злоупотреба, според Кнепер, онака како што Хик се осврнува, е да се тврди дека божјите имиња не се буквални вистинити за Бог, и потекнува од потфрлањето да се разликува меѓу интелигибилните (што се метафорички) и перцептибилните имиња (каузалните моќи што им ја даваат нивната природа на сите конечни суштества).³⁶ Хик одговара дека тој не тврдел дека моќите во светот се метафори, но дека сепак стои поентата дека Бог ги надминува, „е хипер“ на нив, и потоа тврди дека иако Кнепер ја отфрла божјата транскатегоријалност, тоа не го прави успешно.³⁷ Втората злоупотреба според Кнепер е тврдењето дека „негацијата на божјите имиња ја

³⁴ I. P. Sheldon-Williams, op. cit., 468.

³⁵ T. D. Knepper, „Three Misuses of Dionysius for Comparative Theology”, *Religious Studies*, Vol. 45, No. 2, Jun., 2009, 207.

³⁶ T. D. Knepper, op. cit., 208.

³⁷ J. Hick, op. cit., 224.

покажува нивната буквална лажност во врска со Бог³⁸, со што Хик се согласува, затоа што и самиот кажал дека според Псевдо-Дионисиј, божјите имиња не се применуваат на Бог во божјата врвна трансценденција, ниту позитивно ниту негативно. Третата наводна злоупотреба идентификувана од страна на Кнепер е тврдењето дека „негацијата на божјите имиња не е единствениот или врвен начин преку кој луѓето се спасуваат или дивинизираат“.³⁹ Хик верува дека Кнепер претпоставува дека да се посочат изјавите на Псевдо-Дионисиј дека библиските симболи за Бог служат како корисни начини за воздигнување на душите, значи да се тврди дека за Псевдо-Дионисиј ова е единствениот или финален начин за спасение, до степен на исклучување на Црквата и нејзините ритуали, што е погрешна претпоставка, затоа што Псевдо-Дионисиј многу јасно искажува високо мислење за Црквата во повеќе наврати.⁴⁰

Навраќајќи се на ставовите на Псевдо-Дионисиј за неискажливоста на Бог: тој го споменува својот трактат *Теолошки претпоставки*, тврдејќи дека таму изјавил дека не може ниту да се разбере, ниту да се дискутира за натспознатливиот Трансцендентен, „Тријадичното единство“ (*DN*, I,5/593B). Единството на дивинизираните умови со Светлината отаде секое божество, се случува во престанувањето на секаква интелегентна активност. Умовите што ги имитираат ангелите (кои на мистериозен начин биле оценети како вредни да го сфатат несфатливото), го слават преку негирање на секакво постоење, и, натприродно просветлени, сфаќаат дека Тој (Бог) е причината на сè. Вистинскиот трагач по вистината нема да го слави надсуштинското постоење на Бог како збор, моќ, ум, живот или постоење, цврсто тврди Псевдо-Дионисиј (*DN*, I,5/593C). Тој е наполно отстранет од каква било состојба, од сето движење, имагинација, дискурс, тој е отаде животот, името, мислата, концепцијата, единството, границата, бесконечноста, постоењето, тоталитетот на постоењето (*DN*, I,5/593D), основата на добрината, причината на сè, и затоа да се слави Бог мора да се опфати сето создадено, затоа што тој е во центарот на сето што постои. Теолозите, затоа, го слават со секое име, а исто и како *Безимениош*, како прекрасно име над секое друго, основано над секое име, во неговото време, или во времињата што допрва

³⁸ T. D. Knepper, op. cit., 209.

³⁹ Ibid., 213.

⁴⁰ J. Hick, op. cit., 225.

треба да дојдат, како постоење, живот, светлина, Бог, вистина. Обемно потпирајќи се на избрани поими од *Светиото писмо*, Псевдо-Дионисиј каталогизира дел од имињата што се употребуваат за да се слави Причината на сè, што се, во недостиг на други опции, изведени од причинетите нешта. Тоа се секакви атрибути, како добар, убав, мудар, сакан, вечен, ум, збор, зналец, моќен, исто и Крал над кралевите, Бог над боговите, Господар над господарите, Свет на светите, Причина на времето, сопствени предвреме на сите скапоцености на знаењето (*DN, I,6/596A-B*).

Псевдо-Дионисиј пишува за негативно предидирање, внимателно објаснувајќи што значи да му се применуваат негативни термини на Бог. Човечките способности за мислење се погрешни во споредба со стабилната постојаност на совршените мисли на Бог, и затоа е вообичаено за теолозите на Бог да му применуваат негативни термини, но спротивно на вообичаената смисла на привација (*DN, VII,1/865D*). Очигледно е дека Псевдо-Дионисиј јасно разликува типови на негација, и затоа нагласува дека негациите што теолозите ги применуваат на Бог немаат лишувачка функција – така, на пример, забележува дека севидливата светлина на Бог во Библијата се нарекува невидлива (*DN, VII,1/865 B*). Едниот Бог вреден за сите имиња е безимен и неискжлив; присутен во сите нешта може да се пронајде преку сите тие нешта како непознатлив, несфатлив. Луѓето се потпираат на нивните перцепции од сетилата, и не може да не го мерат божественото преку човечки стандарди, така давајќи некаква смисла или јаснотија на божественото и неискжливото. Наместо тоа, предлага Псевдо-Дионисиј, треба да имаме предвид дека човековиот ум има способност да мисли, да доаѓа до концептуални нешта, но дека единството преку кое се спојува со нешта над него, бездруго ги надминува способностите на умот (*DN, 1,6/596A 1-12*).

Псевдо-Дионисиј неколку пати повторува (и се осврнува на ова претходно реитерирање) дека мора да ги интерпретираме нештата на Бог на начин на кој му соодветствува. Ова значи дека кога говориме за него како постоење без разум или перцепција, тоа треба да се зема во смислата на тоа дека Бог нив ги има во преобилност, а не дека му недостигаат. Така, отсуството на разум што му се припишува е затоа што тој е отаде разумот или перцепцијата, а недостигот на совршенство, затоа што тој е отаде и пред совршенството. Ја определуваме Светлината како недофатлива, или невидлива темнина на која не може да ѝ се пристапи, затоа што ја надминува сета видлива светлина (*DN, VII,2/869A*). Овде

наоѓаме, забележува Вилијамс, две употреби на негативната теологија, кои се чини дека се огледални рефлексии една на друга, во смисла на тоа дека едната означува дека субјектот го надминува предикатот, а другата ја означува неговата недоволност. Речникот врзан за овие типови на негација е „апофаза“ (apophasis) за негацијата што означува трансценденција, и „привација“ (steresis) за негацијата што означува недостаток.⁴¹

Луѓето имаат навика да сакаат да го дофатат и опфатат она што се наоѓа над нив, без да престанат да се држат до ним познатите категории на сетилните перцепции и мислењето, и затоа го мерат божественото низ човечките стандарди, потсетува Псевдо-Дионисиј повторно, со што застрануваат од наводното значење што му се дава на божествениот и неискажлив разум. Затоа, тој предлага да се мисли дека овие трансцендирачки карактеристики за кои сме делумно свесни треба да се даваат на зборовите што се употребуваат за Бог, а не во човечка смисла (DN, VII,3/869D). Со тоа ја дозволува можноста за екстаза, како дел од неговото учење за henosis: во откажувањето на човековата смисла на значење и признавањето на границите на нашиот светоглед, треба да си дозволиме да бидеме наполно одведени надвор од нас, за да станеме наполно божји (подобро е, додава Псевдо-Дионисиј, да припаѓаме на Бог отколку на нас самите).⁴² Сите имиња се применети на Бог, и тогаш Бог се отстранува од сите имиња, како процес преку кој се покажува дека Бог е, всушност, над сите нив.

Псевдо-Дионисиј го зема предвид не само човековото (не)познание, туку и познанието на Бог, исто така, што е на сите

⁴¹ J. Williams, „The Apophatic Theology of Dionysius the Pseudo-Areopagite – I“, *The Downside Review*, 408, 1999, 167.

⁴² За постигнувањето на екстаза како интерпретативен процес на негирање и движење отаде човековите зборови и симболи, види DN, XIII,4/981B-D). Ова покажува, коментира Рорем, дека на крајот, афирмативната теологија потфрла. Ниедно име не успева да изрази што Бог е. Затоа, како нагласува Псевдо-Дионисиј во СН, II (и во МТ), *Свейшошо ѱисмо* претпочита негации, затоа што предизвикуваат душата да стане „екстатична“, ја сместуваат (односно поместуваат) надвор од себеси. За Псевдо-Дионисиј, терминот „екстаза“ може да го носи буквалното значење на стоене надвор од себеси, како бивање пијан надвор од умот. Оваа пијана екстаза, кога ќе се примени на Бог, ја означува божјата трансцендентност (како во *Девейшошо ѱисмо*, 112C), и произлегувањето „надолу“ во љубовна и создавачка прекумерност од добрина (DN, IV/712A). Човековата екстаза е во врска со точното интерпретирање на божјите манифестации (DN, VII-865D; 872D-873A), нагоре преку негациите (види фуснота 266, С. Luijheid, *Pseudo-Dionysius: the Complete Works*, 130).

нешта, пред тие воопшто да настанат. Со тоа што го пред-содржи постоењето на сè, како и свесноста и сфаќањето на сè, во смисла на причина, божествениот Ум не се здобива со познание на нештата од нив, туку од самиот себе, и во самиот себе. Ова не е познание на „специфична класа“, се обидува да појасни Псевдо-Дионисиј, туку „единствена сеопфаќачка (во смисла на прегрнувачка) каузалност што ги знае сите нешта и ги содржи сите нешта“ (*DN*, VII,2/869B). Божјата мудрост знае сè едноставно преку тоа што се знае себеси, но исто така и знае и произведува сè преку својата едност – материјалните нешта нематеријално, деливите нешта неделиво, и мноштвеноста низ единствен чин. Бог ги знае сите нешта затоа што има совршено себепознание (ги разбира сите нешта разбирајќи се себеси): универзалната Причина ги знае сите нешта што од неа произлегуваат, знаејќи се себеси. Бог дарува постоење на сè низ каузален гест, така што во тој чин на причинување тој знае сè, затоа што сето истовремено предпостои во него и произлегува од него (*DN*, VII,2/869C). Кога Псевдо-Дионисиј пишува дека Врховната причина на секое концептуално суштество не е по себе концептуална (*MT*, V-1048B), тој тврди дека постоечките суштества не ја знаат онака како што всушност е, ниту, пак, таа ги знае како што тие се.

13.3 | Ништо да не се знае: ставовите за божјата неспознатливост и неискажливост

Важно прашање што Псевдо-Дионисиј постојано се обидува соодветно да го разгледа е тоа за можноста да се сфати Бог, кој е отаде умот и сетилната перцепција, и не е партикуларно суштество што може да биде спознаено. Ставот дека Бог не може да биде спознаен по природа се чини делумно точен, смета Псевдо-Дионисиј, затоа што Бог е неспознатлив и отаде ограничувања на умот и досегот на разумот. Сепак, може да го знаеме според уреденоста на сè, затоа што тоа е само негова проекција (односно, она што беше претходно споменато за божјата манифестација во светот).⁴³ Редот во светот покажува некои сличности со божјите па-

⁴³ Теофанијата е централна за разбирањето на врската на Бог со светот – светот е теофанија, манифестација на Бог, во која суштествата што се поблиску до Бог го пројавуваат Бог на оние што се подалеку, преку уредена, хиерархиска создаденост. Во отстапување од неоплатонистичката традиција, Псевдо-Дионисиј тврди дека постоењето потекнува само од Бог, или од Едното, а не постепено.

радигми, така што Бог може делумно да се знае преку создадениот свет. Приближувањето кон Бог онолку колку што нашите способности ни дозволуваат значи дека мора да помине низ методот на негирање и низ трансценденцијата на сите нешта. Ова го прави Бог познаен во сите нешта, и наполно дистинктен од сите нешта (DN, VII,3/872A). Значи, не го знаеме Бог онаков каков што е по природа, туку преку создадените суштества. Освен што – не го знаеме ни низ создадените суштества, затоа што е дистинктен од сите нив. Тој се познава преку знаење и незнаење: не постои „концепција, разум, разбирање, допир, перцепција, мнение, имагинација, име, и многу други нешта“, и, Псевдо-Дионисиј инсистира, тој не може да биде разбран, содржан во зборови, дефиниран преку некакво име (DN, VII,3/872B).

Бог е истовремено сите нешта во сите нешта, и ни едно нешто во што било; познат на сите од сите нешта, и никому од ништо. Ова е единствениот тип на јазик соодветен за Бог, тврди Псевдо-Дионисиј, пред (повторно) да се наврати на идејата за единството – најбожественото познание на Бог, она што доаѓа од незнаењето, е кога умот се одвртува од сè, дури и од себе, и станува едно со трансцендентното.⁴⁴

Во *Прво писмо*, Псевдо-Дионисиј објаснува за божјата трансцендентна темнина, која останува скриена од секоја светлина, прикриена од секако познание. Држејќи се до традицијата на употреба на мотиви на светлината, Псевдо-Дионисиј едноставно забележува дека темнината исчезнува во светлината, исто како што незнаењето исчезнува со знаењето (и тоа на посилен начин, затоа што има повеќе). Сепак, ова не се применува на незнаењето што се однесува на Бог, што им се измолкнува на сите кои имаат светлина и знаење за постоечките нешта. Ако некој го разгледува Бог, разбира дека тоа што го гледа сепак не е самиот Бог, туку нешто од него, некој негов дел што има постоење, што е спознатлив. Псевдо-Дионисиј повторува – Бог целосно ги надминува и

пено низ еманации. Постоењето се применува на Бог на два начина: или на самиот Бог (Бог како самото постоење, или битието), или на неговото дејствување во светот (A. Louth, *Denys the Areopagite*, 85-86). Во обидите на Псевдо-Дионисиј да објасни како Бог може да се смета и како самото постоење (битието, она што е) и како извор на самото постоење, Лут наоѓа пример што открива несреденост (или, можеби, парадокс) во теологијата на Псевдо-Дионисиј (Ibid., 86). Меѓутоа, доколку конзистентно се чита (целта на) *Корџусош*, ова се чини како сосема уредна онтолошка позиција.

⁴⁴ Целата оваа дискусија за познанието на Бог преку незнаење треба да биде читана со негативниот пристап од *MT* и претходно наведениот дел од *CH*, II.

умот и постоењето, тој е наполно неспознаен. Важно е, смета Псевдо-Дионисиј, што тој тврди дека Бог е, исто така, и потполно непостоечки. Тој постои над постоењето, и тоа толку многу, што се однесува до нас, што тој нема постоење. Бог се спознава отаде умот, така што ова „сосема позитивно потполно незнаење е познание на него што е отаде сето што се спознава“ (*Ер.*, I/1065A-B).⁴⁵

Во *Пейшо* писмо, Псевдо-Дионисиј понатаму елаборира дека божествената темнина е „непристапната светлина“ во која Бог престојува. Таму Бог треба да се бара, да се „види“, иако тој е невидлив поради неговата „надпреобилна јаснотија“ и непристапен, затоа што преплавува со трансцендентниот дар на светлината (*Ер.*, I/1073A). Вредниот трагач по Бог, токму затоа што не може ниту да го види, ниту да го спознае Бог, ќе дојде до она што е отаде сето гледање и сето познание. Ова прекрасно знаење е премногу за да може да биде стекнато – ако некој знае дека Бог е отаде секаков чин на умот и секој начин на познание, сепак може да се каже дека го знае Бог (*Ер.*, V/1073B). Божјите патишта се непроникливи, неговите судови непронајдливи, неговите дарови неизразливи; Бог се наоѓа отаде сите познати нешта, надминувајќи секаква концепција, тој е причината на сè и надминува сè (цитирајќи го апостол Павле од *Рим.*, 11,13; *Кор.*, 9,1; *Фил.*, 4,7 во *Ер.*, V/1076A).

Делото *Мистичкаша шеолоџија* почнува со песна (или молитва): „Троица, повисока од секое суштество ... одведи нè отаде познанието и светлината, сè до најдалечниот, највисок врв на мистичките свети списи, каде тајните на Словото божјо лежат – едноставни, апсолутни и непроменливи“. Ова е „блескавата темнина на скриената тишина“ каде низ најдлабоката сенка се истура преобилна светлина врз она што е најочигледно (*МТ*, I,1/997A-B).⁴⁶

Советот на Псевдо-Дионисиј до Тимотеј, кому му се обраќа, кога трага по поглед кон мистериозните нешта, е да го остави зад себе сето перципирано и разбрано, сето што е перцепти-

⁴⁵ Ваквата формулација е очекувана, со оглед на природата на *Писмо прво* и *Писмо петто*, низ кои се коментира содржината на *МТ*.

⁴⁶ Терминот „мистичка“ веројатно не е со исто значење како подоцнежното „мистички/а/о“, како субјективно извонредно искуство на себенадминување, туку во смисла на мистериозно, тајновито, скриено. Види кај L. Bouyer, “Mysticism. Essai sur l'histoire d'un mot”, *Supplément de la Vie spirituelle*, 15.5.1949, 3-23. Доколку ова се земе како точно, тогаш „мистичко“ не значи ниту „наполно непосредувано“ искуство, што е уште едно подоцнежнo вообичаено значење.

билно и разбирливо, и сето што не е, како сето тоа што е (односно, сè). Единствениот начин да се стигне до она што е отаде постоењето и разбирањето е да се напушти сето знаење, себеси,⁴⁷ и сè друго (MT, I,1/1000A).⁴⁸ Врвната причина на сите перцептибилни нешта, самата не е перцептибилна – таа е над сè, таа е непостоечка, безживотна, безговорна и безумна. Таа не е материјална, ниту има форма, квалитет, квантитет, сместеност; таа не трпи никакви вознемирувања, лишувања, промени, пропаѓања, поделби, ништо за што сетилата би можеле да бидат свесни; таа не е, повторува Псевдо-Дионисиј, ниту перципирана ниту перцептибилна (MT, IV/1040D).

Тој се обидува да објасни што може да се стори со Причината на сите суштества, Причината на сето – сите афирмации што се однесуваат на создадените суштества треба да се постават и припишат на неа, но, уште посоодветно е сите овие афирмации да се негираат, затоа што Причината го надминува сето постоење. Сепак, предупредува Псевдо-Дионисиј, ова не води кон заклучокот дека негациите се само спротивни на афирмациите, туку покажува дека Причината на сето постоење е истовремено значително претходно на сè, и отаде сите овие афирмации, привации и негации.⁴⁹ Кога Псевдо-Дионисиј раскажува за искачувањето на

⁴⁷ Томасик тврди дека мистичката теологија не само што ја претпоставува мистичката антропологија, стапувајќи во „дијалектика на меѓусебно откривање“, туку и ја доведува на површината: негативниот начин служи како прочистување, како аскетизам, неопходен за постигнување на субјективноста (Т. М. Tomasic, *Negative Theology and Subjectivity: An Approach to the Tradition of the Pseudo-Dionysius*, Fordham University Press, New York, 1969, 411, 428). Тарнер ја употребува формулацијата „апофатичка антропологија“ за да го објасни чудното разбирање на човековото себство што стапува во соединување со божественото во делата на главните интелектуални потомци на Псевдо-Дионисиј (D. Turner, *The Darkness of God*, Cambridge, 1995, 139-140sq, како, на пример, Мастер Екарт, 168). Станг тврди дека апофазата, на Бог и на себството, е она што го спојува и врзува мистичкиот потфат во *Дионисискиот корџус* (С. М. Stang, op. cit., 153), и дека апофатичката теологија нужно имплицира и „апофатичка антропологија“, односно дека апофазата најдобро се разбира како вид на аскетизам што го избавува себството, кое е исто толку непознато колку Бог, со кого се стреми да стапи во единство. За апофатичката антропологија во DN и во MT, види С. М. Stang, op. cit., 158-170.

⁴⁸ Со ова се воведува искачувањето на Мојсеј по Синајската гора (J. Vanneste, op. cit., 48); во поширока смисла, се работи за општа анагогија отаде перцептибилното и интелигибилното.

⁴⁹ И овде и кон крајот на MT, каде инсистирањето на негација (и дури ни негација) кулминира во делот V (1048B), јасна е намерата да се отфрли впечатокот дека негациите умеат да ја опфатат трансцендентната врховна Причина.

Мојсеј на Синајската гора, истакнува дека не е токму Бог она што Мојсеј го контемплира, туку дека се работи повеќе за бојјото престојувалиште – ова го гледа како уште еден начин на покажување дека што било перципирано од телото или умот не е ништо друго освен некакво квази-објаснување што го претпоставува она што лежи под трансцендентното Едно (*MT*, I,1/1001A). Мојсеј се ослободува од стегите на претпоставеното знаење, и нурнува во вистински тајната темнина на незнаењето, можеби попозната како „облак на незнаењето“, благодарение на познатиот подоцнежен трактат со тоа име. Мојсеј нурнува во недофатливата, невидлива темнина, и така наполно му припаѓа на Оној кој е над сè. Ова е спојувањето со Едното – кога човек не е ниту самиот себе, ниту некој друг, туку е никој. Човек станува врховно споен преку „потполно незнаечко (не)дејствување на сето знаење, и знае и отаде умот, не знаејќи ништо“ (*Ibid.*).

Рорем ги гледа поглавјата IV и V од *MT* како внимателна илустрација на преминот од перцептибилна сликовитост кон концептуална конструкција. Издигнувањето или враќањето кон Бог е суштински дводелно, со две дистинктни употреби на поимот на негацијата, како што е резимирано во овие две поглавја. Во анагогичкото искачување од сетилата на телото кон концептите на умот во интерпретацијата на символите, перцептибилните слики се негираат и се трансцендираат за да се стигне до нивните концептуални значења. Потоа, овие значења и сите други концепти што се развиваат во умот се негираат и се напуштаат, како што умот и сето познание му отстапуваат простор на незнаењето отаде умот, и на тивкото соединување со Бог, схема што, во нејзината финална цел, Рорем ја идентификува во *DN*.⁵⁰

Ако се интерпретира анагогиски и во соодветност со негативната теологија на Псевдо-Дионисиј, негацијата е (мошне едноставно), дел од интерпретативниот процес, или, како што Рорем едноставно формулира: концептите што на тој начин се достигнуваат потоа биваат надминувани и негирани, односно биваат напуштани затоа што умот престанува да функционира во последниот дел од пристапувањето кон Бог.⁵¹

Се чини дека Тарнер мисли дека содржината на овие поглавја потфрла во потфатот да се вклопи во оваа схема, меѓутоа

⁵⁰ 592C-D, P. Rorem, *Pseudo-Dionysius - A Commentary*, 210.

⁵¹ P. Rorem, *op. cit.*, 211. Продлабочена обработка на анагошкото движење во P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols Within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1984, 99-105.

нему му пречи хетерогената природа на употребуваните имиња, не успевајќи да види како тие припаѓаат на една иста (логичка) класа. Сите „перцептуални“ имиња за Бог (во смисла на имиња што реферираат на, или се асоцираат со, моќите за перцепција), што се негираат во поглавје IV of *MT* содржат интринзична референца на нешто материјално, и затоа кога се афирмираат за Бог мора да се нагласува дека се афирмираат метафорички и преку нивната буквална неистинитост. Со „концептуалните“ имиња, што се негираат во втората фаза од искачувањето на негацијата, опишано во поглавје V, не е токму така, признава Тарнер. Сепак, и понатаму тврди дека во ниедна варијанта на дистинкцијата меѓу „перцептуални“ и „концептуални“ имиња, некои од имињата наведени во ова поглавје не припаѓаат во „концептуалната“ група.⁵²

Вилијамс мисли дека искачувањето не е, како што тврди Рорем, процес од сензибилни кон концептуални слики, туку е процес преку типови негација, од привативна негација, што е сосема несоодветна за теолошкиот израз, потоа прогредирајќи преку афајретска негација што ја мапира искачувачката дијалектика на знаењето и незнаењето, и завршувајќи во апофатска негација, која не е именувана, но е демонстрирана низ сфаќањето дека оваа прогресија потфрла во соединувањето како нејзина цел.⁵³

Кога само би можело да ни недостасува секаков вид и секако знаење, страшно се надева Псевдо-Дионисиј, та да може да стигнеме, без гледање и без знаење, до она што лежи отаде сето гледање и знаење; да се види и да се знае значи да се негираат сите создадени суштества за да се слави Трансцендентното Едно на трансцендирачки начин. Да се слави Трансцендентното, трансцендирајќи преку негирањето на сите суштества, би значело навистина да се гледа и да се знае. Ваквата афајреза Псевдо-Дионисиј ја илустрира со пример од скулптурата: скулпторите изработуваат статуи делкајќи, отстранувајќи ја секоја пречка кон чистиот поглед на сликата на убавината скриена внатре (*MT*, II/1025A-B).

Кога Псевдо-Дионисиј реферира на *Теолошкиите претисципи* и *Симболичката теологија*, тој повторно подвлекува дека колку повеќе се движиме нагоре, толку повеќе нашите зборови се ограничени од идеите што сме способни да ги концептуализираме, но и дека нурнувањето во темнината отаде интелектот зна-

⁵² D. Turner, op. cit., 40.

⁵³ J. Williams, op. cit., 169.

чи дека ни понестануваат зборови, и дека стануваме неми и незнаечки (MT, III/1033B-C).

Исто онака како што не сите афирмации што се однесуваат на Бог се еднакво соодветни, така ниту негациите се соодветни – атрибутите што се негираат се уредени во искачувачки редослед на намалувачка несоодветност (односно неприменливост), забележува Рорем. Затоа се движиме од перцептибилни атрибути, одиме од најнижите и најочигледно лажни изјави за Бог, движејќи се нагоре, кон оние што може да се чинат како посоодветни, и сè до наполното напуштање на секаков говор и мисла, дури и негации, во MT, V.⁵⁴

Беше споменато неколку пати низ претходните поглавја – зборот што Псевдо-Дионисиј го употребува да опише слики или квалитети што се афирмираат за Бог, може да се однесува на „отстранување“ или „одземање“. Така, освен негациите на лишувањата и очигледната трансцендентност присутна низ *Κορυσοῖ*, постои и овој вид на негација, како дијалектичко негирање на соодветноста на сликите, или, како што Вилијамс формулира – негација замислена како процес на отстранување на сокривачките поими од нашата концепција на божественото.⁵⁵ Аналогијата на скулптурата е употребена за да покаже дека негациите на апстракцијата формираат степенеста прогресија, методичко ангажирање со сликите понудени во *Σειοῖο ἵσμο*, појаснува Вилијамс, тие ја конституираат анагогијата на душата кон божественото. Негацијата на *aphairesis* е еквивалентна, но спротивна на теолошката афимација, и носи сотериолошка предност во однос на афирмацијата (Ibid.).

Апофатичкиот начин не е еквивалентен на општиот пат на негацијата. Заклучокот на Псевдо-Дионисиј од MT, 1000B е дека негациите (*apophaseis*) не се едноставно спротивни на афирмациите (*kataphaseis*), туку дека причината за сите нив е значајно пред нив, отаде привациите (*stereseis*), отаде секакво одрекување (во смисла на отстранување – *aphairesis*), отаде секакво тврдење (*thesis*). Вилијамс забележува дека заклучокот реферира точно на тоа што се обидува да го објасни – двојната дијалектика на перцептибилната и концептуалната сликовитост е подрачје на афајретската (или апстрактивна) негација; негацијата на самата дијалектика, пак е апофазата.⁵⁶ Она што поглавјата IV и V го илустри-

⁵⁴ Види ја фуснота 17 во C. Luibheid, *Pseudo-Dionysius: the Complete Works*, 140.

⁵⁵ J. Williams, op. cit., 167.

⁵⁶ Ibid., 168.

раат, верува Вилијамс (коментирајќи на кометарот на Рорем), е тријадата на негациите: првите понудени негации се негирања дека божественото е непостоечко, безживотно, безговорно, безумно, што се јасно примери на привативна негација, *steresis*. После нив доаѓаат негации за искачувањето преку материјалните слики кон интензивирачки апстрактни слики за божественото, негирајќи ја валидноста на сите нив – ова се афајретските одрекувања на сликите од *Светиото писмо*. Последните коментари, во кои Бог е опишан отаде секакво тврдење, ограничување и негирање, ја изразуваат апофатската негација преку негирањето на валидноста и на овие негации.

Рока го споменува несогласувањето на Ц. Вилијамс, кога таа тврди дека Псевдо-Дионисиј прави јасна јазичка дистинкција меѓу „афајретска“ и „апофатска“ негација, затоа што, како што наведува Рока, таа реферира на делот од *MT*, но не и на деловите од *DN*.⁵⁷ Ова би било точно, доколку нејзиниот пристап кон овој проблем би бил неоснован или нејасан, што не е случај. Рока, сепак, се согласува со Вилијамс дека Псевдо-Дионисиј признава барем два вида на негација (иако нејзината поента овде е дека постојат повеќе од два вида), но не смета дека Псевдо-Дионисиј прави така јасна јазичка разлика меѓу *apophasis* и *aphairesis*.⁵⁸

Мортли сугерира дека во поврзувањето на *steresis*, *thesis* и *aphairesis*, се чини дека Псевдо-Дионисиј ја вклучува и привацијата како познавателен начин, со намера да тврди дека ниеден од овие три начина (постулирањето, апстракцијата и лишувањето) не може да се употребува за Бог. Привацијата од *MT*, 1040D, верува Мортли, е јасно наменета да биде за сетилниот свет, и поврзана со разновидни концепции за нешта што ја менуваат состојбата. Затоа, Мортли тврди дека Псевдо-Дионисиј, повеќе од кој било друг автор во класичната антика, се стреми да ги пресече врските на привацијата со логиката и епистемологијата, каде всушност, е почетокот на формирањето на поимот за привацијата како недоволна (или фалична) онтолошка состојба, и од каде, всушност, средновековниот поим за лишеноста како зла (а поврзано и злото како лишеност) го има својот корен.⁵⁹

Врвната Причина на сè концептуално, по себе не е концептуална, инсистира Псевдо-Дионисиј. Таа не е душа или ум, ниту

⁵⁷ G. P. Rocca, op. cit., 16.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ R. Mortley, op. cit., 234.

поседува имагинација, убедување, говор или разбирање. Таа не е говор *per se*, ниту е разбирање или број, големина (или маленкост), еднаквост или нееднаквост, сличност или несличност, ниту супстанција, вечност, време. Таа нема моќ, и самата не е моќ. Таа не живее, ниту е живот (*MT, V/1048A*). Важно е, иако досега Псевдо-Дионисиј се обидува да се доближи до (не)познание на божественото, да се подвлече дека не се работи за божественост во смисла во која ние го разбираме терминот. Понатаму, реитерира Псевдо-Дионисиј, за Причината не може да се говори, не може да биде опфатена од разбирањето, затоа што не е ниту познание ниту вистина; за неа нема говор, нема име, ниту познание. Врховната Причина е отаде тврдењето и одрекувањето – нашите тврдења и одрекувања се приближни и аналогни, никогаш за неа, затоа што е над секаква можност за тврдење, а преку нејзината предеминентно едноставна и апсолутна природа, слободна од секакво ограничување, и отаде секакво негирање (*MT, V/1048B*).

Како што беше претходно споменато во ова поглавје, Фишер ја гледа хипернегацијата на крајот на *MT* како негација не само на негацијата, туку и на афирмацијата. Псевдо-Дионисиј доаѓа до точка во која не се осмелува на никаков говор, затоа што она за кое се обидуваме да говориме се наоѓа отаде секаква можност за говор.⁶⁰ Ризикот од нихилизам во овој оддел отаде афирмацијата и негацијата е очигледен, како што е и ризикот од „празен формализам“, опишан од Дерида. Фишер стои на мислењето, и се обидува да го елаборира тоа во својот текст, дека Псевдо-Дионисиј се фрла во апофатицизам од најрадикален вид, како и дека негативната теологија е значително компатибилна со одредени аспекти од деконструкцијата на Дерида.⁶¹ Сепак, продолжува Фишер, кога тврдиме нешто за она отаде секакво тврдење, мора да произлеземе од позицијата на она што му е најслично. Ова не важи според хипернегацијата, која спречува секаква сличност и несличност, и така, кога се обидуваме да најдеме сличности правиме афирмација од која зависи сè друго. Сепак, произлегувајќи од она што е најслично, исто така нужно поаѓаме од она што е различно, и тоа не малку, туку бесконечно различно. Псевдо-Дионисиј успева да ги избегне и нихилизмот и тотализмот онаму каде ризикува во нив да западне, така што ја свртува наопаку релацијата меѓу афирмацијата и негацијата. Така, додека негативното се беше

⁶⁰ Види го објаснувањето во J. Fisher, *op. cit.*, 540.

⁶¹ За да не се одвлекува вниманието од авторите од платонистичката традиција до Џон Скот, негативната теологија на Дерида не е предмет на ова истражување.

сметало во релација со афирмацијата, афирмацијата сега почива врз хипернегацијата. Со ова се дава можноста за афирмација, додека истовремено ѝ се ускратува секаков конечен „авторитет“ што инаку би можела да го има. Врвното знаење за Псевдо-Дионисиј е незнаење. Ова не значи, меѓутоа, дека знаењето е небитно, туку напротив, тоа е круцијално, во смисла на тоа дека колку повеќе знаење се добива, толку посилено се сфаќа дека тоа е бесконечно ограничено.

Едноставните, апсолутни и непроменливи тајни на Слово-то и на постоењето се наоѓаат отаде познанието и светлината, онаму каде веќе ништо не се знае. Не знаејќи, совршено се знае дека врвната причина на сè што постои е непостоечка, безживотна, безговорна и безумна, за неа нема исказ, име, говор, познание, нема ништо. Во опусот на Псевдо-Дионисиј им се дава важност на различните пристапи кон Бог, односно Едното, но со јасна инклинација кон негативната теологија. Катафатичката, симболичката и мистичката (апофатичката) теологија на Псевдо-Дионисиј се наоѓаат во совршена комплементарност, водејќи нè кон знаењето дека ништо не се знае. Во спојувањето со Едното се станува никој, во изложувањето на блескавата темнина не се знае ништо. Идеите на Псевдо-Дионисиј за примената на апофатичките стратегии, комбинирањето на апофатичкиот и катафатичкиот пристап, и определувањето на врвниот принцип на постоењето како непостоечки, се директна инспирација за понатамошното развивање на негативната теологија и онтологија во неоплатонистичко-христијански дух, во мислата на Ериугена.

14 | НЕСПОЗНАТЛИВОСТА И НЕИСКАЖЛИВОСТА НА БОГ СПОРЕД ЏОН СКОТ (ЕРИУГЕНА)

14.1 | Системот на поделбата на природата

Филозофскиот систем од делото *За природата* (или *За поделбата на природата – Periphyseon*) на ирскиот филозоф Џон Скот, или Џон Ериугена (односно низ текстот само „Ериугена“), е прикажан во дијалогска форма меѓу учител (nutritor или magister) и неговиот ученик (alumnus или discipulus). Во петте книги од делото е прикажан сложен систем, очигледно неоплатонистичко-христијански, иако и под влијание на други учења, во кој сите нешта потекнуваат од Едното (Бог) и потем се враќаат во него. Преку концепцијата за четирите вида на природа, за петте модуса на постоењето и непостоењето, и преку бројните објаснувања за речиси сите клучни онтолошки и психолошки елементи, Ериугена се обидува да даде компактен систем на постоењето, на јасен и разложен начин. Во ова поглавје ќе биде обрнато внимание на концепциите за божјите атрибути, Првите причини, проблемите на создавањето и теофанијата, и, особено, проблемот на (не)говорењето за Бог, односно концепцијата на Бог како непознатлив и неискажлив.

Во времето на интелектуалното дејствување на Ериугена, филозофската слика за светот била доминантно неоплатонистичка, со оглед на тоа што Аристотеловите дела биле речиси напдно непознати низ „латинскиот“ запад, освен преку парафраза на *Кашејоричките* (позната како *Десејките кашејорички*), и преку *Коментариите* на Боетиј. Ериугена не го имал читано Аристотел, знаејќи ја само оваа форма на *Кашејоричките*, веројатно преку Мартијан Капела.¹ Принципите од Аристотел што Ериугена ги сретнал во филозофијата на Максим Исповедник, како *dynamis* и *energia*, се интерпретирани на неоплатонистички начин. Моран забележува дека иако раните коментатори често го споменувале Ериугена како претставник на александриската филозофија и ревносен читател на Платон, неговиот платонизам е изведен само

¹ J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480-1150): An Introduction*, Routledge & Kegan Paul, London, 1983, 48.

од христијански извори – не ги знаел изворните Платоновите текстови² (како грчкиот текст на *Тимај*, како што смета Аро),³ ниту имал пристап до латинските преводи на Платоновите дела од Калкидиј или Кикерон.⁴ Моран пресметува дека Платон кај Ериугена е цитиран само петнаесет пати низ делото *За ѿделбаѿа на ѿприродаѿа*, и нотира дека иако му пристапува со почит, цитатите се често неточни.⁵ Шелдон-Вилијамс забележува дека единствениот сигурен контакт со Платон му бил преку *Коменѿароѿи на Тимај* од Калкидиј, од кого погрешно ги разбрал клучните поненти.⁶ Моран темелно наведува автори според кои постои јасно директно влијание на Плотин и/или Прокло врз Ериугена, како верувањето во трансцендентно, а сепак сеприсутно Едно; врската меѓу Логосот и интелегибилниот свет; движењето на душата и т.н., за кои не смета дека се доволно тесни и фокусирани за да може да се сметаат како доказ за ваквите врски.⁷ Платиновските тенденции кај Ериугена може да се објаснат преку неговото познавање на кападокиските автори (св. Василиј Велики, св. Григориј Ниски, св. Григориј Назијанзин). Герш смета дека Ериугена е мошне блиску до Профириј или Јамблих кога Ништото го поставува отаде постоењето и ништото (непостоењето), и пронаоѓа бројни врски со доцните писатели од платонистичката традиција.⁸ Моран ја издвојува и врската со Ориген (потсетувајќи дека Ериугена дури и бил сметан за Ориген од Западот, и често помешуван со Ориген, поради сличноста на нивните имиња). Очекувано, неоплатонистите од латинската традиција извршиле силно влијание врз Ериугена, а исто така и св. Августин, кој е можеби најцитираниот автор од *За ѿделбаѿа на ѿприродаѿа*.⁹ Неоспорувано и многукратно потврдено, во голема мера поради чес-

² D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena: a Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, 104.

³ J. V. Haureau, *Histoire de la philosophie scolastique*, vol. 1, Durand & Pedone-Lauriel, Paris, 1872, 152.

⁴ Види кај P. Duhem, *Système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, vol. 3, Hermann, Paris, 1958, 146.

⁵ D. Moran, *Ibid.*

⁶ I. P. Sheldon-Williams, "Eriugena's Greek Sources" in J. J. O'Meara, L. Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena*, Irish University Press, Dublin, 1973, 1-15.

⁷ D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, 306.

⁸ Види ги воведниот оддел „Библиографски преглед“ и целиот *Вовед*, S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, Brill, Leiden, 1987, 1-17.

⁹ Види Moran, *op. cit.*, 108-109, како и 110-116 во засебниот оддел за влијанието на св. Августин.

тите и точни референци, е влијанието на византиските мислители, како споменатите Кападокијци и св. Максим Исповедник, така и Псевдо-Дионисиј, кој низ делото има клучно место на авторитет. Сепак, колку и да е интересно да се открива до кој степен и за кои концепти Ериугена бил инспириран, а каде дивергира од нему познатите учења благодарение на неговата силна иновативност, врските на Ериугена со претходните автори не се предмет на овој краток преглед на неговиот онтолошки систем.

Дијалогот започнува со првична дефиниција на природата: првата и основна поделба на нештата што или може да бидат сфатени со разумот или се отаде неговиот дофат, е поделба на нешта што постојат и нешта што не постојат, за кои важи општиот термин „природа“ (1.441A – сите наводи во оваа форма се од *Za ĩogelbaĭa na ĩpurogajša/De div. nat.*).¹⁰ Природата, како што објаснува учителот, е збирот на сите нешта што се и што не се, според начините на постоење и непостоење. Четирите „поделби“ или „видови“ на природа се на она што создава и не е создадено (Бог, Едното, истовремено и Ништост поради неговата прекрасност и преобилност); она што создава и е создадено (Првите причини или Идеите); она што е создадено и не создава (создадениот свет, последиците на Причините, „учествата“ во Причините); и она што ниту е создадено ниту создава (непостоењето, ништоста поради лишеност, 1.442A-B). Четирите поделби на природата се инспирирани или адаптирани од порани верзии присутни кај Августин (*De civitate Dei*, V. 9, PL xli.151) и Мариј Викторин (*Ad Candidum*).¹¹ Моран не смета дека поделба во ваква форма се наоѓа кај кој било претходен автор, иако постојат неколку непрецизни извори, како Боетиј, Августин, Беде, и Мариј Викторин. Моран

¹⁰ Користена е серијата изданија со превод на Шелдон-Вилијамс: John Scotus Eriugena, *Periphyseon (De Divisione Naturae) Liber Primus*, I. P. Sheldon-Williams (trans. & ed.), Institute for advanced studies, Dublin, 1968; *Periphyseon (De Divisione Naturae) Liber Secundus*, 1972; *Periphyseon (De Divisione Naturae) Liber Tertius*, 1981; *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De divisione Naturae) Liber Quartus*, E. A. Jeaneau, J. O'Meara (eds.), 1995; и John Scotus Eriugena, *Periphyseon (The Division of Nature)*, I. P. Sheldon-Williams (trans.), Bellarmin, Montreal, 1987.

Пагинацијата е стандардна, во форма [број на том.параграф/и].

¹¹ D. Moran, „John Scottus Eriugena”, E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2008 Edition, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/scottus-eriukena/>>; D. Moran, „Iohannes Scottus Eriugena”, G. Oppy, N. N. Trakakis (eds.), *Medieval Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy*, vol. 2, Routledge, London and New York, 34.

претпоставува дека за триделната дистинкција кај Августин меѓу нештата што прават (*facit*) и не се направени (Бог), нештата што прават и се направени (Првите причини), и нештата што се направени, но не прават (последниците на тие Причини), да стане четворна идеја кај Еригуена, тој морал да ја воведо грчката идеја за Бог како непостоење што го надминува и правењето и бивањето направен.¹² Моран не се согласува со скорешните истражувања според кои Ериугена е директно инспириран од делото *De rerum natura* на Беде, што Ериугена на неколку места го цитира без да го именува, затоа што Беде, забележува Моран, има идеја за четворноста на природата различна од таа на Ериугена, и не обрнува соодветно внимание на начините на поврзување на природата и чинот на создавање. Моран нагласува дека за Ериугена е извонредно важно поделбата да биде логично, систематично и сеопфатно разработена.¹³

Меѓу овие видови постојат два пара на спротивности, објаснува учителот: третиот вид е спротивен на првиот, а четвртиот – на вториот, но четвртиот е сместен меѓу невозможните нешта, затоа што во неговата суштина е дека не може да биде. Ваквиот концепт на природата (нештата што се и нештата што не се), не се споменува после ова иницијално артикулирање на идејата. Забележувајќи го ова како проблем, О’Мира се обидува да го изолира значењето на ваквиот концепт на природата, разгледувајќи ги изворите што го инспирирале Ериугена; како и да определи како тој се однесува во однос на целото истражување во *За њогелбаџа на ѓприродаџа*, почнувајќи од односот со концепциите наведени веднаш после иницијалната артикулација на поделбата – четирите поделби на природата и петте начини на интерпретација на постоењето и непостоењето.¹⁴ О’Мира забележува дека после поставувањето на тоталитетот на она што може да биде разбрано и она што го надминува нашето разбирање, претставено како првата и највисока поделба – нештата што се и што не се, се јавува четириделната поделба на видовите природа (1.441B), прашувајќи се за тоа каква е врската меѓу дводелна поделба (нешта што се и нешта што не се), и четириделната поделба. О’Мира ја разгледува мож-

¹² D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, 250.

¹³ D. Moran, op. cit., 251; види и I. P. Sheldon-Williams, „The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena“, A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, 532.

¹⁴ D. J. O’Meara, “The Concept of Nature in John Scottus Eriugena (*De divisonem naturae Book I*)”, *Vivarium*, Vol. 19, No. 2, 1981, 126-145.

носта според која четириделната поделба е подвид на дводелната; можноста според која тие се сосема различни и непомирливи поделби, или напротив, само резултат на задоволството на средновековен граматичар во играта со зборови и дистинкции.¹⁵ Потом ја разгледува поделбата на петте начини на интерпретација, обидувајќи се да определи каква е врската на таа поделба со иницијалната (и заборавена) дефиниција на природата.¹⁶

Поделбата е гранка на дијалектиката, која не е само начин на организација на мислите и на зборовите, туку ја опишува самата структура на стварноста. Филозофијата произлегува од дијалектиката, смета Ериугена, така што умот се подобрува, постепено остварувајќи го интелектуалниот потенцијал на индивидуата. Постепено се оддалечува од сетилата и нивните фантазии, преку разумот и размислувањето стремејќи се до највисока контемплација. Умот дијалектички се проширува нанадвор кон разум и смисла, движејќи се од универзалност кон партикуларност, од непостоење кон постоење, од непознатото кон познатото, од незнаењето кон знаењето. Во трактатот *De praedestinatione* 358a, Ериугена ја дели дијалектиката на дијалектика, хористика, аподиктика и аналитика, иако во *За поделбата на природата* повеќе внимание обрнува на две гранки – поделбата, делењето (*divisione, diaireitike*), што претседава со сите поделби, го дели единството на супериорните родови од нагоре кон надолу сè до индивидуите со кои поделбата завршува, и враќање, или аналитика (*analytike*), што почнува со индивидуите што ги собира и одново поврзува, искачувајќи се по истите фази по кои поделбата се симнала, враќајќи сè кон единството на повисоките родови.¹⁷

Ерисман смета дека онтологијата на сетилно достапниот свет што Ериугена ја гради е филозофскиот центар на неговото учење. Ерисман ја определува онтологијата на Ериугена како дијалектичка поради два разлога. Прво, сетилно достапниот свет е подрачјето на кое може да се применат категориите, подрачје на поделба на родови и видови, додека целата дискусија за проблемот на категориите се однесува на исклучувањето на Бог и на

¹⁵ D. J. O'Meara, op. cit., 133.

¹⁶ Разработката на овие проблеми во D. J. O'Meara, op. cit., 133-142.

¹⁷ Види D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, 138 за овие категории. За определбите на анализа и аналитика, *De div. nat.*, 1.472B, 2.526B – имајќи предвид дека Ериугена употребува бројни термини низ целото дело, како *reductio, reditus, restauratio, resolutio*.

примордијалните Причини од досегот на категориите и предидирањето, затоа што Бог никако не е супстанција, никако не е род. Распонот на досегање на категориите ги опфаќа само сетилно достапните реалности, кои ги поставува како централни во метафизичкиот пристап. Второ, онтологијата на Ериугена се базира на категориите разбрани како принципи на мноштвеноста (што е типично за Порфириј, на пример, и лесно вклопливо во неоплатонизмот), и на поделбата на супстанцијата позната како Дрвото на Порфириј (*Isagoge* 4.21-25; 5.1-5). Резултатот на синкретизмот на Ериугена, Ерисман резимира, се состои во тоа што категориите се применуваат на сетилно достапниот свет и се интегрираат во пошироката метафизика.¹⁸

Четириите поделби не се хиерархија во вообичаената, очекувана неоплатонистичка смисла со повисоки и пониски слоеви на постоење, затоа што и првиот и четвртиот вид се однесуваат на Бог како Почетокот и Крајот на сите нешта, а вториот и третиот вид може да се замислат како изрази на важноста на каузалните врски (Првите причини и темпоралните последици). Поделбата ја покажува природата како дијалектички збир на постоењето и непостоењето. Создавањето вообичаено се смета за настанување на постоење од непостоење, а Бог, како создател, е трансцендентно непостоење отаде постоењето на создаденото.

Петте модуси се всушност пет начини на интерпретирање (*quinque modi interpretationis*) на начините според кои за нештата може да се каже дека постојат или не постојат (1.443C-1.446A). Нештата што се перципирани од сетилата или во кои може преку умот да се проникне, се нешта кои постојат, додека оние што го трансцендираат умот се нешта што не постојат. Нештата кои се скриени во нивните *semina*, што не се актуализирани, не се, не постојат, а нештата што се развиле од нивното семе – постојат. За објектите на разумот може да се каже дека се нешта што постојат, додека за чисто материјалните објекти подложни на просторот, времето и на уништувањето, може да се каже дека не постојат. За човековата природа, ако се смета дека е оддалечена од Бог поради гревот, се вели дека не е, а кога се помирува со Бога преку неговата милост, почнува да биде, се вели дека постои (1.443B).¹⁹

¹⁸ C. Erismann, "The Logic of Being: Eriugena's Dialectical Ontology", *Vivarium* 45, 2007, 203-218.

¹⁹ Петте начини на интерпретација соодветствуваат со божествените имиња Добро, Постојење, Живот, Мудрост и Едно(то), и се протегаат преку произлегувањето на создадениот свет, барем онака како што се опишани кај Псевдо-Дио-

Првиот модус е оној преку кој умот нè убедува дека за сите нешта што потпаѓаат под перцепцијата на телесните сетила, или се во рамките на дофатот на интелектот, велиме дека се вистински и разумно постоечки, а за оние што, поради извонредноста на нивната природа им се измолкнуваат на сите осети и на умот, се вели дека се непостоечки. Еригуена (преку учителот) во оваа група ги вбројува Бог и материјата, и разложите и суштините на сите нешта од Него создадени. Ериугена реферира на Псевдо-Дионисиј, според кого Бог е суштината на сите нешта, и само тој навистина е – постоењето на сите нешта е божеството над постоењето.²⁰

Ериугена реферира и на св. Григориј, кој со различни аргументи докажувал дека ниедна супстанција или суштина на ниедно суштество, видливо или невидливо, не може да биде сфатена од интелектот онака како што е. Како што Бог, онака како што е во себе, отаде сите суштества, не може да биде разбран од интелектот, тој е еднакво неразбирлив кога бива разгледуван од најнатрешните длабочини од суштеството кое од него било создадено и кое постои во него (1.443В-С). Бог е врвно неразбирлив, но Ериугена има сличен став и за суштините на постоечките суштес-

нисиј, забележува Фурније. Првиот начин кај Ериугена е, како Доброто кај Псевдо-Дионисиј, потполно сеопфатен, протегајќи се од Бог кон материјата, и сè до непостоењето. Вториот начин го опфаќа сето она што, според Псевдо-Дионисиј, учествува во Постојењето. Третиот начин се однесува на сето она што има способност за Живот, четвртиот го третира само она што добива дел од Мудроста, а петтиот се однесува на потполното враќање, третирајќи ја човековата природа, која за Ериугена е место на создавање, причина на падот, и средство преку кое сè се враќа кон Бога – види М. Fournier, „Five modes of being“, *The Heythrop Journal*, 2009, 582-586.

²⁰ Парадоксот „постоењето на сите нешта е над постоењето“ кај Псевдо-Дионисиј ги спојува и парадоксите на учеството и идентификацијата на Ериугена, смета Селс. Според Псевдо-Дионисиј, Доброто ги повикува суштествата при него, но исто така смета дека ова бивање при (или заедно), односно учеството, е нивното постоење. Ова е особено интересно, забележува Селс, имајќи предвид дека дискусијата пред оваа клучна изјава се однесува на прашањето за „онтолошката сенка“ – прашањето за тоа што биле суштествата пред да бидат повикани во постоење, за воопшто да може да бидат повикани, или воведени, во постоење. Селс смета дека ваквиот парадокс го дестабилизира временското значење на „пред“ – се работи за фазата на идентификација и иманентност, во која суштествата учествуваат во постоењето на Доброто, тие се тоа постоење, или тоа е нивното постоење, по што Ериугена реферира на Псевдо-Дионисиј за да го направи последниот чекор кон потполн парадокс – постоењето на сето е божеството над постоењето (М. А. Sells, *Mystical Languages of the Unsayng*, Chicago University Press, Chicago, 1994, 49-50).

тва. Суштеството што се перципира преку сетилата или се контемплира преку интелектот се знае преку квалитетот или квантитетот или формата или материјата, или некаква разлика, или преку местото или времето, не како што тоа е, туку дека тоа е (1.443C). Според овој модус, значи, за нештата достапни на сетилата и на моќите на умот се вели дека постојат, додека за она што поради преобилноста на неговата природа ги надминува нашите способности, се вели дека не постои. Оваа силна апофатичка определба го поставува Бог како непостоечки поради неговата врвна трансцендентност. Бог е ништо преку неговата (неразбирлива) преобилност, односно *nihil per excellentiam*.²¹

Вториот начин на постоење и непостоење се однесува на редовите и разликите на создадените природи, од највисоката, најблиска до Бог интелектуална моќ, до најоддалечениот степен на рационалните и ирационалните суштества, од највозвишениот ангел, до далечниот нерационален дел на душата. Преку прекрасен начин на разбирање, разложува учителот, за секој ред, вклучително последниот, најнискиот крај (сферата на телата, во која сета поделба завршува) може да се каже и дека е и дека не е (1.44A), по принцип на исклучителност: ако за едно ниво на природата се вели дека постои, за редот под него или над него се вели дека не постои, според дијалектички спротивности на афирмации и негации. Така, објаснува учителот, афирмација што се однесува на пониското (во смисла на понискиот ред на природа) е негација на повисокото (повисокиот ред), а негација што се однесува на пониското (понискиот ред) е афирмација што се однесува на повисокото (повисокиот ред). Затоа, афирмација на „човек“ (додека е во смртна состојба) е негација на „ангел“, а афирмација на „ангел“ е негација на „човек“ (1.444B). Ова правило се применува на небеските суштини, сè додека не се стигне до највисокиот ред. На овој начин, меѓутоа, се поништува највисоката негација

²¹ Поделбата во рамките на првиот начин, во рамките на последиците на Доброто, поделба врз база на перцепцијата, е разликата меѓу последиците на Доброто, и оние на Постоењето. Идејата, објаснува Фурније, е во тоа што последиците на Постоењето може да се перципираат, а последиците на Доброто што го надминуваат Постоењето, ја надминуваат перцепцијата. Постоењето во вториот начин е, за разлика од едноставната разлика што припаѓа на Доброто, артикулирано и разновидно. Дистинкцијата меѓу Бог и создаденото што го карактеризира првиот начин додатно се комплицира во вториот начин кога се покажува дека сè и постои и не постои. За логиката наметната од Постоењето, односно „логика на неконтрадикција“ што произлегува од Постоењето, види M. Fournier, *op. cit.*, 586.

(одејќи нагоре), затоа што нејзината негација не го потврдува постоењето на највисоко суштество (1.444C). Потоа Ериугена наведува хиерархија очигледно преземена од Псевдо-Дионисиј. Од аспект на познанието, Ериугена определува дека за секој ред на рационални или интелектуални суштества се вели дека е и дека не е: доколку е спознаван од редовите над него и од самиот себе, тогаш тој е, а доколку не дозволува да биде спознаван од редовите кои се под него, тој не е, не постои.

Во третиот начин (1.444C-445B) се сопоставува постоењето на актуалните нешта, од кои е составена видливата обилност на светот, на непостоењето на потенцијалните (или можните) нешта кои им претходат, сè уште содржејќи се во најтајните набори на природата. Нештата што сè уште се наоѓаат во нивните причини не постојат, додека нештата што се вовеле во постоење (настанале), што се последиците на причините, постојат. Актуалните нешта, како последици на Причините, имаат постоење, а оние кои сè уште се во Првите причини, не постојат.

Четвртиот начин, одредува Ериугена, е оној во кој постојат само оние нешта што се контемплирани од интелектот, додека оние што се во создавање, преку ширењето или стеснувањето на материјата, и што се менуваат преку интервали на места и движења на времето, се составуваат или разделуваат, не постојат вистински (1.445C). Ова наликува на родот на раѓањето од *Тимај*, и е очигледно Платоновска поделба. Идејата е дека нештата што потпаѓаат под нестабилноста на настанувањето и уништувањето, преку материјата, местото и времето, не постојат навистина, додека, пак, нештата што се сфаќаат со умот не се ограничени од материјалното, менливо и пропадливо подрачје, туку се безвремени.

Петтиот начин се однесува само на човековата природа: кога преку гревот се одрекува од честа на божествената слика според која била основана, таа го губи своето постоење, и затоа за неа се кажува дека не е, но кога, преку милоста божја се враќа на претходната состојба на нејзината супстанција, направена според божјите слика и подобие, почнува да биде (1.445C-1.445D). Постоењето и непостоењето во ваквата схематизација се флуидни и корелирани категории: за нешто може да се каже дека постои спо-

ред еден начин на интерпретација, а дека не постои според друг начин на интерпретација.²²

Во третата книга Ериугена дава сложено објаснување на значењето на 'ex nihilo' во ex nihilo создавањето, користејќи дел од овие начини на интерпретација. Бог е „ништо“ во смисла на тоа дека го надминува сето постоење, тој е ништо поради неговата преобилност (во смисла на excellentia – Бог е nihil per excellentiam), или според неговата бесконечност. Кај Ериугена има степени, или видови на ништо. Така, за материјата исто така се вели дека е „ништо“, но таа е ништо поради нејзината лишеност (nihil per privationem). Создадените нешта се „ништо“ во смисла на тоа дека не ги содржат во себе принципите за нивното постоење. „Ништо“ во системот на Ериугена може да значи „ништо поради лишеност“ или „ништо поради преобилност“: создадената, бесформна, неформирани материја, на најниското ниво во онтолошката хиерархија е речиси ништо, односно ништо поради нејзината лишеност. Преобилноста на бесконечната надсуштинскост на Бог е исто така ништо, но Бог е ништо поради преобилност, трансцендирајќи го сето постоење. Создавањето од ништо значи создавање поради божјата преобилност, односно ништост.

²² Додека Моран го препознава приоритетот на првиот начин (D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, 218ff), не забележува сличен редослед кај останатите начини, и Фурниер смета дека Моран го чита ова небаре после првиот начин Ериугена можел едноставно да мисли „уште еден начин, и уште еден, и уште еден“ (M. Fournier, op. cit., 581). Покрај ова, петте начини се интерпретација на изворната поделба (1.441A), што не зависи само од перспективата. Првата и највиша поделба на сите нешта не е само перципирана од човековата душа, туку и создадена од неа, забележува Херингтон, признавајќи ја тензијата меѓу оваа позиција и спротивното тврдење од *За ѿогелбаѿѿа на ѿприродаѿѿа*, според кое поделбите постојат во самата природа. Додека се чини дека првиот став ја потврдува идејата дека поделбата зависи од субјектот што ја перципира, значи, зависи од перспективата, Херингтон го цитира заклучокот на Герш, дека учењето за двојното создавање ја разрешува оваа тешкотија (L. M. Harrington, *Human Mediation in Eriugena's Periphyseon*, MA thesis, Dalhousie University, 1997, 5). Идејата дека суштествата се создадени во човековата природа (4.763C-773A) ѝ дава сосема различна смисла на идејата дека поделбите се создадени од познавателниот субјект – тие се создадени, во одредена смисла, од страна на човековата природа, но тоа не значи дека не се реални поделби во природата, независни од познавателниот субјект (M. Fournier, *Ibid.*).

14.2 | Примордијалните причини и создадените последици

Првиот вид од природата е Бог, причината на сите нешта кои се и сите нешта кои не се (1.442В). Првите причини, или *praedestinationes*, се прототипови на сите создадени суштини. Слично како кај Плотин, тие се божествени идеи, но не постојат во Умот, туку во Словото божјо. Слично како Умот кај Плотин, тие се „создадени“ во смисла на вечно создавање на Словото, односно Синот, што подразбира вечно содржење на Првите причини, како архетипални идеи, во Словото. Во ваквата замисла, Словото се создава вечно, не во единствен чин на создавање, или некаков темпорален процес. Затоа, создавањето и содржењето на Првите причини во него подразбира логичка, не временска секундарност.²³

Првите, или Примордијалните причини, се парадигмите на сите нешта, се наоѓаат во божјиот ум (концепт во неоплатонистички дух), и служат како непроменливи и вечни причини за создадените суштества.²⁴ Божјиот ум, како што беше споменато, е повеќе како христијанскиот Логос (Словото) отколку како Умот кај Плотин, тој во неподелена форма ги содржи сите причини (*rationes*, односно *logoi*) за сите сингуларни, индивидуални нешта. Причините (парадигмите, схемите) ги произведуваат нивните последици – создадениот свет. Интересно е што на онтолошки план, Првите причини не се плурални. Идејата е дека во нивното потекло, во Едното (Бог), тие не формираат мноштеност, и затоа се онтолошки неподелени и неодделени „едни од други“ (нема „едни“ и „други“, затоа што има само монада). Примордијалните причини во Словото се едно нешто, неодделни (затоа е чудно да се употребува граматичка множина). Сепак, со оглед на тоа што се архетипални причини, и што произведуваат, односно овозможуваат создадено суштествување, тие добиваат бројност во уредена-

²³ Со тоа што Словото има логички приоритет, иако во оваа концепција не постои време во кое Словото било без Првите причини, не може да се каже дека тие се токму ко-вечни со него.

²⁴ Во оваа концепција очигледни се влијанија на Платоновата теорија за Идеите, сточките концепти за вечните причини, реактуализирани во филозофијата на св. Августин; во дискусијата од *Книга вишора*, каде учителот и ученикот ја разгледуваат оваа поделба на Природата, како и насекаде низ делото, е јасно и влијанието на Псевдо-Дионисиј - во овој случај се работи за дел од неговиот концепт за божествените имиња.

та мноштеност на создадената природа. Едното, Монадата, не се троши, не се намалува низ произлегувачката мноштеност, ниту Причините се редуцираат преку произведувањето на нивните последици, иако се содржат во нив.²⁵ Првите причини се и први теофани, во онтолошка и во хронолошка смисла, тие се првиот ред на екстериоризација на божјата надсуштинскост. Создадената природа произлегува од нив; произлегувањето на последиците го претставува создадениот свет, од највисокиот род до најниските видови, тела, и индивидуи.²⁶

Светот на природата во тесна смисла, природата што е создадена и не создава, се состои од суштества што учествуваат (поради што и се наречени „учества“) во Примордијалните причини, онака како што Причините директно учествуваат во Бог. Сепак, учествувањето е повеќе во смисла на произлезеност – пониска суштина произлегува од повисока. Сè што постои, објаснува Ериугена, е или учествувач, или нешто во што се учествува, или учес-

²⁵ Коплстон посочува дека Ериугена и во ова се држи до неоплатонистичката позиција, според која принципот не се менува, ниту се намалува преку последицата, и дијагностицира иста тензија како и во неоплатонизмот – конфликт меѓу теоријата на еманација, и одбивањето да се дозволи еманацијата или произлегувањето да го попречува интегритетот еманацијата на принципот, F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 2, Image Books-Doubleday, New York, 1993, 122.

²⁶ Неоплатонистичката обоеност на онтологијата на Ериугена е постојано очигледна. Во однос на каузалното произлегување на последиците од Причините, принципите се исто така неоплатонистички, во смисла на тоа дека сличното произведува слично, што значи дека вечната причина произведува вечна последица. Причините се бестелесни, вечни, нематеријални, и интелегibilни, што би значело дека и последиците се бестелесни, вечни, нематеријални, и интелегibilни. На прв поглед, ова се чини несоодветно во замислата на создадената несоздавачка природа како временски ограничена, сетилно достапна, пропадлива и оддалечена од првите родови на постоењето, но, во суштина, сите наведени карактеристики се исполнуваат во идејата за учеството на сите нешта во Бог, манифестирањето на Бог низ сите нешта, и идејата за нужното враќање во создадената несоздавачка природа, односно во наполната вечност, неподвижност, неменливост, нематеријалност, интелегibilност и така натаму.

Покрај ова, Ериугена, како и Псевдо-Дионисиј пред него, преку дијалектички процес ја објаснува неоплатонистичката тема на произлегување и (на)враќање, *exitus* и *reditus*, во која Бог е Почетокот и Крајот на сè, од кого сè произлегува и во кого сè се враќа, и ги поставува во основата четирите природи, и начините на кои тие може да се редуцираат, прво на две категории, и потем конечно, на една.

тво, или (и) нешто што учествува и во кое се учествува. Она во кое само се учествува е она што не учествува во ништо над него, што се подразбира само за Врховниот Принцип на сите нешта, за Бог, во кого учествуваат сите нешта што од него доаѓаат, некои директно преку самите нив, некои преку меѓупоставени посредништва. Она што е само учествувач, пак, е она што учествува во она што е природно поставено над него, но во кое не учествува ништо пониско, затоа што понизок ред на природата не постои – ова се телата, под што Ериугена не подразбира прости, неделиви и општи тела, туку оние составени од нив, достапни на сетилата и подложни на уништување, на разградување. Сè друго што се наоѓа помеѓу, под Едниот Принцип на сите нешта и над пропадливите тела, се нешта што и учествуваат и во кои се учествува – како, на пример Примордијалните причини (3.630A-B).

Примордијалните причини, конституирани во и според Бог, Едниот (Универзален) Принцип, меѓу кои и Бог ништо не се испречува, учествуваат во Бог директно, и се принципите на сите нешта, а суштинитие што следуваат после нив постојат преку учество во нив. Така, првиот ред на создадената вселена и учествува во Едниот принцип на сите нешта, и во него учествуваат суштествата што доаѓаат по него, а истото треба да се разбере и за другите редови. Секој ред што е поставен меѓу она што само учествува и она во кое само се учествува, од највишиот надолу, односно од Бог до видливите тела, и учествува во редот над него, и бива учествувано од редот под него. Учествување треба да се подразбере за сè во светот. Распределувањето на природните редови се смета за учествување, но спојувањето на сите овие делови е универзална Љубов, еден вид на неискажливо пријателство што ги прибира сите нешта во едно. Затоа, учеството не е земање на некаков дел, туку распоредување на божествената милост и дарови, од највисоките до најниските редови, почнувајќи од дарот на постоењето и милоста на добросостојбата (3.630C-631B).

Очигледна е неоплатонистичката концепција за еманациите. Како што реката извира и низ нејзиното корито водата што прво се собира во изворот продолжува да тече, така и божествената Добрина, и Суштина, и Живот и Мудрост, и сè она што е изворот на сите нешта прво дотекува во Примордијалните причини и предизвикува тие да бидат, а потоа на неискажлив начин се симнува низ редовите на светот, течејќи континуирано од повисокото кон пониското, за да се врати повторно кон изворот, преку најтајните корита и со најтаинствен правец (3.632C). Идеите за учес-

твото го објаснуваат она што може да се смета за пантеистичка обоеност кај Ериугена. Како што самиот многукратно објаснува, начините на учество на божествената суштина во сите нешта го овозможуваат создавањето и одржувањето на светот, што е мошне јасна платонистичка концепција, присутна низ платонизмот и, иако трансформирана, неоплатонизмот, како и кај св. Августин и кај св. Григориј Ниски, според која Бог е постоењето, а сите нешта што произлегуваат од неговото постоење, на ваков или онаков начин учествуваат во него (1.516C; 1.518B; 1.523D; 2.528B).

Моран соодветно забележува дека со тоа што создавањето на светот често се поставува како себе-екстернализација на Бог, и со тоа што човековата природа е слика на Бог, и нешто како медиум за таквото себе-протегање (особено што Бог е и божествен и човечки), очекувано е да се појавува проблемот на пантеизмот. Во врска со Ериугена и авторите со слични, (навидум) пантеистички концепции, поврзано со обвинувањето за пантеизам, често се наоѓа и тврдењето дека според пантеистите создавањето е нужно еманација без независност од божествениот прв принцип, што е во спротивност со христијанското учење за ненужно (односно „слободно“) создавање што произведува зависно, а сепак потполно одделно подрачје на суштества. Моран потсетува и дека за христијанските неоплатонисти (и св. Тома Аквински), еманацијата често се зема во смисла на *создавање*, и видот на нужна релација меѓу создаденото и Создателот е еднострана: нужна од гледна точка на зависното создадено суштество, и ниту нужна за, ниту позната на Создателот, чија „едност“ ја надминува секоја релација кон нешто друго. Со тоа што нема ништо надвор од Бога, и Бог нема релации надвор од себе, и нема акциденции, постоењето на создадното мора да биде едно со Бог, или дел од некаква внатрешна релација.²⁷

Во природата на сите создадени нешта, сите последици, е да се вратат назад при нивните причини. Овој процес на враќање на сите нешта во Бог подразбира дека телесните нешта ќе се вратат при нивните нетелесни причини, темпоралните нешта ќе се вратат кај вечните примордијални Причини, конечното ќе се

²⁷ Во 1.517Bff, тврдењето дека Бог нема акциденции води кон тврдењето дека Бог не е комбинација на суштина и акциденција, затоа, кога се вели дека Бог прави нешто, со тоа не треба да се сфати ништо освен дека Бог е сето во сите нешта, суштината на сето она што постои (D. Moran, „Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa“, *American Catholic Philosophical Quarterly* 64, winter 1990, no. 1, 137.

врати при бесконечното. Телесниот, временски ограничен, материјален свет, преку процесот на враќање станува бесконечен, безграничен и интелектуален, човековиот ум се спојува со божјиот ум, а човековата природа се враќа во нејзината идеја во божјиот Логос.²⁸ Сите нешта произлегуваат од Бог, и сите нешта се враќаат во Бога. Дури, не се работи за одделни движења или процеси, затоа што се наполно комплементарни, и едното не би можело без другото (2. 528A, 2.532A).²⁹

14.3 | Создадената природа како теофанија и проблемот на божјата неспознатливост

Создадените суштества се теофани во онтолошкиот систем на Ериугена. Концептот за теофанијата, пак, е тесно поврзан со проблемот на божјата неспознатливост и неискажливост. Бог се пројавува низ создадената природа: со навестување за тоа како функционира оваа релација се здобиваме со примери од нашата сопствена природа - онака како што умот е невидлив и неразбирлив, а станува видлив и разбирлив, се пројавува, низ изразените зборови и направените знаци, така невидливиот и неразбирлив Бог се пројавува за да биде, на некаков начин, очигледен и разбирлив (3.633C). Бог се окрива себе во природата, која е вистин-

²⁸ Ериугена го замислува и човековиот ум како форма на ништовост, што се измолкнува на секаква граница и дефиниција. Во природата на сите нешта е последиците да се враќаат кај нивните причини; сите нешта се враќаат назад кај Бог. Така, телесните нешта се враќаат кај бестелесни причини, привремените нешта биваат апсорбирани од бесконечноста, човековото тело се враќа во умот, и умот постигнува повторно поврзување со божественото. Човековата природа се враќа кон нејзината идеја во Умот на Бог, потсетува Моран, а „рајот“ е библиското име за оваа совршена човекова природа во божјиот ум (D. Moran, “A Western Thinker of Nothingness: John Scottus Eriugena (c. 800-c.877 CE)“, Presentation, World Congress of Sinology, 5-7 Sept 2014, 11, <www.academia.edu/3092347/Dermot_Moran_List_of_Conference_Presentations_2016>).

²⁹ Околку идејата четирите поделби на природата, од кои првата и четвртата реферираат на Бог, да се редуцираат на тријадата на св. Максим Исповедник на Бог како Почеток, Средина и Крај, I. P. Sheldon-Williams, „John Scottus Eriugena“, 523-526; за спротивставувањето на потполната идентификација на првата и на четвртата природа, и општо за Бог како враќање и Бог како Крај во *Za ĩogelbaĩĩa na ĩpřipogaiĩa*, W. Otten, “The Dialectic of the Return in Eriugena’s *Periphyseon*”, *Harvard Theological Review*, Vol. 84, Issue 04, October 1991, 399-421.

ска теофанија. Создавањето е себеманифестирање, во кое скриениот трансцендентен Бог се создава себеси, пројавувајќи се во она што произлегува од него (1.446D, pass) – во оваа смисла, како што беше споменато, создадените нешта се теофании. Бог преминува (без физички да се придвижи, секако) од темнина кон светлина, од себенеознаење, кон себепознание, што е всушност незнаење во форма на врвна мудрост. Ериугена општо конзистентно инститира на непознатливоста. Така, и на подрачјето на небожествените познавателни субјекти и создадениот свет има јасен став за непознание на суштините на нештата. Со оглед на тоа што за ниедна суштина не може да се знае што е, туку само дека е, суштествата кои не се Бог немаат вистинско познание за ништо. Суштините на создадените нешта се скриени во божествената суштина (во Примордијалните причини), и за нив се знае само според нивните специфични акциденции, нивните околности, со кои непознатливата суштина е обвиткана. Со помош на примената на десетте категории, умот знае дека суштините постојат, но не што тие се (1.487A-B). Ако се претпостави дека сите нешта учествуваат во божествената суштина, и нема суштества надвор од Бога, тогаш, ниедно суштество не е вистински спознатливо. Создадениот свет е (со резерва) нешто како атрибут на Бога, дозволува да се има познание дека божествената суштина постои.

Божјото себе(не)познание е проблематичен концепт. Од една страна, Ериугена јасно става на знаење дека божјата суштина не е позната дури ни на суштествата од типот на ангелите (1.447 C), божјата природа е бесконечна и безгранична. Со тоа што Бог е бесконечноста на бесконечностите, и отаде секако разбирање и определување, секако дека нема познание за него од сите видови на постоење што не се Бог (или, што не се Бог во полната смисла на Бог како над-битие). Но, од друга страна, Бог е сето постоење, што создава нов проблем, затоа што тешко дека Бог, надсуштинско над-постоење, нема познание за сето што е онтолошки под него. Сепак, во трактатот *За ѓрегесѓинаѓијаѓа*, како и на неколку места низ *За ѓприрогаѓа* што не се предмет на ова истражување, наведено е дека Бог нема познание за злото, на пример.³⁰

³⁰ H. J. Ryan, *The De praedestinatione of John Scottus Eriugena: An introductory study*, Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologica, Rome, 1967.

Ако Бог нема познание за создадениот свет, но има за бесконечноста, тогаш може да се тврди дека има познание за самиот себе. Но, се поставува прашањето за тоа како би немал познание за природата што е пројава на него самиот, а би имал за својата бесконечна, неограничена и недефинирлива природа. Ако се претпостави дека Бог има познание за сето она што е под надсуштин-

Божјото себепознание се чини во конфликт со традиционалното конципирање на Бог како сезнаечки, и со тоа, како претерана крајна консеквенција на негативната теологија. Ставот дека Бог не може да се знае себеси е карактеристичен за Плотин, преку критика на Аристотеловата концепција за мисла што сама себе се мисли, што беше начнато и кратко разработено во поглавјето за Платиновата негативна теологија. Едното кај Плотин е наполно просто и единствено, во него нема никакво мноштво, и никаква дуалност. Тоа значи дека доколку би имало мисла и некој кој ја мисли мислата, би имало двојност, Едното би било субјект и објект (*Enn.*, 3. 8, 9).

Ериугена споменува уште од почетното изложување на петте начини на интерпретација, и многукратно низ целото дело, дека не може да се знае што е Бог, затоа што суштината на нештата, нивното „што-ство“ не може да биде познато, туку дека може да се знае само дека нештата се. Ако Бог се спознава себеси, тогаш е објект, „што“ што би можело да биде дефинирано, „што“ со граница и определеност. Со тоа што Бог не е „што“, немајќи никаков атрибут преку кој би се дефинирал, тој е бесконечен и недефинирлив (2.589В-590С; 1.470С-474С; 1.482С-483С; 2.586В-С). Кога Бог би можел да се дефинира себе, тогаш би бил недостапен, неразбирлив и неискажлив за суштествата, но не и за себе, и веќе не би бил врвно неразбирлив и бесконечен. Божествената суштина, со тоа што е несоздадена, не може да биде дефинирана од никого, па дури ни од себе (2.586В; 2.587В-С; 2.589В).

Се чини дека Ериугена ја доведува апофазата до крајни граници: човековиот ум не може да го знае Бог, поради тоа што не може да се знае што нешто е, туку само дека е; суштините на нештата остануваат непознати и Бог не се знае себе, ниту создадените суштини на суштествата. Незнаењето е врвна мудрост, според Ериугена, и ова ја спасува целата конструкција на општо незнаење. Бог се знае подобро доколку не се знае; божјата суштина се разбира на повистинит начин кога се негира сè во врска со неа, на сличен начин божјото незнаење на себе е разбирање дека тој не е ништо од создадените нешта, и дека е бесконечност на бесконечностите. Божјото незнаење е неискажлива мудрост (2.590В-Д; 2.593С-Д; 2.594А; 2.596Д; 2.598А). Човековата неспо-

ската природа, но не и за себе, отаде создадениот свет, тоа сепак опфаќа бесконечност на бесконечности, што создадениот свет во споредба го прави занемарливо мал, и може да се тврди дека, општо земено, и нема познание за себе.

собност да ја сфати божјата преобилност значи дека вистинската мудрост доаѓа од сфаќањето дека Бог не може да биде разбран во рамките на нештата што постојат, затоа и постојаното инсистирање на непознавањето на суштината, односно на спознавањето преку негирање (2.597D). Бог се знае подобро кога не се знае како едно од создадените нешта. Формулите од типот „Бог е повеќе отколку x “, што може да се сметаат за хиперфатички формули (на пример, Бог е повеќе-отколку-создадените нешта), водат кон знаење што е и, вусшност, знаење и незнаење, односно знаење дека (дека Бог е), но не и кој е или каков е. Се работи за незнаечко знаење што не може да биде објаснето низ јазикот на создадената природа, и конечно, се работи за неисказлива мистерија (5.976C). „Повеќе-отколку“ формулациите се афирмативни по формата, а негативни по значењето. Афирмацијата дава трага или дел од вистината за Бог, а негацијата се применува на она што не може да биде означено – божјата преобилна надсуштинскост. Ериугена посочува дека формулациите повеќе-отколку- x не може да означат што било од божјата суштина: поентата не е во фактот дека се кажува нешто за Бог, туку во свесноста дека што и да се каже за Бог, ќе потфрли во определувањето, опфаќањето, опишувањето на таа преобилна трансцендентна суштина.

Божественото себесоздавање низ теофаниите (1.455B) е безвременско манифестирање на Словото, а со тоа и на сите други нешта, со оглед на тоа што сè се содржи во Логосот. Создавачката природа не дозволува ништо надвор од неа, затоа што надвор од неа ништо не може да постои. Сепак, го содржи во себе сето што веќе го создала или го создава, но на таков начин што таа е нешто различно од создаденото (она што во себе го создава), затоа што е надсуштинска (3.675C). Оваа јасна разлика меѓу Бог и создаденото, фактот дека суштествувачкото е во Бог, без да биде наполно идентично со него, на уште еден начин ја потврдува конзистентната трансцендентност, без да ја негира иманентноста на Бог во светот. Со идејата за учествувањето на редовите постоење во редовите над нив, божјата иманентност во светот е во исто време и иманентност на создаденото во Бог. Сепак, со тоа што бог е суштината на сите нешта, и формата на сето, Бог и создаденото се исто – учителот објаснува дека не треба да се разберат Бог и создаденото како две нешта различни едно од друго, туку како едно исто нешто. Овој став се оправдува преку концепцијата дека создаденото суштествување, со тоа што под-постои, се наоѓа во Бог, а Бог се манифестира низ него, на прекрасен и неисказлив начин,

така што се создава себеси во создаденото (3.678C). Ова не значи дека Ериугена заслужува обвинувања за бришење на разликата меѓу Бог и создадениот свет, затоа што не се работи за космолошка концепција во која Бог е родот, или целината, од која создадените суштества се видови или делови. Бог е целината на сето постоење, но на метафорички начин, не во смисла на склопено постоење, конгломерат од слични нешта. За Бог не може да се каже дека е што било, и затоа никако не може да биде (како) некое од создадените суштества, или прост збир на создадените суштества, и затоа во разрешување на овој проблем помага негативната теологија.

Во системот на Ериугена е постојано јасна избалансираната позиција на Бог како иманентен во светот, кој е негова теофанија, и Бог како трансцендентен, неопределив, како формата на сите нешта, но бесформен, безграничен, бесконечен, неискажлив, непознатлив, дури и непостоечки, со тоа што е надпостоечки. Идите, односно Примордијалните причини на сите нешта се содржат во Логосот, што уште еднаш се потврдува дека сите нешта секогаш се наоѓаат (односно се „веќе“) во Бога.

Сè што постои претставува пројава на непојавувачкото, манифестација на скриеното, афирмација на негираното (што е, повторно истакнување на важноста на *via negativa*), разбирање на неразбирливото, говорење на неискажливото, пристапување кон непристапното, разбирање на неинтелигибилното, тело на бестелесното, суштина на надсуштинското, форма на бесформното, мера на немерливото, број на небројното, тежина на бестежинското, материјализација на духовното, место на она што не е место, време на безврменето, дефиниција на бесконечното, граница на безграничното (3.633B). Ако создадениот свет е теофанија, односно откривање на божествената добрина која по себе е невидлива, неразбирлива, скриена, се поставува прашањето, како кај Коплстон, за можна инаква интерпретација на ништото од кое произлегува создаденото.³¹ Ова не е којзнае каков проблем (што и Коплстон се чини дека признава), затоа што Ериугена антиципира прашања за можните интерпретации на ништото, и неколкукратно се навраќа на објаснувања на видовите ништост. *Нишито* е неискажливата, неразбирлива и недостапна јасностија на божествената добрина – неразбирливото е ништо според неговата преобилност (*nihil per excellentiam*), а кога Бог се пројавува низ теофаниите, може да се каже дека произлегува *ex nihilo in aliquid*.

³¹ F. Copleston, op. cit., 124.

Божествената добрина по себе е Ништо, а низ создаденото почнува да биде, со тоа што е суштината на целата вселена.

Коплстон смета дека би било анахронизам кога на Ериугена би му се припишувале апсолутистички тонови, и кога би се заклучило дека сметал дека Бог, разгледуван по себе, одделно од теофаниите, е логичка апстракција. Сепак, не може да се негира присуството на две јасни линии во учењето за создавањето – христијанското учење за создавање „во времето“ и неоплатонистичкото учење за нужното распоредување на божествената добрина преку еманација. Коплстон смета дека Ериугена веројатно имал намера да ја задржи христијанската линија, но истовремено верувал дека ѝ дава легитимно филозофско објаснување, обид што бил олеснет преку фактот дека во неговото време и не постоела јасна дистинкција меѓу теологијата и филозофијата. Така, во тоа време, мислителот можел, без да биде она што сега би се нарекло „рационалист“, да прифати некаква откриена догма, за потоа да ја објасни, или „дедуцира“ на таков начин што објаснувањето ќе ја промени догмата во нешто сосем друго. Коплстон е внимателен – „ако сакаме да го нарекуваме Џон Скот Хегелијанец пред Хегел, мора да запаметиме дека е екстремно неверојатно дека бил свесен што прави“.³² Впрочем, не е ни важно дали „бил свесен“, затоа што свежината на неговите идеи се состои токму во тоа што не прави намерна промена на парадигмите, или извртување на концепциите, туку таквите свежи, нови концепти органски произлегуваат од синергијата меѓу теолошкото и филозофското размислување.

Односот на Бог и создадениот свет е комплексен, но не страда од инконзисентност во системот на Ериугена. Вечното воведување на сите нешта од Бог подразбира дека сите нешта се и направени и вечни, и дека сè за што се подразбира дека вистински под-постои во нив не е ништо друго освен неискажливата природа на божествената Добрина (3.678A). Светот е вечен во неговите Причини, и во божјата волја за создавање. Ериугена, меѓутоа, не мисли просто дека светот е вечен во тоа што е предвиден од Бог и во неговата волја, а надвор од Бог е временски ограничен, туку мисли дека светот не е надвор од Бог, напротив, тој е и вечен и создаван во Бог. Светот не е надвор од Бог, затоа што создаденото существовање учествува во Бог. Ериугена мошне јасно и разделно става на знаење дека существата, произлезени од Бог, сета ре-

³² Ibid.

алност му ја должат нему, и во оваа смисла светот не може да постои без божествената надсуштвеност и божествените дејства на произведување. Бог знае што сака да создаде од аспект на вечноста. Ако Бог го гледа од вечноста она што го создава со неговата волја, тогаш и создава од вечноста (не може да не биде од позиција на вечноста). Кога гледа од вечноста, ги гледа создадените суштества во себе, и ги создава во себе, со што се потврдува дека Бог и суштествата се едно исто нешто (3.675B).³³ Може да се каже, со резерва, дека тие се комплементарни (иако комплементарност се очекува од две дистинктни нешта, но во недостиг на посоодветна релација) – природата под-постои во Бог, а Бог се произведува, се создава и се пројавува во природата на прекрасен и неискажлив начин.

Бог ја содржи и опфаќа природата на сите сетилни нешта, не во смисла дека тој во себе содржи нешто покрај самиот себе, туку затоа што тој е супстанцијално сè што содржи, создавајќи ја суштината на сите нешта. Бог е сè, од надсуштинскоста (на својата природа) се создава себеси во Примордијалните причини, а потоа во теофаниите (создадената природа).

Последиците се вечни и непропадливи според нивната природа, иако навидум се спацио-темпорално лоцирани и подложни на трансформација и пропаѓање. Кај Ериугена има концепција за неменливо време, Причината во божествениот ум (5.906A), и пропадливо време. Местото и времето се дефиниции што ги лоцираат нештата што ги ограничуваат, а со оглед на тоа што дефинициите се наоѓаат во умот, таму се и местото и времето (1.485B). Спацио-темпоралните околности на местото и времето ги даваат сетилните, телесни, просторно-временски пројави на нештата. Во христијанска, но и неоплатонистичка линија на аргументација, идејата е дека просторно-временскиот свет на телесното постоење е резултат на Падот, односно на еманацијата на Умот.³⁴

³³ За концептот на гледањето на невидливиот Бог, и за тоа како се манифестира во конечност (она што е создадено или видено, во значење на класична теофанија, како гледање на Бога), и за објаснувањето на Ериугена на светот како создавање од страна на Бог во себе, гледајќи сè во себе, види М. J. Soto-Bruna, „La manifestación del *Lógos* en la visión divina: Nicolas de Cusa y Eriúgena“, *Cauriënsia*, Vol. 9, 2014, 150-153.

³⁴ Иако генезата не е особено јасна, се чини дека Бог, предвидувајќи го падот, ги создал телесноста и телесниот свет како „план за особени околности“. Ако конзистентно се следи идејата за сличност што произведува сличност, односно соодветствувањето на последиците со нивните причини, тогаш телес-

Поделбата и враќањето, како компоненти на божествената дијалектика што соодветствува со интелигибилната дијалектика на човековиот ум, функционираат така што поделбата на родовите во видови, и враќањето на видовите во нивните родови не се наметнуваат врз природата од страна на умот, туку се откриваат од страна на умот, како начини на кои принципите на природата се наоѓаат во божествениот ум (4.749A). Кога не би постоела оваа врска, ни Бог ни интелигибилниот свет не би биле спознатливи. Умот се познава само доколку е одделен од мислите што ги мисли, а тие зависат од дистинкциите во природата. Така, Умот божји (што е самиот Бог), се знае само преку неговите мисли, како принципи на дистинкциите. Поделбата е процес на себеманифестација, а себеманифестацијата значи себесоздавање. Во оваа смисла, умот кој нема постоење надвор од неговите мисли се создава себе во мислењето, а Бог се создава себе во Примордијалните причини (Бог се создава самиот себе во Примордијалните причини во почетокот за да има пројава низ теофаниите, 3.689A-B). Во првиот аспект како несоздадениот Создател на сите нешта, Бог е Првата личност на Троицата, а во вториот аспект како создаден Создател, како Логос, Слово божјо, божествена Мудрост, е плерома на божествените мисли, на Примордијалните причини. Логосот е вечен, и затоа и Примордијалните причини во нивната вистинита, единствена природа, се исто така вечни.³⁵

Логосот е бесконечен, со што и тие, кога се актуализираат во нивните последици, се протегаат во бесконечност. Ова се подразбира, смета Ериугена, затоа што исто како што Првата причи-

ниот свет не ѝ припаѓа суштински на човековата природа, поради што телата се апсорбираат во духовното тело и во Умот, навраќајќи се во нивната бестелесна суштина во процесот на враќање на сите нешта (5.889D).

³⁵ Види ја дискусијата според која Словото им претходи на сите нешта не темпорално, туку каузално (2.556C-D); идејата е дека сè што е направено од Бог ќе постои засекогаш (2.561B). Неколкупати парафразиран е ставот за настанувањето на Примордијалните причини – тие се направени од Отецот во неговиот еднороден Логос, односно во неговата Мудрост, сите наеднаш и еднаш засекогаш. Како што Мудроста на Отецот е вечна и ко-вечна со Отецот, така и сето што е направено е вечно, освен што, треба да се има предвид дека во нивните Примордијални причини сите нешта се вечни во Мудроста на Отецот, но не се ко-вечни со неа, затоа што причината им претходи на последиците (концептот на создателот претходи на концептот на неговата творба). Во Мудроста на Отецот сите нешта се вечни, но не ко-вечни со неа (види на пример, 3.635C-636A). За создавањето на животот во вечноста преку умот, односно, преку создавањето на примордијалните причини, види 3.667C.

на на сето што постои е бесконечна, и тие не може да познаваат граница што би ги затворила (3.623D).

Бесконечните Примордијални причини се распоредуваат низ мноштвеноста на нивните последици преку процес на одделување, што во интелегибилниот свет се смета за дефиниција, а во сетилниот свет се смета за место, тврди Ериугена. Не сета дефиниција е место, зашто сместеноста подразбира простор и телесност, но секое место е дефиниција, што е дел од поделбата, како вид дијалектика (која, пак, се наоѓа во умот, 1.475B). Во човековиот ум се наоѓаат дефинициите и сместеноста на интелегибилниот и на сетилниот свет, а поделбата што човековиот ум ја открива во природата, се наоѓа во божјиот Ум, со што човекот е нешто како подреден создател – неговата мисла е спацио-темпоралното настанување на природата како божествена Мудрост во нејзината вечна суштина.

Примордијалните причини се во божествениот Логос (односно се Логосот), а нивните последици се (во) човековиот разум, кој, како и божествениот, е сето она што го знае. Примордијалните причини се неиздиференцирани во Умот божји, значи се едно, а така и последиците се едно во умот човечки (4.779B-C). Шелдон-Вилијамс го лоцира како финална поента ставот на Ериугена дека со тоа што единственоста секогаш ѝ претходи на диференцијацијата, Бог е пред неговите мисли, а човекот пред неговото познание, последиците постојат на повистинит и подобар начин во единственоста на човековата природа, отколку во мноштвеноста на нивната сетилна манифестација, исто како што Примордијалните причини имаат повисоко постоење во единството на божествениот Логос, отколку во мноштвеноста на последиците во создадениот свет.

14.4 | Божјата надсуштинскост и недефинирливост

Огромен дел од вниманието на Ериугена е насочено кон концептите за божјата трансцендентност и иманентност, сличност и наполна различност, скриеност и откриеност, односно кон начините на кои божествената суштина, по себе неразбирлива и неискажлива, може да биде разбрана и искажана во нејзиното пројавување во создадениот свет.

Дефиницијата е можна само доколку се однесува на создадените последици, кога нешто почнува да постои. Керабин иден-

тификува „многу Платиновски начин“ на опишување на процесот: формата е мерата што се наметнува над неформираната материја, што ја поставува во подрачјето на ограничувањата и, со тоа, дефинирливоста (2.590A-B).³⁶ Дефиницијата се однесува на „што-то“ од нештото, и се фокусира на ограниченоста, на завршеноста на нештото. Затоа, човековиот ум може да знае нешта за создадениот свет – се работи за диференцирани суштества со квантитет, квалитет, релација, состојба, просторна и временска сместеност и т., односно нешта што се дефинираат, и за кои се добива познание преку околностите (*circumstantiae*), акциденциите и атрибутите што јасно ги одделуваат, давајќи им ја „што-ста“, и обиколувајќи ги скриените суштини. На ученикот во дијалогот му е нејасно како суштината (*ousia*), независно дали во родовоите, или видовите, или индивидуите, може да биде дефинирана, ако според претходната аргументација таа се определува како неразбирлива за секаков телесен осет и за сечиј интелект.

Ериугена се повикува на дел од ставовите на св. Максим Исповедник, за преку компарацијата за сонцето и светлината, претпочитана во неоплатонистичката традиција, да објасни како Бог им подлежи на сите нешта и ги одржува сите нешта. Онака како што воздухот, кога е осветлуван од сонцето, се чини како да е само светлина, не затоа што губи од својата сопствена природа, туку затоа што светлината надвладајува за тој да се чини светол, така и човековата природа, кога ќе се спои со Бог, се смета дека е Бог, не затоа што престанала да биде својата сопствена природа, туку затоа што добива удел во божественото, така што се чини дека во неа го има само Бог. Потоа учителот (значи, Ериугена) објаснува дека кога нема светлина, воздухот е темен и додава дека светлината на сонцето, онака како што постои по себе не се разбира преку ни едно телесно сетило. Но, кога сончевата светлина ќе се помеша со воздухот, почнува да се покажува – така, по себе таа е неразбирлива за сетилата, а кога ќе се помеша со воздухот таа е разбирлива за сетилата. Поентата што Ериугена се обидува да ја илустрира е дека божествената суштина е по себе неразбирлива, но кога ќе се спои со интелектуално суштество станува очигледна, преку чудесен и прекрасен начин, за да може да биде забележана. Неискажливата суштина ја надминува секоја природа што во неа учествува, и во сите нешта се претставува на оние кои се обидуваат да се здобијат со познание, а додека е по себе, на никаков начин не е манифестирана (1.450B).

³⁶ D. Carabine, *The Unknown God*, 304.

Учителот објаснува дека суштината не може да биде дефинирана според тоа што е, туку само дека е – никој не може да ја дефинира суштината по себе или да каже што таа е. Сепак, може да се дефинира дека е, според нештата што се неразделно поврзани со неа, и без кои таа не може да постои, како просторот и времето. Секоја суштина создадена од ништо е локално-темпорална: локална затоа што не е бесконечна, темпорална затоа што почнува да биде нешто што го немало претходно. Затоа, суштината никако не се дефинира според тоа што е, туку се определува дека е во околностите на местото, времето и други акциденции кои се или во или надвор од неа. За Бог, секако, се спознава дека е само од нештата создадени од него, но никако не може да се заклучи што е преку постоењето на суштествата. Затоа, единствената дефиниција применлива на Бог е дека Тој е Оној кој е повеќе-од-постоењето (1.487A-B; 1.443B-C; 2.586C-D; 2.587A).

Ако создадениот свет се замисли како екстензија на Бог, со тоа што е негова пројава, или како божји атрибут, тогаш преку него се добива познание дека божествената суштина е, а не што таа е. Десетте категории му овозможуваат на познавателниот апарат познание за нештата што постојат, но со оглед на божјото надпостоење, тие се неприменливи.³⁷ Божјата надсуштинскост над создадениот свет, и нејзината екстензија во светот, остануваат недостапни за човековиот ум.

Не може да се објаснат божјата промисла и дејство, ако се контемплира божјата волја, која ги воведува во дејство сите нешта, онака како што сака, затоа што е семејна. Божјата волја на сите нешта им ги воведува природните причини, кои се скриени и непроникливи, затоа што нејзината заднина ги надминува сите природи. Ништо не е поскриено од Бог, и ништо не е поприсутно; тешко е да се каже каде е, уште потешко да се определи каде не е, објаснува Ериугена, тој е неискажлива светлина секогаш присутна за интелектуалните очи на сите, а сепак непозната на ниеден интелект. Бог е распореден низ сите нешта низ бесконечноста, тој е и сите нешта во сите нешта, и ништо во ништо (3.668C-D).³⁸

³⁷ Керабин забележува дека истражувањето на категориите во однос на божјата суштина не е само логичка вежба, туку обезбедува клуч за разбирање на тоа како треба да се интерпретира сето она што се кажува за Бог во сите пет книги на дијалогот (D. Carabine, *John Scottus Eriugena*, Oxford University Press, Oxford, 2000, 32).

³⁸ Селс тврди дека да се смета тоа што не е, односно божественото како ништо, значи да се смета она што е отаде дури и широкото дијалектичко резонирање на Ериугена. Концепцијата за ништоста на божественото повлекува концепт

Бог е причина за сето создавање, но трансцендира сè што постои. Според онтолошката класификација на Псевдо-Дионисиј, Бог е негација на сите нешта (3.686D). Разгледувајќи го „Ништо“ преку трансценденцијата, учителот објаснува дека под името „Ништо“ ја означува неискажливата, неразбирлива и непристапна прекрасност (во смисла на блескавост, јасност, брилијантност, *claritas*) на божествената Добрина, која е непозната за сите умови, и човечки и ангелски, затоа што е надсуштинска и затоа што не е ни природа, туку надприрода. Кога се контемплира по себе, таа ниту е, ниту била, ниту ќе биде, затоа што се смета дека не е во ниедно од нештата што постојат, затоа што ги надминува сите нешта. Кога, преку одредено неискажливо симнување во нештата кои постојат, ќе се опфати со окото на умот, за неа, и само за неа, се мисли дека е во сите нешта, дека била и ќе биде. Поентата е дека сè додека се подразбира дека божественоста е неразбирлива поради нејзината трансцендентност, воопшто не е неразумно таа да се нарекува „ништо“. Кога божественоста ќе почне да се појавува во нејзините теофанији, за неа се вели дека произлегува, се (про)јавува од ништо во нешто, и она за кое соодветно се мисли дека е отаде сета суштина е исто така соодветно (спознаено) во сета суштина. Во оваа смисла секое видливо и невидливо суштество може да се смета за теофанија, за божествена појава. Несфатливоста и божественоста нужно одат заедно. Ова се забележува и во ставот дека за секој ред на природите, од највисоките до најниските, од небеските суштини до последните тела на видливиот свет, важи дека колку потајно се разбира, толку се смета дека поблиску ѝ е доближен на божествената прекрасност (3.681A-B).³⁹

за реалноста како бесконечна, за теофанијата како појава од бездна на постоењето (M. A. Sells, *Mystical Languages of the Unsayings*, 60). Мистеријата на постоењето, на животот и на свеста е непрониклива – никаков ум, дури ни умот на божеството, не може наполно да ги разбере овие мистерии, затоа што ни Бог не може да го знае Бог. Разумот е воден од сопственото резонирање отаде себе, постојано, но без кога било да стигне до некаков краен ентитет или до некаков заклучок. Во оваа партикуларна смисла на дозволување разумот да биде воден од себе отаде себе, Ериугена може да се смета за мистик, смета Селс (Ibid.).

³⁹ Не само што за Бог подобро се зборува со употребата на негациите, туку и самите негации треба да бидат напуштени, затоа што Бог е отаде одрекувањето, отаде логиката и бесмислата. Оваа „клаузула на бегство“, како што Моран ја нарекува, може да го направи невозможен сиот теолошки говор. Сепак, на оваа клаузула се повикува за да се покаже дека авторите кои употребуваат вакви конструкции немаат интенција на каков било начин да тврдат постое-

Непристапната светлина на небеските моќи често бива нарекувана „темнина“ од страна на теолозите, објаснува учителот, наведувајќи дека и највисоката Мудрост кон која тие се стремат, често се означува со „темнина“, за што наведува примери од *Псалмиџе*: темнината на Бога е негова светлина, што всушност значи дека блескавоста на божествената Добрина е толку силна, што за оние кои посакуваат да ја контемплираат, но не успеваат, се претвора во темнина; само Тој (Бог) поседува непристапна светлина (3.681B).

Сепак, колку повеќе светлината се симнува надолу по редовите на нештата, поочигледно се манифестира на оние кои ја контемплираат, поради што формите и видовите на сетилно достапните нешта се сметаат за манифестирани теофаниии. Божествената Добрина што се нарекува „ништо“ затоа што е отаде сите нешта кои се и сите нешта кои не се, не се наоѓа во ниедна суштина, таа се спушта од негација на сите суштини кон афирмација на суштината на целата вселена. Таа оди од себе во себе, како да е од ништо кон нешто, од несуштинскост кон суштинскост, од бесформност кон безбројни форми и видови. Првиот премин кон Примордијалните причини се смета за бесформна материја (материја затоа што е почетокот на суштината на нештата, а бесформна затоа што е најблиску до бесформоста на божествената мудрост, 3.681D).

Божествената Мудрост е соодветно нарекувана бесформна, затоа што за нејзиното формирање не ѝ треба никој над неа, затоа што таа е недефинираниот пример на сите форми, и додека се спушта во различните форми на видливи и невидливи нешта се повикува на себе за сопственото формирање. Затоа, за божествената Добрина, која е над сите нешта, се вели дека не постои, дека е апсолутно ништо. Сепак, во сите нешта таа и е и за неа се вели

ње на врска меѓу Бог и создаденото, уште помалку пантеизам, односно идентитет на Бог и создаденото. Ставот дека Бог е отаде сите нешта, дека е негација на сите нешта, може да се чини како спротивставен на ставот дека Бог е суштината на сите нешта, истакнува Моран. На ова ниво теолозите од оваа традиција се повикуваат на можноста за говор, што не е ни тврдење ни одрекување, туку или нивна дијалектичка комбинација, или фигуративен јазик што само наговестува нешто што е инаку потполно неизразливо. Во оваа традиција се јавува потрага по божествен јазик отаде декларативната исказна структура, отаде апофазата, независно дали исказите би имале афирмативна или негативна форма (D. Moran, „Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa“, 139).

дека е, затоа што е Суштината на целата вселена, нејзините супстанциија, род, вид, квантитет, квалитет, релација меѓу нештата, позиција, и навика, место, време, дејство и страст, односно што било што може да биде разбрано од каков било тип на интелект во секое суштество и за секое суштество (3.682A).⁴⁰

За сето ова Ериугена обилно се повикува на Псевдо-Дионисиј во серија објаснувања за дефиницијата на Бог, како $\square v$, како Доброто кое навистина постои; Создателот на супстанцијата на сите постоечки нешта; Причината за постоењето, одржувањето, супстанцијата, суштината, природата, принципот, мерилото на времето; суштината на траењето и вечноста на нештата кои се направени; како самото постоење (3.638B). Бог, сепак, кај Ериугена не е ωv , односно „не е сè уште ωv “, туку оној кој едноставно, самиот неограничен, го опфаќа сето во себе. Бог е, затоа, и Крал на времињата како подлога на сето постоење, и на она што постои во него и во врска со него. Бог не бил, нема да настане, ниту настанува, затоа што и не е, не постои, туку е (во смисла на тоа дека го дава) постоењето на нештата кои постојат, и не е само нештата кои постојат, туку е самото нивно постоење. Тој е „пред- ωv “ на сето време, траење и вечност, и Почеток и Причина на сè што на каков било начин постои. Сите нешта учествуваат во него, и тој не се повлекува од ни едно од нив, со тоа што е пред сите нив, и ги конституира сите нешта во себе. Ериугена се согласува дека сите овие определби всушност упатуваат на тоа дека Бог е предпостоечки, и во него е зачувано сето она што на кој било начин постои и бива на каков било начин разбрано (3.682C). Ериугена преку учителот се согласува и со ставовите на Псевдо-Дионисиј за самото постоење, во комплицирана експозиција на односот на самото постоење (она што колебливо го поставува како ωv , а потоа вели дека не-е-сè уште), произлегувачкото постоење, Предпостоечкиот Бог и создаденото (односно битието како Бог, онака како што наведува дека е разбран од Псевдо-Дионисиј). Самото Постоење, всушност, е од Предпостоечкиот; ωv е почетокот и ме-

⁴⁰ Божествената природа е без никакво место, иако обезбедува место во себе за сите нешта што од неа произлегуваат, и затоа и се смета за Место на сите нешта. Сепак, не е способна да обезбеди место за себеси, затоа што е бесконечна и неограничена, и не дозволува да биде лоцирана, дефинирана и ограничена, ниту од каков било интелект, ниту од себе. Од неа, со тоа што е бесконечна и повеќе отколку бесконечна, произлегуваат сите конечности и бесконечности, и кон неа, со тоа што е бесконечна и повеќе отколку бесконечна, повторно се враќаат (2.592D-593A).

рата пред суштината, и самиот не е постоење, но постоењето го поседува; ѿв е супстанцијалниот почеток, средина и крај на постоечкото, на времето, и на сите нешта. Оној кој е пред-ѿв се умножува во секој поим на нештата кои постојат, и во него се слави сè што било, е, и ќе биде, затоа што ова значи дека божественото е надсуштински во секој поим, и Причина на сè. Ериугена формулира на следниов начин: Тој (Бог) не е ова, а не она; ниту е овде, а не таму; туку тој е сите нешта, како нивна Причина, одржувајќи ги предвреме сите почетоци, краеве и постоечки нешта; во оваа смисла Бог е и над-ѿв, надсуштински претходејќи на сето постоечко (3.682D-683A). Ериугена ги резимира ваквите формулации во идејата, односно објавата на Бог како Создател на сите нешта, кој, кога по него се трага над сите нешта не се наоѓа во ниедна суштина, затоа што сè уште нема суштина, но кога се разбира во сите нешта, се сфаќа дека ништо во нив не пред-постои, освен него.

Бог не е ова, ниту она, туку сè (3.683A). Основата на сиот онтолошки систем на Ериугена почива во оваа определба. Од неговата надсуштинскост, каде за Бог се вели дека не постои, тој се создава самиот од себе во Примордијалните причини, и станува почетокот на сета суштина, на сиот живот, на сè што парадигматично се содржи во Првите причини. Примордијалните причини имаат нешто како посредничка позиција меѓу Бог како непостоечки, и создадениот свет, тие се наоѓаат меѓу неискажливата надсуштинскост што го надминува сето познание и сето разбирање, и супстанцијално манифестираната природа што е видлива за чистите умови, во која Бог се гледа во последиците, и очигледно се открива во сите негови теофании. Потоа, низ многубројните форми на последиците, Бог продолжува сè до најнискиот ред на природата, онаму каде се содржат телата. Така минувајќи низ сите нешта по редоследот на постоењето, тој ги создава сите нешта и се создава во сите нешта, за потоа да се врати во себе, повикувајќи ги сите нешта назад при себе.⁴¹ Сепак, иако тој е во сите

⁴¹ Ериугена застапува божја трансцендентност и себе-создавање, што е во рамките на очекувањата на христијанската традиција, но елементот на божјото создавање во создаденото, тоа што тој „се прави“ во направеното, односно започнува да биде кога нештата започнуваат, е негов начин на инаугурирање на идејата за манифестацијата на Бог низ создаденото, односно неговото учење за теофаниите (иако позадината на концепцијата го поставува Бог како Почетокот на сето, а не конкомитантен почеток и создавање со суштествувањето). Меѓу Бог и светот има јасна дистинкција, но, конзистентно дијалектички, Бог и останатите делови од стварноста се нераскинливо поврзани, и во одредени

нешта, не значи дека престанува да биде над сите нешта (3.683 B).⁴² Поентата е дека ги создава сите нешта од ништо, односно, од неговата надсуштинскост произведува суштини, од неговата надживотност произведува животи, од неговата надинтелектуалност произведува интелекти, а од негацијата на сите нешта кои се и кои не се, ја дава афирмацијата на сите нешта кои се и не се.

Ериугена прави јасна разлика меѓу ништо како лишеност и ништо поради преобилност, спротивставувајќи се на оние кои го толкуваат создавањето од ништо како создавање на сите нешта од Бог преку лишување од сè. Напротив, Ништото на кое реферираат теолозите се надсуштинската и натприродноста на божествената Добрина. Апофатичката наклонетост е постојано присутна низ *За ѝприродаѝа*, а постојат и јасни формулации во кои Ериугена го изразува претпочитањето на негативниот метод. Така, тој нагласува дека кога станува збор за истражување на возвишеноста и неразбирливоста на божјата природа, правилата на теологијата наложуваат дека моќта на негацијата е посилна од моќта на афирмацијата, што го поткрепува со потсетување на избрани формулации од *Светиоѝо ѝисмо*, на што ученикот се прisetува на Псевдо-Дионисиј, според кого негациите се посоодветни во прашањата за божественото (не)познание (3.684D-685A). После ова навраќање на важноста на негативниот пристап и на признавањето на апсолутната преобилност на Ништото, во серија на кратки прашања и брзи одговори, учителот и ученикот разговараат за создавањето од ништо, и за поставувањето на природата како Слово божјо, претпоставувајќи дека Словото и наредбата за соз-

аспекти се доближуваат и дури и се поклопуваат, особено имајќи предвид дека Бог е сеопфатна стварност. Првата и четвртата поделба на Природата се потврдуваат само во Бог (односно се Бог, како ништо поради преобилност или прекрасност и Ништо поради наполна лишеност што се враќа во Бога); како прва ефициентна причина и како финална причина. Втората и третата поделба се однесуваат само на создаденото, на суштествувачкото. Сепак, ако се смета дека сите суштества се учество на Бог во самиот себе (со оглед на тоа што тој постои сам поради себе), тогаш сета природа може да се сведе на тој еден Прв принцип (Причина), и во оваа смисла, иако треба да се пристапува претпазливо кон поставувањето на Ериугена како чист и јасен пантеист, меѓу Создателот и создаденото постои поклопување, тие се едно.

⁴² Импликациите на ставот дека божествената суштина е во сите нешта, и дека ги надминува сите нешта, мора да биде разјаснета, посочува Керабин: се работи за основна дионисиевска проблематика на *divisio* и *resolutio* што најдобро може да се разбере како обид на интелектот да наметне извесен степен на неразбирливост врз неразбирливата суштина (D. Carabine, *The Unknown God*, 308).

давање се исто нешто, затоа што за Бог исто е да се биде и да се наредува или воведува во постоење. Словото божјо е и природата на сите нешта, и ко-супстанцијално со Таткото пред сите нешта, на што Ериугена се повикува на книга *Пройоведник од Сџариош за-вейш*, и верувањето дека Мудроста (во смисла на Логосот) била создадена прва, за да им претходи на сите нешта (3.685D). На соговорниците не им е јасно што, всушност, би требало да им се одговори на оние кои мислат дека светот е создаден од ништо како лишеноост или отсуство на целината на суштината, затоа што е невозможно да има лишеноост од суштина онаму каде не ни има поседување на суштина. Лишеноста е секогаш лишеноост од некакво поседување, затоа, онаму каде не претходи некакво поседување, не може да следи некакво лишување. Ако е ова точно, разјаснува учителот, тогаш би требало да се согласиме дека светот поседувал нешто пред да биде создаден. Ако е така, додава, се поставува прашањето за тоа како воопшто би страдал од лишеноост на некакво поседување во време во кое не бил, или, и ако бил, не го добивал своето постоење од лишенооста од самиот себе (3.686B).

Слично и со отсуството, што соговорниците го определуваат како отстранување на нешто што било присутно или можело да стане присутно: ако светот бил создаден од отсуство, пред него би требало да постои некаква природа, така што од лишенооста на поседувањето или од отсуството на нејзината суштина, се појавила прилика да се основа светот. Во *ако-џоіаш* форма, се нудат неколку опции за тоа која би требало да биде таа природа. Кога би се рекло дека таа била Бог, противниците со кои расправа учителот, би требало да признаат дека светот бил направен од лишенооста од поседување на божествена Природа, или отсуството на нејзина суштина. Заклучокот и на ова испитување е дека е нејасно како некои може да мислат дека светот бил направен од отсуство или лишување на нешта кои никогаш и не биле, како и дека вистинската разумност покажува дека вселената на видливата и невидливата природа била направена од ништо, и дека не ѝ претходеда никаква друга природа, освен самиот Бог (3.686B-C).⁴³

⁴³ Овој процес на еманација подразбира дека Бог е сето она што навистина постои, ги создава сите нешта и се создава во сите нешта, прогресивно распоредувајќи ја божествената Добрина низ создадената вселена, и бивајќи сите нешта. Ова не значи дека се работи за чисто пантеистичко-еманатистичка концепција, затоа според Ериугена, Бог ги создава сите нешта од ништо, не во смисла на пред-постоење на некаков материјал, што би можел (формиран или бесформен) да се нарече *нишџо*, туку ништо во смисла на негација и от-

Бог надминува сè, и следејќи го Псевдо-Дионисиј, Ериугена го определува како негација на сите нешта (3.686D). Ако се каже дека под името „Ништо“ не се мисли ниту лишувањето од поседување, ниту отсуството на некакво (очекувано) присуство, туку потполната негација на поседување и суштина, или супстанција или акциденција, заклучокот е дека „Ништо“ е името со кое е нужно да се нарекува Бог, затоа што тој е она на што соодветно се мисли кога се говори за негација на сите нешта. Бог е негација на сето, затоа што е издигнат над сè што се кажува или разбира, затоа што не е ни едно од нештата кои се и кои не се, и кој подобро се спознава не знаејќи (3.686D-687A).⁴⁴

Ако Бог и создаденото се две нешта, елаборира Ериугена, или потекнуваат од еден принцип, и со тоа имаат иста природа (затоа што од еден принцип не може да се родат нешта што се спротивни по природа, затоа што ја добиваат природата од нивниот принцип), или потекнуваат од два принципа, спротивставени еден на друг (затоа што ако се косупстанцијални, тогаш не се два, туку еден принцип). Ако Бог и суштеството (создаденото) не се два принципа, туку еден, или се еднакви или едниот е потекнат од другиот. Ако се две (различни) нешта, тогаш мора да се родени од едно. Но, продолжува Ериугена во оваа експозиција, ако Бог (е) од ништо, а создаденото суштествување од Бог, тогаш едното потекнува од другото и не се еднакви, затоа што ништо не се раѓа од нешто што му е нему еднакво. Ако, пак, суштествувањето (е) од Бог, тогаш Бог е Причината, а создаденото е последицата. Сепак, ако последицата не е ништо освен создадена причина, излегува дека Бог – Причината, е направен од неговите последици, затоа што ништо не произлегува од причината во нејзините последици доколку е туѓо на нејзината природа (она што прснува во светлина и топлина не е ништо друго освен самата огнена снага, на пример, 3.687D). Без да се навлегува во догматски расправи за Троицата, затоа што главната задача е да се разгледа „Ништото“ од кое Бог го создал светот, резиминираната поента на Ериугена за ова е дека Светата Троица не е „едно и едно и едно“, туку просто и неделиво Едно во три неразделни супстанции, и тоа Едно е мнош-

суство на секаква суштина или супстанција. Светот не е создадени *ex alioquo*, туку токму од ништо. Очигледен е обидот за помирување на христијанското учење за создавањето и релациите меѓу Бог и суштествата, со неоплатонистичката концепција за еманацијата.

⁴⁴ Спореди со „... кој е подобро спознаен преку незнаење, и за кого незнаењето е вистинско знаење“ (1.510C).

твено по моќ, а не по број, и не засебно, туку општо и бесконечно Едно, над сè што може да биде кажано и сфатено. Затоа, Синот (е) од Таткото (како) упо од упо, а не како *in*упо од *in*упо (види 3.688A).

Како и кај сите апофатички пристапи, и кај Ериугена проблем претставуваат обидите да се говори за она за кое не може да се говори, обидите да се објасни дека не треба, и како не треба, да се говори за неискажливото. Покрај ова, кај Ериугена се забележува верувањето, инспирирано од Псевдо-Дионисиј, дека теолошкиот јазик и не е наполно оттрнат од некаква објективна основа.⁴⁵ Како и кај останатите апофатички пристапи од теолошката позиција на комбинирана врвна трансцендентност на Бог со некаков вид на негова иманентност, и кај Ериугена се забележува обид за јасно изразување на ставот дека јазикот потфрла, но не сосема, во опишувањето на реалноста, која е истовремено врвно трансцендентна и неопислива, и доволно иманентна за да се знаат барем некои нејзини аспекти.

Проблемите на филозофијата на јазикот се изрази на метафизички концепти и проблеми. Од една страна, секако дека говорот за Бог е обид за израз на манифестацијата на божјата реалност. Од друга страна, ако основниот онтолошки став е дека божјата суштина е непознатлива и неискажлива, секој говор потфрла во нејзиното опфаќање, определување и објаснување, што значи дека говорот за Бог останува говор само за неговата манифестација, а и тој не е токму соодветен.

Објаснувајќи ја етимологијата на „*theos*“, со оглед на тоа што „бог“ е најчесто име низ *Светиото писмо*, иако се употребуваат и Добрина, Суштина, Вистина, и други имиња од тој вид, соговорниците доаѓаат до определбата дека иако етимолошки името има врска со „минување“, Бог е неподвижен и ги исполнува сите нешта. За Бог вистинито се вели дека е движење во мирување и мирување во движење. Тој непроменливо мирува во себе, никогаш не оддалечувајќи се од стабилноста на неговата природа, а сепак се воведува во движење преку сите нешта, за тие да може да постојат, поддржувани од него. Преку таквото придвижување сите нешта настануваат (1.452D-453A). Бог не се движи отаде самиот себе, туку од себе во себе и кон себе. Не треба да се верува, објаснува учителот, дека во Бог има какво било движење освен она на

⁴⁵ Види кај W. Beierwaltes, „Sprache und Sache. Reflexionen zu Eriugenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38, 1984, 523-543.

неговата волја, според која тој ги воведува сите нешта во постоење, исто како што неговото мирување не треба да се разбере како да запира после некакво движење, туку како неподвижната детерминираност на таа волја, преку која Бог ги ограничува сите нешта, за да се задржуваат секогаш соодветно во неменливата стабилност на нивните причини. Прецизно говорејќи, во Бог нема ни движење ни мирување (барем онака како што ние ги сфаќаме), особено што тие често се земаат како спротивставени категории. Правилното размислување треба да не спречи да замислуваме дека тие во Бог се спротивставени, особено што мирувањето се дефинира како престанување на движењето, додека Бог не почнува да се движи за да дојде до некаква цел (1.453B).

Ако Едната причина (Бог) се замисли како тројно-одржувачка, би можело да се каже дека Причината на сите нешта е како тројна супстанција: од суштината на сите нешта кои се, се разбира дека таа е; од чудесниот ред на нештата, се разбира дека е мудра; од нивното движење, се разбира дека таа е животот. Во ова смисла Причината и создавачката Природа на сите нешта е, и е мудра, и живее. Учителот објаснува како трагателите по вистината сметаат дека во суштината се подразбира Отецот, во мудроста се наоѓа Синот, а во животот се препознава Светиот дух (1.455D). Синот, на други места Словото божјо, е Мудрост, носител и распоредувач на мудроста, што е типичен мотив во концепциите за Логосот како Збор божји, или како инкарнирана или неинкарнирана Мудрост.

На прашањето од ученикот за разлогот поради кој одредени теолози се осмелиле да предицираат единственост, обединетост и тројство на Причината на сите нешта, учителот употребува објаснувања од Псевдо-Дионисиј: не постои начин, преку глагол, именка, или кој било дел од артикулираниот говор, со кој би се означила врвната и каузална причина (слична формулација и во 1.460C), односно Суштината на сите нешта, затоа што не се работи за единственост или обедината тројност од вид разбирлив за човековиот ум (па дури ни за ангелскиот). Сепак, со оглед на тоа што религиозните наклонетости на побожните умови треба да имаат поводи за размислување и да имаат и нешто да кажат за она што е неискажливо и неразбирливо, соодветно била направена концепцијата, како за нашите срца, така и за нашето разбирање и говор, според која божествената Добрина е составена од три супстанции од една суштина (1.456B).

Во објаснувањето за Светата Троица учителот повторува дека Бог надминува сè што за него се кажува. Поставува реторичко прашање за тоа кој и што може да зборува за неискажливото, за кое нема соодветна именка, ни глагол, никаков соодветен збор; за единствениот кој поседува бесмртност и престојува во непристапна светлина. Учителот инсистира дека никој не би можел да го знае (1.522C).

14.5 | Катафатичката и апофатичката теологија и нивната „хиперфатичка“ синтеза

Бог е, како што беше споменато, надсуштински (односно е „надсуштинскост“, 1.459D), тој е толку над или отаде суштината, што се вели дека е несуштински – во оваа смисла ова е уште еден показател на длабоковкоренетата наклонетост кон апофатичкиот пристап во онтологија на Ериугена. Според Ериугена (и следејќи ја одамна воведената традиција кај платонистите и неоплатонистите), Аристотеловите категории важат за опишување на создадениот свет и не се применливи на Бог (1.463D), за кого не може буквално (токму, *proprie*) да се каже дека е супстанција или есенција (*ousia, essentia*), и кој не може да биде опишан преку квалитет, квантитет, релација, или оопределен во рамки на спацио-темпоралност.

Ериугена посветува внимание на експлицитно разгледување на пристапите кон Бог, свесен за предностите и предизвиците на катафатичката и апофатичката теологија.⁴⁶ На темата за применувањето на Аристотеловите категории на едната Суштина во три супстанции на божествената Добрина, учителот одбива да зборува јасно, сомневајќи се во можноста за кратко, јасно и разделно говорење за Бог. Треба или потполно да се молчи, нагласува, признавајќи дека Бог го надминува секој ум, престојувајќи во непристапна светлина, или, ако се разговара за него, треба на многу начини и со разновидни аргументи да се пристапи преку двете гранки на теологијата: катафатичката и апофатичката теологија (1.458A).

⁴⁶ Апофазата и катафазата од *За природата* не се само високо-схематизирани теолошки алатки со кои ни се овозможува да зборуваме или да не зборуваме за божјата суштина, определува Керабин, туку овие два начина треба да се разберат во рамки на основната метафизичка анализа на божественото, односно на целата реалност (D. Carabine, *op. cit.*, 305).

Катафатичката теологија на божествената суштина ѝ ги предцира сите нешта што се, без да ја изедначи со нив, туку покажувајќи дека од неа потекнува нивното постоење (1.458B). Учителот објаснува дека во апофатичката теологија се одрекува дека божествената суштина или супстанција е кое било од нештата што постојат, од нештата за кои може да се дискутира, што може да бидат разбрани. Катафатичката теологија му ги предцира на Бог сите нешта кои се, поради што и се смета за афирмативна, не затоа што тврди дека Бог е кое било од нештата кои постојат, туку затоа што смета дека сите нешта кои своето постоење го добиваат од Бог, може и да му се предцираат. Она што е причина на нештата, може разумно да биде изразено во рамките на нештата кои се предизвикани, дополнува Ериугена, иако нема намера да зборува за потенцијалните инконзистентности во ваквиот пристап кон Бог. Ериугена постојано нагласува дека имињата и термините што му се применуваат на Бог преку афирмациите, се предцираат само во метафоричка смисла, и предупредува против какви било недоразбирања во оваа смисла – атрибутите на создадената природа му се применуваат на Бог, и за него може да се говори, но секогаш мора да се има предвид дека се работи за едноставно транспонирање на афирмации соодветни за создадената природа врз надсуштинската преобилна божја природа, за која се несоодветни.⁴⁷ Имињата употребувани во *Свештошто писмо* се од-

⁴⁷ Томасик предупредува – да се чита со разбирање теолошко-онтолошкиот опус на Ериугена (и на Псевдо-Дионисиј), применувајќи ги вообичаените логички правила, е парадоксална, ако не и невозможна задача. Колку поригорозно човек се обидува да ги толкува овие доцно-неоплатонистички автори со помошта на познатите логички алатки, толку повеќе се судира со непоправливи инконзистентности, логички девијации, и очигледни контрадикции. За да се одбегнат овие контрадикции, препорачува Томасик, треба да се избере меѓу неколку можни алтернативи што би можеле да објаснат зошто вообичаените правила на логиката не се применливи, затоа што Псевдо-Дионисиј и Ериугена применуваат релативно различно множество на семантички категории, и различен систем на логиката. Во оваа смисла, тој предлага да се стипулираат две промени: промена во правилата и промена во семантичките категории. Првата логичка промена се состои од отфрлање на законот на исклучениот трет, барем за сите реченици што содржат „Бог“. Од ова следуваат три важни консеквенции: воведување на трета вистинита вредност, во овој случај метафората, и нејзино издигнување до статус на примарна или парадигматична јазичка употреба; редуцирање на двете вообичаени вистинитосни вредности, „вистинито“ и „лажно“, на секундарно, изведено ниво; и отфрлање на контрарностите и контрадикторностите од системот во случај вистинитосната вредност на конјункцијата да е метафоричка. Втората логичка промена се состои од супституција на теоријата на имињата, што би подразбрало

несуваат на самата божја суштина што е едноставна и неменлива. Сакањето, посакувањето, и слични терминологски решенија што се само адаптирани за да одговараат на ограниченоста на човековиот интелект, не претставуваат одделни нешта во Бог, туку сите заедно посочуваат кон неговата неискажлива суштина (1.518В-С). Афирмациите имаат и доза на валидност, секако, говорејќи за непрестапната божја суштина, затоа што нејзината голотија така се обвиткува во плашт пристапен за човековиот ум. Дел од вистината за божјата суштина во катафатичката теологија се претставува како парцијално достапен за човековиот ограничен ум. Негациите не му се предицираат на Бог метафорички, туку буквално, и поради тоа имаат повеќе сила во означувањето на неискажливата суштина онака како што таа е по себе. Божјата апсолутна трансцендентност се објаснува преку негирањето дека божјата суштина е кое било од постоечките и непостоечките нешта, затоа што тие се диференцирани, мноштвени, дефинирани, искажливи и разбирливи (како што објаснува во иницијалната дистинкција меѓу апофатичкиот и катафатичкиот пристап – види 1.458А-В).⁴⁸

Она што Ериугена на почетокот на дијалогот го најавува како истражување на четирите природи во првиот том, е всушност, дискусија за неможност на применување на категориите врз Бог, и расправа за дијалектичкиот однос на катафатичката и апофатичката теологија. Нештата што се спротивни по релација, се така спротивставени, што обете почнуваат во исто време, и престануваат да бидат во исто време, независно дали се од иста природа (единствено наспроти двојно, на пример), или од различни природи (како светлината и темнината), или од аспект на

елиминирање на семантичките категории „субјект“ и „предикат“, и супституција, на нивно место, на „имиња“ што се индивидуални, како и елиминација на „субјект-предикат“ логиката од системот, со што се отстранува поимот на исказ во Аристотелова смисла. Т. М. Tomasic, „The Logical Function of Metaphor and Oppositional Coincidence in the Pseudo-Dionysius and Johannes Scottus Eriugena“, *The Journal of Religion*, Vol. 68, No. 3, Jul., 1988, 361-362. Статијата нуди извонредно прегнантно логичко истражување на функцијата на метафората.

⁴⁸ Постојано гледаме како Ериугена настојчиво се бори со својот концепт за Бог за да ја покаже точната интерпретација на божјата реалност, внимавајќи да не заталка предалеку во подрачјето на афирмативната теологија, но и да не се потпре премногу стабилно само на негативната теологија, забележува Селс. Методологијата на негативната теологија ја проникнува целата мисла на Ериугена: на што било што се кажува за Бог може да му се противречи, и дури и на таа противречност може да ѝ се противречи. Бог е ништо; Бог е нешто; Бог не е ништо; Бог не е нешто – резимира Селс (М. А. Sells, op. cit., 59).

лишување (како животот и смртта, звукот и тишината), што е и очекувано за нешта кои се подложни на настанување и исчезнување, особено затоа што тоа што е во нехармонија едно со друго не може да биде вечно. Кога би биле вечни, не би имало начин според кој би биле во дисхармонија, затоа што вечноста е секогаш онаква каква што е, и секогаш вечно постои во себе како една и неделива сплотеност (1.459B). Почетокот на сите нешта, и нивниот крај, не е во дисхармонија со самиот себе – ова се поставува така што се негира дека што било може да биде истовечно со Бог без да биде и ко-суштинско со него. Затоа, кога станува збор за разните божествени имиња што се појавуваат низ историјата на верата и на теологијата, доколку им се спротивстават други имиња, тогаш нештата што се означени од нив мора да имаат нивни спротивности, и затоа не може да му се предидираат на Бог, кому ништо не му е спротивставено, и со кого ништо не е ко-вечно без да се разликува по природа, аргументира Ериугена (1.459D).

Учителот се обидува да покаже дека ништо што има спротивност не може да биде соодветно предидирано на Бог. Бог е нарекуван Суштина, но строго говорејќи, не е суштина, затоа што на постоењето му се спротивставува непостоењето. Затоа точно и соодветно е да биде сметан за надсуштински (или уште подобро, надсуштинскост). Бог е нарекуван Добрина, но тој не е добрина, зашто нејзе ѝ се спротивставува злото. Затоа, тој е повеќе-отколку добар, односно повеќе-отколку-добрина (1.459D). Тој е нарекуван *Бој*, но строго говорејќи не е Бог. Конзистентно со поентата на ова изложување, Ериугена не се навраќа целосно на јазичките проблеми на именувањето, туку потсетува на етимолошките варијатни на „бог“ (со значење на „оној кој гледа“), и се задржува на онтолошкиот проблем на спротивностите, со благ теолошки слој – на гледањето му се спротивставува слепилото, а на оној кој гледа му се спротивставува оној кој не може да види. Затоа што Бог и не може да биде виден, согледан, разбран, онака како што е, за него е соодветно да се вели дека е повеќе-отколку-Бог (1.460A).⁴⁹

⁴⁹ Бог е, ако точно се говори, повеќе отколку Бог, и затоа концептот за Троицата исто така мора да се трансцендира, затоа што диференцираните имиња од тројството денотираат однос, а не супстанции или природа (1.456D; 3.614C; 1.457C). Керабин забележува ехо на старата дебата меѓу Евномиј и Кападокијците, тема неприсутна кај Псевдо-Дионициј (D. Sarabine, op. cit., 312-313). На Керабин ѝ се чини дека строго говорејќи, иако сите термини се отфрлаат, божјата суштина може да биде означена од овие повеќе-отколку формулации. Тешко дека ова е конзистентно применливо во апофатичкиот пристап на Ериугена. Негација на некаков атрибут со конструкцијата „повеќе-от-

Според истиот принцип, тој не е Вистина, на која ѝ се спротивставува лагата, туку е повеќе-отколку-вистинит и повеќе-отколку-вистина. Истата постапка е применлива на сите божествени имиња. Бог не може да биде токму Вечност, затоа што нејзе ѝ се спротивставува (при)временоста, та затоа Бог е повеќе-отколку-вечен и повеќе-отколку-вечност. Ни мудроста не може да му се предицира на Бог, затоа што на мудрите и мудроста им се спротивставуваат глупавите и лудоста, поради што Бог е повеќе од мудар и повеќе од мудрост. Слично на тоа, тој не е живот, кому му се спротивставува смртта, и така натаму (1.460В).

Повеќе-отколку формулациите ја означуваат неспознатливоста на божјата природа поради божјата бесконечна трансцендентна надсуштинскост. Јазикот нè води само до знаењето дека не може да се знае, и остава атрибутите непојмливи и неискажливи за нас да бидат несодржани во мисловните и јазичките конструкции. Јазикот никако не може да продре во непристапната светлина на божествената темнина, не може да обезбеди знаење, туку само да ја доведе до умот невозможната преобилност на незамисливото, односно да го протегне умот најдалеку што може во насока на (не)познание на Бог. Катафатичката форма на апофатичкото значење дава хиперфатичка позиција, што опфаќа делови од позитивната и од негативната теологија, но ги надминува обете, и јазички ни укажува на несоодветноста на јазикот.

колку-именка/придавка“ не ја означува божјата суштина, затоа што, прво, самиот Ериугена тврди дека иако формата на „повеќе-отколку“ формулациите е афирмативна (афирмацијата, според него, дава трага или дел од вистината за Бог), смислата е негативна (негацијата соодветно се применува на она што не може да биде означено). Повеќе-отколку-х не може, строго говорејќи, да означува што било од божјата суштина, затоа што акцентот, кај сите апофатичари што ги употребуваат ваквите конструкции, не е на фактот дека кажал нешто за Бог/Битието/Едното, туку на фактот дека што и да кажат ќе потфрли во опфаќањето на преобилноста на таа супериорна инстанција.

Ако се земе предвид дека негациите буквално се применуваат на божјата надсуштина, како што тврди Ериугена, тогаш може да се претпостави дека буквално се мисли дека Бог е повеќе-отколку-х, што ја побива неговата неискажливост. Сепак, кога Ериугена определува дека негациите буквално се применуваат на Бога, мисли на чистите јазички негативни форми, не на повеќе-отколку-х афирмациите со негативно значење. Повеќе-отколку значи токму тоа – некаков хиперболизиран, трансцендиран, недостапен, непристапен атрибут, толку отаде нашите когнитивни способности, што не можеме ни да го концептуализираме обемот на тоа „повеќе“, ниту на атрибутот што се обидуваме да го определиме.

Ериугена, како што беше многу пати нагласено, е совршено свесен за јазикот како израз на метафизичката реалност, поради постоењето на создадениот свет како последица на Примордијалните причини, и себеманифестација на Бог. Истовремено, јазикот е наполно немоќен да го изрази неизразливото, односно божественото, поради неговата незамислива, непојмлива природа што не може да биде ограничена во дефиниции и определена со човечки-формулирани карактеристики. Јазикот ги содржи симболите што покажуваат кон божественото. Создадените суштества, како телесен израз на бестелесното, се наоѓаат во афирмативните изјави на катафатичката теологија. Зборовите со кои се прават обиди да се опише и соопшти природата на божествената надсуштина во човечки-достапна и јасна форма се наоѓаат на тројна оддалеченост од реалноста што се обидуваат да ја изразат – јазикот е вербалниот израз на телесната манифестација на бестелесното.⁵⁰ Важноста на јазикот Ериугена ја поставува и во концепцијата за изговарање на причините за сите нешта од страна на Отецот – сите нешта се, како што беше споменато, во Словото божјо, во Логосот (1.441; 3.642В). Ако ова е процес на произлегување, на екстериоризација на сите нешта, обратниот процес, тој на враќање на сите нешта, е процес, или движење, од говорот кон мислата.⁵¹

⁵⁰ Види го сфаќањето на јазикот кај W. Beierwaltes, op. cit. 523-543. За влијанијата врз Ериугена во врска со теориите за јазикот во *За џогелбајта на џрирогајта* (св. Августин, Св. Анселм и Псевдо-Дионисиј), во D. Moran, "Eriugena's Theory of Language in the Periphyseon – Exploration in the Neoplatonic Tradition", P. Ní Chatháin, M. Richter (eds.), *Ireland and Europe in the early Middle Age*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1996, 240-260.

⁵¹ Како што беше споменато, според Селс, разбирањето на Бог како основа на реалноста во рамки на ништо, значи дека без да има финален ентитет или заклучок кон кој јазикот би покажал, тој е во вечно движење (M. A. Sells, op. cit., 59). Ова не значи дека јазикот, вербален израз на телесната манифестација на бестелесното, станува бесмислен поради негацијата – кај Ериугена е јасно дека создадениот свет е манифестација на Бог, кој ги „говори“ причините за сите нешта во Словото; произлегувањето на нештата од Бог се протега и до екстериоризацијата во форма на човеков говор. Кога се одрекува нешто во врска со Бог, не се мисли дека Бог не е конкретно тоа нешто, или дека е ништо (во однос на нештото), туку дека Бог е ништоста што (парадоксално) е сè. Негациите во врска со Бог не се празни изјави, туку во себе ја носат онтолошката позиција на *ништо-сè* поклопувањето.

Керабин забележува дека инсистирањето со кое Ериугена го преиспитува јазикот, и фрла сомнеж на лингвистичките и когнитивните процеси, ги води и зборот и мислата до работ на нивното значење, пред следната негација да ги фрли во нов преплет на значење, што потем ќе биде подложно на нова трансформација (D. Carabine, *John Scottus Eriugena*, 63).

Ако термините од повеќе-отколку формулациите се применуваат буквално на божјата суштина, и се смета дека тоа ја нарушува концепцијата за неискажливоста, тогаш се јавува проблем во издржаноста на апофатичкиот пристап. Кај Ериугена, меѓутоа, се наоѓаат превентивни решенија за оваа можност за интерпретација, затоа што е совршено свесен за појавувањето на овој проблем. Затоа, ученикот експлицитно прашува дали, веќе кога повеќе-отколку формулациите буквално му се применуваат на Бог, тоа не значи дека тој не е неискажлив („... ако на каков било начин за нешто се говори, тоа не е неискажливо“), на што учителот ја пофалува неговата претпазливост (1.461A). Концепцијата за јазикот инспирирана од св. Григориј Ниски разликува надворешна смисла на зборот, и внатрешна смисла, преку која објектот се означува од страна на надворешната форма. Разликувањето на афирмативната форма и негативното значење, фактот дека преку „повеќе-отколку-х“ уште посилено се нагласува дека не се знае што Бог е, туку само дека е, и конзистентноста во изложувањето на видовите теологија одат во прилог на издржаноста на апофатичката концепција на Ериугена. Строго говорејќи, на неискажливата Природа не може да ѝ се придадат глаголи, именки, или каков било звук, никакво означено нешто. Тој се нарекува *Суштина*, *Вистина*, *Мудроси* и сите други слични имиња од тој тип не буквално, туку метафорички, при што посоодветно и повистинито е тој да биде нарекуван *надсуштински*, *надвистини* и *надмудросен* (1.460C). Ученикот и учителот се согласуваат дека доволно кажале за ова тема, затоа што предметот на дебатата не дозволува да се каже сè што е нужно за овие проблеми (1.460C), што е мошне очигледно и низ развивањето на ова истражување.

Секако, како и при одбивањето да се именува кај некои од претходно разгледаните автори од планотизмот и неоплатонизмот, и кај Ериугена се наметнува прашањето за важењето на имињата што содржат „над-(атрибут)“ и „повеќе-отколку-(предикат)“. Затоа, учителот се осврнува на фактот дека и за овие имиња може да се каже дека се лични имиња (дури и Бог да не е Суштина, туку „повеќе-отколку-суштина“, и не е Вистина, туку именуван „повеќе-отколку-вистина“). На каков и јазик да се употребуваат овие зборови, моносилабично или како кованици, излегува дека сепак за божествената Супстанција се говори, со што не се забележува автентично реферирање на нејзината неискажливост.

Ако на каков било начин за Бог се говори, тогаш очигледно тој не е неискажлив (1.460D-461A). Но, за среќа, токму затоа

постојат пристапите на апофатичката и на катафатичката теологија. Иако ученикот отпрвин смета дека меѓу катафатичкиот и апофатичкиот пристап, односно, меѓу афирмацијата и негацијата, не може да постои поголема контрарност, учителот се обидува да го наведе кон инакво гледиште, односно да ја покаже хармонијата која постои меѓу нив како спрега, и формира комплексни односи во теолошките концепции. Ериугена инсистира на тоа дека иако афирмацијата и негацијата се навидум спротивставени, меѓу нив (барем кога се однесува за видовите теологија, не генерализира на целата област на логиката), не постои однос на исклучителност кога се применуваат на божествената Природа, туку напротив, тие се во хармонија на секој начин и во секоја смисла (1.461C). Така, на пример, катафатички се вели „Тој е Вистина“, а апофатички „Тој не е Вистина“ и се чини дека се јавува контрадикција, но всушност, нема никаков конфликт.⁵² Она кое вели „Вистина е“, не афирмира токму дека божествената Супстанција е Вистина, туку дека може да се нарекува со такво име, префрлувајќи го значењето од создаденото на Создателот, затоа што божествената Суштина (односно, Надсуштина), соголена од секое соодветно означување, мора да се обгрне со вакви имиња (1.461D). Од друга страна, она кое вели „Не е Вистина“, очигледно разбира, како и што е правилно, впрочем, дека божествената Природа е неразбирлива и неискажлива, и не негира дека таа е (тоа), туку дека може да биде нарекувана „Вистина“ или токму да биде Вистина. Во овој пример Ериугена не го негира постоењето на Бог, иако постоењето исто така може да се негира, како според линијата на аргументација за спротивноста (има спротивност – непостоењето), така и според претходно споменатите примери (Бог не е постоење, затоа што е надпостоечки). Нема ништо покрај Бог и ништо надвор од него, затоа што во него се сите нешта, а надвор од него нема ни едно нешто. Бог е бесконечен и повеќе отколку бесконечен, затоа што е бесконечност од бесконечности; тој е едноставен и повеќе од едноставен, затоа што е едноставноста на сите едноставни нешта. Во него нема ништо, затоа што тој е периферијата на сите нешта што се и не се, што може и што не може да бидат, и што се појавуваат како контрарни или спротивставени

⁵² Негациите не ја одрекуваат потполно смислата на афирмациите, се работи за различни пристапи, и затоа двете теологии се во хармонија – не постои конфликт на онтолошко ниво, ниту во интринзичното значење на нивните формулации. Целата реалност, впрочем, е во прекрасна и неискажлива хармонија одржувана од Бог, смета Ериугена.

на него. Тој е сличноста на сличните нешта и несличноста на несличните, спротивноста на спротивностите. Сето ова е можно затоа што тој ги собира сите овие нешта и преку прекрасна и неискажлива хармонија ги спојува заедно во едно уредување. На овој начин се објаснува како нештата што во некои делови на вселената се чинат спротивставени едни на други, или дисхармонични, се всушност во хармонија кога се набљудуваат во рамките на најопштата хармонија на самата вселена (1.517C).⁵³

Сите ознаки со кои афирмацијата (катафатичката теологија) ја обвиткува божественоста се оттргнуваат со негацијата (апофатичката теологија). Ериугена објаснува, и во оваа формулација се забележува совршената јасност на неговата концепција: првата (катафатичката теологија), обвиткувајќи го, вели, на пример „Тој е Мудрост“, додека втората (апофатичката теологија), одвиткувајќи го, вели „Не е Мудрост“, со што првата вели „може да биде нарекуван (ова/вака)“; не велејќи „Тој е токму (ова/ваков)“, а втората вели „Тој не е ова, иако може да биде нарекуван според, или како, ова“ (1.462A).

Афирмацијата и негацијата се наоѓаат заедно во сите имиња што содржат „над“ и во сите формулации со „повеќе-отколкух“, и затоа не може јасно и исклучително да се одреди дали имињата и формулациите од тој тип припаѓаат на катафатичкиот или на апофатичкиот пристап. До овој заклучок доаѓа и ученикот, иако започнува колебајќи се во врска со вклучувањето во негативната теологија на ознаките во кои нема негативна честичка (во смисла на „не“, или алфа-приватив), а сепак знаејќи дека е нечесно да бидат сместени во катафатичката сфера. Кога се вели дека нешто е надсуштинско, не може да се сфати како ништо освен негација на суштинскоста. Иако негацијата не е содржана во зборовите, таа е изразена од зборовите, затоа што скриеното значење не е скриено од оние кои добро ќе размислат (1.462C). Имињата што му се предицираат на Бог преку додавање на „над“ (super) или „повеќе-отколку“, определува Ериугена низ учителот, во себе ги содржат во најполна смисла двете гранки на теологијата, затоа што во надворешниот израз имаат афирмативна форма, а според значењето ја имаат силата на негацијата. Кога за Бог се вели дека

⁵³ За односот на постоењето и непостоењето во системот на Ериугена, кај D. Carabine, op. cit., 37-43, каде е разгледан низ концепцијата за негативната онтологија. Поглавјето во *The Unknown God* е насловено токму така – „Џон Скот Ериугена: негативна онтологија“ (301-322).

не е едно од нештата што се, туку дека е повеќе од нив, на никаков начин не се дефинира што значи тоа е (1.462D).

Навраќајќи се на проблемот на применливоста на категориите, Ериугена се обидува да покаже (како што св. Августин покажал пред него) дека колку и да може сета природа на сите создадени нешта и на сите движења на умовите да биде поделена во десетте родови, нивната релевантност исчезнува кога се доаѓа до проблемите на теологијата, односно до истражувањето на божествената суштина (1.463B). Иако моќта на категориите е наполно соодветна за природите создадени од Бог и нивните движења, кога се работи за Природата за која не се говори и која не може да биде разбрана, во секоја смисла потфрла. Сепак, како што се кажа во разгледувањето на хармоничниот однос меѓу катафатичкиот и апофатичкиот пристап, речиси сè што може да се предидира на природата на создадените нешта може метафорички да му се предидира и на нивниот Создател. Така, она што се означува со категориите (што, строго говорејќи, може да се разлучи само кај создадените нешта), може да се искаже без апсурд и за Причината на сите нешта, повторно, имајќи предвид дека тоа се прави не за да се означи точно што таа претставува, туку за да се покаже преку аналогија она на што може да се помисли, доколку на соодветен начин за него се прашува. Категориите не може токму соодветно и автентично да ѝ се предидираат на Неискажливата природа, затоа што, кога која било од нив соодветно би се предидирала на Бог, тоа би значело дека тој е некаков род, а беше утврдено дека Бог не е род, ниту вид, ниту акциденција, ниту што било од создадените, помислените, или искажаните нешта (1.463C-D).

Формулацијата на Псевдо-Дионисиј за надпостоечката позиција на Бог (постоењето на сите нешта е божественоста над постоење од *СН*, IV.1) има посебно место кај Ериугена. Така, кај Ериугена се јавува како тврдење дека постоењето на сите нешта е над-битието на божеството. Со восхит ги наведува овие ставови кога објаснува за учеството на сите нешта во божествената суштина. Способноста на Причината на сите нешта, и Добрината над сето, е да ги повикува суштествата во заедништво со себе, до границата на капацитетот на секое од нив. Затоа, сите нешта учествуваат во провидението што потекува од Божественоста која е надсуштинска, и може да се претпостави дека не би ни постоеле кога не би имале врска со самото постоење и принципот на сите нешта. Сите нешта што постојат учествуваат во неговото постое-

ње – затоа што постоењето на сите нешта е божеството што е над постоењето (3.644В). Слична формулација се наоѓа и во претходно наведената иницијална експозиција на начините на постоење и непостоење – постоењето на сите нешта е Божеството над постоењето; како и во споменатиот дел во кој Бог се поставува како негација на сите нешта што постојат, затоа што тој е издигнат над сите нешта кои постојат, се искажуваат и се разбираат (3.686D); а беше спомената и истата формулација - Постоењето (во смисла на Битието) на сите нешта е Божеството над постоењето (1.516С). Покрај бројните инстанции на надсуштинскоста на Бога, тој е определен и како надсушинско и скриено божество (1.510С). Надсуштинската величина (Бог) ги надминува сите суштини, а Единството над умот ги надминува сите умови; надсетилното Едно е невозможно (во смисла на невозможно да биде достигнато) за сите доблести; надразумското Добро е скриено од секој разум. Единството што соединува сè, Интелектот што е невидлив, и Словото што е скриено, се ирационалност, невидливост и безименост, постојат на начин на кој не постојат другите нешта, предизвикувајќи го постоењето на сите нешта. Како што беше кажано, резимира учителот, што се однесува до надсуштинската и скриена божественост, никој не смее да се осмели да каже што било, или да разбере што било, освен нештата што ни се божествено изразени (за нас). Знаењето и контемплацијата на Надпостоечкото се недостапни за постоечките нешта, затоа што Тоа е надсуштински оддалечено од нив. (1.510В).

Како што може да се забележи, Еригуена е совршено свесен за врската меѓу двата типа теологија. Иако системот на Еригуена подразбира силна негативно-теолошка настроеност, поради тоа што апофатичките ставови се посоодветно вистинити за врвната трансцендентност на божественото, како што беше наведено, концептот за создадената природа како божја теофанија бездруго значи и можност за делумно разбирање на (дел од) Бог. Тензијата и комплементарноста меѓу катафатичката и апофатичката теологија, и навидум спротивставените, а всушност меѓусебно зависни концепции за божјата трансцендентност и иманентност, се поврзани со, или дури и дел од, општиот систем на коинциденција на спротивностите во двојната природа на Бог. Необјаснивата и неискажлива природа на Бог е помирување на сите спротивности, Бог е спротивност на спротивностите (1.452D-453A; 1.514D-515A; 1.517B-C). Метафизичката дуалност на природата се состои и во тоа што Бог е над и под и во и надвор од сите нешта

(2.590B), тој е мерата на сè што нема мерка, број без број и мисла без мислење, место за несместеното и време на безвременото (3.533B), неформираниот форма на сите нешта (2.525A; 2.599D-600B; 2.546D-547A), и она што ги содржи сите нешта без самото да се содржи во нешто друго. На јазичко ниво секогаш се наоѓа концептот за божјата трансцендентност и иманентност – сè што се разбира е појава на непојавното, манифестација на скриеното, афирмација на негираното, разбирање на неразбирливото, искажување на неисказливото, пристап кон непристапното, телото на бестелесното, суштина на бессуштинското, форма на бесформното (3.633A).

Суштината на Бог е, секако, непозната за сите создадени суштества. Бог е, како што беше нагласено, ништо(ст). Божјата суштина е бесконечна и неограничена, и затоа може да се смета дека Бог не се знае самиот себе, затоа што е над секое разбирање и определување (во смисла на ограничување). Ако Бог е бесконечност од бесконечности, тогаш не може да има знаење за себе, што не значи дека тој потфрла во обидите да спознае, туку едноставно, не знае ништо, и таквото незнаење не е лишено од партикуларно познание, туку е врвна мудрост.

Керабин смета дека метафизичките концепти на произлегувањето и враќањето (*processio* и *revelatio*) ги поставуваат двата вида теологија на начин сличен како оној на соединувањето и разделувањето во системот на Псевдо-Дионисиј. Во *exitus* на сите нешта од првичната божја темнина, резимира Керабин, создадените последици се осветлуваат во манифестацијата на постоењето; во *reditus* се одвива спротивно движење – сите нешта што станале јасно видливи во нивното постоење преку диференцијацијата, повторно се враќаат во темнината на божествената суштина. Создавањето како инстанција на божјата себеманифестација пред да се врати при себе, односно како манифестација на скриеното, е тема што Керабин директно ја асоцира со инспирацијата на Еригуена од Псевдо-Дионисиј.⁵⁴

За божјата природа по себе нема соодветен говор. За манифестацијата на божјата природа во создадената природа може да се говори метафорички, затоа што последиците, како што беше наведено, логички се сосема лесно опфатливи со категориите, ограничени од нивните околности. Во разговорот за Бог како причината за сите нешта јасно се става на знаење (и бива самоувер-

⁵⁴ D. Carabine, *The Unknown God*, 306.

но повторено од ученикот) дека е „прилично невозможно“ да се дефинира што, или од каков вид е Причината и Природата на сите нешта, затоа што она што одбива да биде разбрано е невозможно да се дефинира (1.455D).⁵⁵

Во светите списи, кога се говори за божјата природа, се употребуваат не глаголи и именки во соодветна смисла, туку одредени алегории. Имајќи ја предвид човечката слабост, треба преку некомплицирани учења на различни начини да се формира и трансформира значењето на глаголите или именките, за да се охрабрат сетилата што се нетренирани и детинести. Во врска со она што е неискажливо, неразбирливо и неделиво, божествените пророштва треба да пренесат и да предложат нешто за што може да се размислува, за нашата вера да има со што да се храни. На побожните истражувања и запрашувања им се дозволува и пренесува способноста да мислат и да кажуваат многу нешта за неразбирливата и неискажлива Природа, со што учењето на вистинската религија не е тивко по сите можни прашања, туку служи и за да може да ги храни оние кои се сè уште неуки во едноставноста и силата на нивната вера, која, наоружана со божествена одбрана, потем може да им одговара на оние кои ја предизвикуваат (1.511C). Според Ериугена, доколку се чини дека разумот и светите списи се во конфликт, тоа е затоа што светите текстови употребуваат алегории кога говорат за Бог, за човековиот ум да може полесно да ја разбере божествената реалност од нештата што ги познава. Постојаните предупредувања против верувањето во напишаното во буквална смисла, ја покажува неговата скептичност во врска со способноста јазикот соодветно да пренесува, што е исто така фактор во неговото претпочитање на негативната теологија.

Ериугена ја дозволува важноста и вредноста на содржината на теолошки релевантните извори, како *Светиото писмо* или неговите претходници и инспиратори. Во врска со Бог ништо не смее да се каже или помисли од страна на побожните трагатели по вистината, освен она што е веќе содржано во светите списи. Идејата е дека за неискажливата природа не треба да се измислува ништо, ниту може да се измисли нешто што ќе биде соодветно.

⁵⁵ Ериугена предупредува дека не ни може да се продолжи којзнае колку (или воопшто) со говор за Бог, затоа што предметот на дискусија не дозволува да се каже сè што е нужно за овие проблеми (1.460C); види го и претпоследното навраќање на божјата неискажливост од првата книга споменато претходно (1.522C).

Ериугена предупредува преку учителот – ако веќе треба да се говори за она за кое не се говори, тогаш треба да се говори преку проверените алегории на посветените теолози (1.509B). Кога разговараат за силата на глаголите кои во *Светиото писмо* се прецизираат на божествената природа, со кои не се означува ништо освен самата суштина, односно повеќе-отколку-суштина на Бога, која е едноставна, неделива и не може да биде сфатена од ниеден интелект и опфатена од никакво означување, учителот посочува дека кога за Бог се вели дека сака, или посакува, гледа и слуша, и разни други глаголи што му се применуваат, секогаш мора да биде јасно дека со тоа се кажува за неговата неискажлива суштина и моќ низ термини адаптирани на човековата ограничена природа, инаку религијата би требало да биде толку безгласна за Создателот на сите нешта, што не би ги поучувала простите умови, и не би ја одбивала еретичката суптилност. Сите глаголи (вклучително „постои“) што ги искажуваме за Бог, не се за него различни, туку напротив, сите тие треба да бидат прифатени како едно исто во Него, и да се смета дека ја покажуваат неговата неискажлива суштина на оној начин на која таа дозволува да биде означена (1.518C-D).

Додека кај св. Августин е очигледно колебањето во врска со проблемите на искажливоста, односно неискажливоста на Бог, Ериугена не смета дека божествената надсуштина забранува говор за неа, туку дека она што треба да биде скриено, ќе остане скриено и засекогаш непознаено. Луѓето се способни да зборуваат (односно да се обидуваат да зборуваат) за божествената суштина, како за да ги поучат простите умови, така и за да може да го слават и благословуваат Бог. Може да се зборува за неискажливото, да се објаснува необјаснивото, сè додека се има предвид дека тоа се прави на метафорички начин, и дека е суштински несоодветно. Во воведот на третата книга, при рекапитулацијата на веќе изложеното, Ериугена потсетува дека не може да се зборува за Примордијалните причини, и што било друго од создадената природа, доколку не се има барем некаква идеја за Бог, како основна Причина на сè што постои (и не постои). Неизбежно е, во текот на дискусијата за принципите на нештата (Примордијалните причини), да се воведат и она што паѓа на ум во врска со едниот принцип на сите нешта, односно Бог, оној кој е еден, Прва причина на сите причини, и причина отаде каузалноста, во кого учествуваат сите принципи и причините на сите нешта, а кој не учествува во ништо затоа што воопшто нема никаков принцип,

ни супериорен на него, ни ко-постоечки со него. За создадените причини не може вистински да се каже ништо, освен ако се нема првин увид во единствената Причина на сите нешта, која постои поради себе, несоздадена од ништо пред неа, особено затоа што нам ни е дадено да посакуваме да го изговараме неизговорливото, да го разбираме неразбирливото, или да го разбираме она што го надминува секое разбирање (3.619C).

Како што именките што ги денотираат нештата од создадената природа, независно дали тие се супстанции, акциденции или суштини, може да се предицираат на Создавачката природа метафорички, но не буквално, така и глаголите што ги денотираат движењата на создадената природа, може да се предицираат на Бог метафорички, но никако буквално. Имињата на суштините, или супстанциите или акциденциите, се применуваат на Бог поради потребата некако да се изрази неговата неискажлива природа. Така и глаголите може метафорички, но никако буквално да се применат на Бог, кој, поради неразбирливата и неискажлива преобилност на неговата природа се издигнува над секаква суштина, супстанција, акциденција, секое движење, дејство или воздржување од дејство, и над сè што се кажува и се разбира во врска со тие нешта, и сè што ниту се кажува ниту се разбира за нив, а сепак е во нив (1. 212C-D).⁵⁶

Повикувајќи се на Псевдо-Дионисиј, учителот и ученикот се согласуваат дека имињата што му се даваат на неименливото, како Суштина, Добрина, Вистина, Праведност, Мудрост, и други слични, имиња што не се само божествени, туку најбожествени од сите, кои не означуваат ништо освен божјата супстанција или суштина, се метафорички, едноставно пренесени од создаденото на Создателот (1.458C; како и 1.453B; 1.458C; 1.460C.) Речиси сè што може соодветно да се каже за создадената природа, може метафорички да се примени на нејзиниот создател (1.463B).

Бог нема акциденции, ниту е нечија акциденција (инаку би бил минлива, менлива природа суспендибилна на туѓи природи), ниту трпи некакво дејство. Бог ниту сака, ниту е сакан, ни-

⁵⁶ Со ваквата позиција Плотин, на пример, укажува дека мора да има некаков говор за Едното, колку и да е несоодветен, затоа што ни чистата негација не го посочува соодветно. Подрачјето на јазикот и на поимноста нам ни е познато и блиско, и во него функционираме со леснотија, така што, иако е неприменливо на божјата надуштинскост, помага во приближните определувања на она што ни го овозможува светот (*Епл.*, 6, 7, 38; 6, 9, 3).

ту се движи, ниту е придвижуван, и илјада слични нешта, особено што тој ниту е, ниту под-постои. Ако сепак се кажуваат вакви нешта, се предизвикува ризик од напади од приврзаниците на јазикот од *Свейшошо писмо* (1.508C), и од луѓе кои не разликуваат различни типови на говор (буквален и метафорички). Во изложувањето на ставовите дека е полесно да се измами душата на Бог да му го предицира она што ѝ се чини веројатно, отколку нештата што не е веројатно да се асоцираат со Бог, учителот објаснува дека душата, која иако е рационална, е сепак проста, се измамува од метафорите што се земаат од природата. Кога ги слуша имињата на природните нешта што се предицираат на Бог, душата може да почне да мисли дека тие му се применуваат директно и соодветно. Кога, пак, душата слуша имиња на нешта што се спротивни на природата што таа смета дека треба да биде придадена на Бог, не е толку лековерна – или смета дека тие се сосема лажни и ги отфрла, или ги препознава во чисто фигуративно значење (1.512B).

Според сето ова, со оглед на тоа што човековата несоодветност во опишувањето и објаснувањето на божјата суштина, и покрај потребата за искажување на неискажливото, во системот на Ериугена се надополнува со јазичките конструкции соодветни за опфаќање на божјата манифестација во создадената природа, апофатичката и катафатичката теологија се во постојана испреплетеност.

Сепак, како што беше неколку пати нагласено, во онтолошкиот систем на Ериугена, апофатичката теологија е посоодветна за пристапување кон божествената надсуштинскост. Значи, иако божјата трансцендентност има предност над иманентноста, и негацијата е посоодветна од афирмацијата, Ериугена е свесен за формата и содржината на супер-афирмациите. Формулациите со „над-“, односно „huper-“ имаат форма на афирмации, а значење на негации (иако површно се афирмативни, значењето им е чисто негативно, 1.462D). Ваквите формулации може да се сметаат за дел од „хиперфатичката“ теологија, што ги надминува катафатичката и апофатичката теологија. Како за вљубеник во дијалектиката, може да се замисли теза-антитеза-синтеза однос, за супер-афирмациите анахронистички да се сметаат како *Aufhebung* на пристапот на катафатичката и апофатичката теологија, за што одличен показател се наведените делови од 1.459C-460B.

Јасната разлика кај Ериугена меѓу ништо како лишеност и ништо поради преобилност го поставува Бог како ништо, поради

тоа што тој е сè што пред-постои, односно над-постои. Бог создава суштини од неговата надсуштинскост, го произведува животот од својата надживотност. За негативната теологија е важно тоа што според Ериугена, Бог ја дава афирмацијата на сите нешта кои се и не се, од негацијата на сите нешта кои се и кои не се. *Ничишо* е неискажливата и неразбирлива јасностија на божествената добрина што создава од нејзината преобилност. Бог постои, и знаеме дека постои низ неговата пројава, значи, низ неговите теофании, низ создадената природата на суштествата. Бог е трансцендентен, неискажлив, бесформен, безграничен, бесконечен, непознатлив, дури и непостоечки, со тоа што е надпостоечки, но истовремено и иманентен во светот, затоа што светот е производ на неговата непозната, неопределива преобилност. За Бог се спознава дека е преку нештата создадени од него, но никако не може да се заклучи што е преку постоењето на суштествата. Затоа, единствената дефиниција применлива на Бог е дека тој е оној кој е повеќе-од-постоењето. Поради човековата неспособност да ја сфати божјата преобилност, Ериугена тврди дека вистинската мудрост доаѓа од сфаќањето дека Бог не може да биде разбран во рамките на нештата што постојат, и затоа постојано инсистира дека неговата суштина останува врвно непозната, а дел од него може да се спознава преку процесите на негирање.

Ериугена ја доведува негацијата до крајните граници: човековиот ум не може да го знае Бог, поради тоа што не може да се знае што нешто е, туку само дека е. Бог се знае кога не се знае, односно, Бог се знае подобро кога не се знае како едно од создадените нешта. Особено е важна интервенцијата на Ериугена во подрачјето на дијалектиката, односно неговото комбинирање на катафатичката и апофатичката теологија, и доаѓањето до нивната „хиперфатичка“ синтеза. Слични формулации се наоѓаат кај неговите претходници од платонистичката традиција, како што беше посочено, но јасната и систематична употреба на методот е присутна прв пат кај него. Бог е повеќе отколку создадената природа, повеќе отколку сите атрибути и доблести што ги даваме во човековиот ограничен говор. Повеќе-отколку-х формулациите водат кон знаење дека Бог е, не каков Бог е, кон незнаечко знаење на неискажливата, тајна божественост.

| ЗАКЛУЧОК

Конзистентното истражување на негативната теологија е чудесен потфат на постојано соочување со можностите на (не)конзистентноста на негативната теологија. Во оваа монографија беа покажани начините на кои се говори за она за кое не може да се говори, различните апофатички пристапи, односно ставовите и формулациите карактеристични за негативната теологија.

Во првото поглавје Платон беше определен како инспиратор на подоцнежната негативна теологија во платонистичката традиција опфатена во ова истражување. Во филозофијата на Платон не изобилува негативно-теолошки формулации и ставови, но присутна е неговата свесност за корисноста на апофатичкото воздржување од познание, говор и соопштување за нештата што не можат да бидат искажани. Платоновата онтологија е така конципирана, што не може да има инсистирање на трансцендентноста на некаков недостижен апсолут, но се забележува Платоновата умешност во идентификувањето и употребата на некои од апофатичките стратегии.

Во поглавјето за почетокот на негативната теологија во поставувањето на трансцендентноста на Бог како клучна концепција во онтолошко-теолошкиот систем на Филон Александриски, покажани се три клучни точки: застапувањето против антропоморфизирањето на Бог и потребата од алегориско читање на Светото писмо, во комбинација со грчката филозофија; застапувањето на божјата непознатливост и непристапност; и начинот на кој Бог е присутен и пројавен во светот преку иманентниот Логос.

Во поглавјето за негативната теологија кај Алкиној се покажува како се основа апофатичкиот пристап во свесноста за потребата од воздржување за говор за Бог како Прва причина, и во неможноста за споделување на познанието на Бог. Во ова поглавје се даваат основните логички основи на негативната теологија, со реферирање на инцијалните дефиниции кај Аристотел, и понатамошните разликувања на видовите негации во платонистичката традиција.

Во поглавјето за апофатичкиот став на Апулеј, односно неговото застапување на воздржувањето од говор за Бог, прво се об-

разложени главните точки од неговата доминантно трипартитивна онтологија, а потоа е објаснета епизодата на неговата одбрана пред обвинувањата за магиски дејства, во која тој умешно одбива да говори за Бог пред множеството неиницирани.

Основните онтолошки категории во филозофијата на Нумениј се разгледани во поглавјето за неговата негативна теологија, заедно со неговата теолошка поделба на Прв и Втор (и Трет) Бог, од кои првиот е апсолутно непристапен и непознатлив, а вториот е манифестиран во создадената природа.

Апофатичките елементи во херметичкиот трактат на латински јазик, *Асклеиј*, се разгледани низ херметичката концепција за определувањето на божјите атрибути, природата на божественото, и помирувањето на божјите трансцендентност и иманентност.

Негативната теологија во гностичките извори е изложена низ неколку избрани трактати каде може да се забележат концепции за важноста на тишината, моќта на имињата и именувањето, неможноста за познание на врвните онтолошки категории, и непостоењето на соодветен говор за неискажливата супериорна реалност.

Поглавјето за негативната теологија, односно Еднологија, во филозофијата на Плотин го изложува Платиновото онтолошко учење за трите хипостази, неговото поставување на Едното како Бог, неговата развиена употреба на ставови и формулации за неискажливоста на Едното, како и критичката употреба на различните апофатички методи во говорот за Едното и во процесот на издигнување и соединување.

Поглавјето за неименливоста на неискажливото Едно во филозофијата на Прокло ги разгледува онтолошките релации во неговиот неоплатонистички систем, неговите логички-фундирани и изградени ставови за неименливоста на Едното, за соодветноста на употребата на негациите во говорот за Едното, и за неопходното движење кон тишината.

Во поглавјето за негативната теологија кај Дамаскиј, акцентот е ставен врз неговото трансформирање на претходната неоплатонистичка филозофија за Едното, и врз инсистирањето на Дамаскиј на хипернезнаењето, човековата способност за незнаење, и нужното постигнување и одржување на тишината.

Поглавјето за негативната теологија кај неколку западни црковни отци ја изложува нивната употреба на негативните термини во говорот за божјата трансцендентност, потребата од але-

гориско читање на светите текстови и важноста на симболичкиот говор, и претпазливите пристапи кон неискажливиот и непознатлив Бог.

Поглавјето за негативната теологија кај двајца источни кападокиски отци, пак, ја изложува нивната позиција во врска со соодветниот говор за Бог чија суштина е секогаш апсолутно непознатлива, а чија пројава се одвива низ енергиите во создадениот свет, како и низ општите ставови за именувањето и неможноста за соодветно именување на Бог, и онтолошката основа на она што може да се смета за некритички и несистематичен апофатички развој.

Теолошкиот систем на Псевдо-Дионисиј Ареопагит е изложен во поглавјето за негативната теологија во Ареопагитскиот корпус, во кое потоа е обрнато внимание на неговото интенционално основање и градење на апофатичкиот пристап, и главниот став за божјите непознатливост и неискажливост, особено во процесот на соединување со Едното, станувањето никој и незнаењето ништо.

Во последното поглавје се изложени концепциите за непознатливоста и неискажливоста на Бог според Џон (Скот) Ериугена, низ неговата поделба на системот на природата, концептот за произлегувањето на создадениот свет на суштествата како последици на Примордијалните причини, пројавувањето на божјото постоење низ создадената природа како теофанија. Покрај ова, разгледани се концептите на Ериугена за божјата несуштинскост, односно надсуштинскост, и божјите надпостоење и недефинирливост. Извонредно важната интервенција на Ериугена во подрачјето на негативната теологија, неговото дијалектичко поставување на хармонијата на катафатичката и апофатичката теологија и нивната хиперфатичка синтеза, е разгледано во последниот оддел од оваа книга.

Овој преглед претставува широкоопфатен потфат на истражување на област што не е претерано јасна и не била темелно анализирана. Тешко дека ова истражување на неискажливата природа на божественото, односно на негативната теологија во платонистичката традиција (од Платон до Ериугена) ги исцрпува сите можности, предизвици, проблеми и импликации на апофатичките пристапи, но ги скицира основните ставови, формулации, концепции и достигнувања на избраните автори, со што овозможува понатамошно развивање на оваа интересна филозофска проблематика.

| БИБЛИОГРАФИЈА

| Примарни извори

- Alcinous, *The Handbook of Platonism*, Dillon, J. (trans.), Clarendon Press, Oxford, 2002.
- Apuleius, *Apologia, sive pro se de magia liber*
<<http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.apol.shtml>>.
- Apuleius, *Apologia. Florida. De Deo Socratis*, Jones, C. P., (trans.&ed.), Loeb Classical Library 534, Harvard University Press, Cambridge, 2017.
- Apuleius, *De dogmate Platonis liber primus*
<<http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.dog1.shtml>>.
- Apuleius, *De dogmate Platonis liber secundus*
<<http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.dog2.shtml>>.
- Aristotle, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Barnes, J. (ed.), vol. 1&2, Princeton University Press, Princeton, 1984.
- Augustine, *Confessiones*, Pilkington, J. G. (trans.), Schaff, P. (ed.), *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 1., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885,
< <http://www.newadvent.org/fathers/1101.htm>>.
- Augustine, *Letter 158*, Cunningham, J. G. (trans.), Schaff, P., (ed.), *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 1., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885,
< <http://www.newadvent.org/fathers/1102158.htm>>.
- Augustine, *Tractates (Lectures) on the Gospel of John*, Gibb, J. (trans.), Schaff, P., (ed.), *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 7, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1888,
< <http://www.newadvent.org/fathers/1701.htm>>.
- Augustine, *On Christian Doctrine*, Shaw, J. (trans.), Schaff, P., (ed.), *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 2, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1887,
<<http://www.newadvent.org/fathers/1202.htm>>
- Augustine, *Expositions on the Psalms*, Tweed, J. E. (trans.), Schaff, P., (ed.), *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 8, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1888,
<<http://www.newadvent.org/fathers/1801.htm>>.
- Augustine, *On Order*, Borruso, S. (trans.), St. Augustine Press, South Bend, 2007.
- Aurelius Augustine, *The City of God*, vol. 1&2, Dods, M. (trans.), T.&T. Clark, Edinburgh, 1871.

- Basil, *Letter 38*, Blomfield, J. (trans.), Schaff, P., Wace, H., (eds.), *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Vol. 8, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1895,
<<http://www.newadvent.org/fathers/3202038.htm>>.
- Basile de Césarée, *L'Apologie d'Eunome de Cyzique et le contre Eunome de Basile de Césarée (I-III)*, Sesbouk, B. (ed.), Cerf, Paris, 1982.
- Cicero, *On the Republic. On the Laws*, Keyes, C. W. (trans.), Loeb Classical Library 213, Harvard University Press, Cambridge, 1928.
- Clement of Alexandria, *The Stromata*, Wilson, W. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885,
<<http://www.newadvent.org/fathers/0103501.htm>>.
- Corpus Hermeticum*, vol. II (*Thrice Greatest Hermes*, vol. II), *X - The Key of Thrice-Greatest Hermes*, Mead, G. R. S. (trans.), Theosophical Publishing Society, 1906,
<<http://gnosis.org/library/grs-mead/TGH-v2/th221.html>>).
- Corpus Hermeticum*, vol. II, Mead, G. R. S (trans.), Theosophical Publishing Society, London, 1906,
<<http://gnosis.org/library/grs-mead/TGH-v2/th221.html>>.
- Damascius, *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*, Ahbel-Rappe, S. (trans.), Oxford University Press, Oxford, 2010.
- Eugnostos the Blessed and The Sophia of Jesus Christ*, Parrott, D. (trans.), Robinson, J. M., (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Harper Collins, San Francisco, 1990, 220-243.
- Gregorius Nyssenus, *Gregorii Nysseni Opera*, Jaeger, W., Langerbeck, H., et al., (eds.), , Weidmann, Berlin, 1952.
- Gregory of Nyssa, *Against Eunomius*, Moore, W., Wilson, H. A., Ogle, H. C. (trans.), Schaff, P., Wace, H., (eds.), *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 5, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1893,
<<http://www.newadvent.org/fathers/2901.htm>>.
- Hermetica – The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translations*, Copenhaver, B. P. (trans.), Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, I-IV, Scott, W., (ed. & trans.), Clarendon Press, Oxford, 1924-1936.
- Hippolytus of Rome, *The Refutation of All Heresies*, MacMahon J. H. (trans.), Coxe, A. C. (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 5, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1886,
<<http://www.newadvent.org/fathers/0501.htm>>.
- Iamblichus, *On the Mysteries*, Clarke, E. C., Dillon, M., Hershbell, J. P. (trans.), Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003.

- Irenaeus, *Against Heresies*, Roberts, A., Rambaut, W. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0103501.htm>>.
- John Scotus Eriugena (1968). *Periphyseon (De Divisione Naturae) Liber Primus*, Sheldon-Williams, I. P., (ed.), Institute for advanced studies, Dublin, 1968.
- John Scotus Eriugena, *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De divisione Naturae) Liber Quartus*, O'Meara, J. J., Sheldon-Williams, I. P. (trans.), Jeaneau, E. A., O'Meara, J., (eds.), School of Celtic Studies-Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin, 1995.
- John Scotus Eriugena, *Periphyseon (De Divisione Naturae) Liber Secundus*. Sheldon-Williams, I. P., (ed.), Institute for advances studies, Dublin, 1972.
- John Scotus Eriugena, *Periphyseon (De Divisione Naturae) Liber Tertius*, Sheldon-Williams, I. P., (ed.), Institute for advances studies, Dublin, 1981.
- John Scotus Eriugena, *Periphyseon (The Division of Nature)*, Sheldon-Williams, I. P. (trans.), Bellarmin, Montreal, 1987.
- Justin Martyr, *Dialogue with Trypho (Chapters 48-54)*, Dods, M., Reith, G. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0103501.htm>>.
- Justin Martyr, *Hortatory Address to the Greeks*, Dods, M. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0103501.htm>>.
- Justin Martyr, *The First Apology and The Second Apology*, Dods, M., Reith G. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J., Cleveland Coxe, A. (eds.), *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885, <<http://www.newadvent.org/fathers/0103501.htm>>.
- Lactantius, *Divine Institutes*, Cleveland Coxe, A. (trans.), Roberts, A., Donaldson, J. (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. 7, Christian Literature Publishing Co., New York, 1886, <oll.libertyfund.org/titles/1974>.
- Numenius, *Fragments*, Des Places, E. (trans.&ed.), 'Budé' édition, Belles Lettres, Paris, 1973.
- Numenius, *Numenius' fragments, draft translation, based on the 1972 'Budé' edition by E. des Places, Numenius, Fragments, Belles Lettres, Paris*, Boys-Stones, G. (trans.), Durham University, 2014.
- Origen, *Commentary of the Gospel of John*, Menzies, A. (trans. & ed.), *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 9., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1896, <<http://www.newadvent.org/fathers/101506.htm>>.

- Origen, *Contra Celsum*, Crombie, F. (trans.), Roberts, A., Donaldson, Cleveland Coxe J., (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885,
<<http://www.newadvent.org/fathers/0416.htm>>.
- Origen, *De oratione (On Prayer)*, Curtis, W. A. (trans.), Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, 2001.
- Origen, *De Principiis*, Crombie, F. (trans.), Roberts, A., Donaldson, Cleveland Coxe J., (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885,
<<http://www.newadvent.org/fathers/0412.htm>>.
- Patrologia Graeca*, vol. 29-32, Migne, J.-P., (ed.), Imprimerie catholique (Migne), Paris, 1857-1866.
- Patrologia Graeca*, vol. 44-46, Migne, J.-P., (ed.), Imprimerie catholique (Migne), Paris, 1857-1866.
- Philo of Alexandria, *The Works of Philo, Complete and Unabridged*, Yonge, C. D., (trans.&ed.), Hendrickson, Peabody, 1993.
- Plato, *Complete Works*, Cooper, M. J., (trans.&ed.), Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997.
- Платон, *Тимај*, Митевски, В. (прев.), Аз-буки, Скопје, 2005.
- Plotino, *Enneadi*, Radice, R., (trad.), Mondadori, Milano, 2002.
- Plotinus, *Plotinus in Seven Volumes*, Armstrong, A. H. (trans.&ed.), Harvard University Press, Cambridge, 1989.
- Plotinus, *The Six Enneads*, Mackenna, S., Page, B. S. (trans.), P. L. Warner, London, 1917-1930.
- Plotinus, *The Six Enneads*, Mackenna, S., Page, B. S. (trans.), P. L. Warner, London, 1917-1930, Internet Sacred Texts Archive,
<<http://www.sacred-texts.com/cla/plotenn/index.htm>>.
- Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, Morrow, G. R. (trans.), Princeton University Press, New Jersey, 1992.
- Proclus, *Commentarium in Parmenidem, pars ultima inedita, William of Moerbeke's Latin translation*, Klibansky, R., Anscombe, E. (trans.), Klibansky, R., Labowsky, C. (eds.), Warburg Institute, London, 1953.
- Proclus, *Platonic Theology*, Saffrey, H.-D., Westerink, L. G., (trans.&ed.), Les belles lettres, Paris 1968.
- Proclus, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Morrow, G. R., Dillon J. (trans.), Princeton University Press, New Jersey, 1987.
- Proclus, *The Elements of Theology*, Dodds, E. R. (trans.), Oxford University Press, Oxford, 1963.
- Proclus, *The Theology of Plato*, Taylor, T., trans., Prometheus Trust, Westbury, 2013.

- Pseudo-Dionysius, *Pseudo-Dionysius: the Complete Works*, Luibheid, C. (trans.), Roem, P. (trans.&ed.), Paulist Press, New York-Mahwah, 1987.
- Saint Basil, *Against Eunomius*, DelCogliano, M., Radde-Gallwitz, A. (trans.), Catholic University of America Press, Washington D.C., 2011.
- St. Basil, *Letter 234*, Blomfield, J. (trans.), Schaff, P., Wace, H., (eds.), *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Vol. 8, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1895,
< <http://www.newadvent.org/fathers/3202234.htm>>.
- St. Gregory of Nyssa, *From Glory to Glory - Texts From Gregory of Nyssa's Mystical Writing*, Musurillo, H. (trans.&ed.), Scribner, New York, 1961.
- St. Gregory of Nyssa, *The Lord's Prayer, The Beatitudes*, Graef, H. C. (trans.), Newman, New York, 1954.
- Tertullian, *Adversus Marcionem*, Evans, E. (trans.&ed.), Harvard University Press, Boston, 1972.
- The Apocryphon of John* (11,7, 111,7, IV,7, and BG 8502,2), Wisse, F. (trans.), Robinson, J. M., (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco, Harper Collins, 1990, 104-123.
- The Gospel of Judas, Critical Edition: Together with the Letter of Peter to Philip, James and a Book of Allogenes from Codex Tchacos*, Kasser, R., Wurst, G. (trans.&ed.), National Geographic, Washington D.C, 2007.
- The gospel of Judas. Coptic text, translation, and historical interpretation of the 'Betrayers gospel'*, Jenott, L., (trans.&ed.), Mohr Siebeck, Tübingen, 2011.
- The Gospel of Truth (1,3 and XII,2)*, Attridge, H. W., MacRae, G. W., Robinson, J. M., (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Harper Collins, San Francisco, 1990, 38-51.
- Zostrianos (VIII,7)*, Sieber, J. N. (trans.), Robinson, J. M., (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Harper Collins, San Francisco, 1990, 402-431.
- The Tripartite Tractate (I, 5)*, Attridge, H. W., Mueller, D. (trans.), Robinson, J. M., (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Harper Collins, San Francisco, 1990, 58-103.

| Секундарни извори

- Armstrong, A. H., *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin. Une étude analytique et historique*, Ayoub, J., Letocha, D. (trans.), Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1984.

- Armstrong, A. H., "Plotinus' Doctrine of the Infinite", Armstrong, A. H., (ed.), *Plotinian and Christian Studies*, Variorum reprints, London, 1979, 47-58.
- Armstrong, A. H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1940.
- Armstrong, A. H., *The Architecture of the Intelligible Universe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1940.
- Armstrong, H. A., *Plotinus*, George Allen and Unwin, London, 1953.
- Banner, N., *The Power of the Unsaid: Philosophic Silence in Plotinus – a Thesis for the degree of Doctor of Philosophy in Classics*, University of Exeter, 2013.
- Bargeliotes, L., "Origen's Dual Doctrine of God and Logos", *Theologia*, Vol. 43, 1972, 202–212.
- Barnard, L. W., *Justin Martyr: His Life and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.
- Beierwaltes, W., "Image and Counter image? Reflections on Neoplatonic Thought with Respect to Today", Blumenthal, H. J., Markus, R. A., (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought*, Variorum Publications, London, 1981, 236-248.
- Beierwaltes, W., "Sprache und Sache. Reflexionen zu Eriugenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38, 1984, 523-543.
- Beierwaltes, W., „Hegel und Proklos“, *Platonismus und Idealismus*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1972, 154-187.
- Beierwaltes, W., *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, A. M. Klostermann, Frankfurt, 1965.
- Bertolini, M., "Sul lessico filosofico dell'Asclepius", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, Serie III, Vol. 15, No. 4, 1985, 1151-1209.
- Bouyer, L., "Mysticisme. Essai sur l'histoire d'un mot", *Supplément de la Vie spirituelle*, 15 mai 1949, 3-23.
- Boyance, P., "Les deux démons personnels dans l'antiquité greco-latine", *Revue de Philologie*, LXI, 1935, 189-202.
- Brankaer, J., Bethge, H.-G., *Codex Tchacos: Texte und Analysen, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 161*, De Gruyter, Berlin&New York, 2007.
- Bréhier, E., *The Philosophy of Plotinus*, Thomas J. (trans.), University of Chicago Press, Chicago, 1958.
- Breton, S., *Philosophie et mathématique chez Proclus*, Beauchesne, Paris, 1969.
- Brown, R. G., *The Gospel according to John (i-xii)*, Garden City, New York, 1966.

- Bussanich, J., „Plotinus's Metaphysics of the One”, Gerson, L. P. (ed.), *Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, 38-65.
- Caird, E., *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, Vol. 1, James MacLehos and Sons, Glasgow, 1904.
- Caluori, D., „Aporia and the Limits of Reason and of Language in Damascius”, Karamanolis, G., Politis V., (eds.), *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, 269-284.
- Cameron, A., „The Last Days of the Academy at Athens”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 195, 1969, 7-29.
- Caputo, J., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Indiana University Press, Indianapolis, 1997.
- 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., „Negative Theology in the Thought of Saint Augustine”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Vol. 59, 1992, 5-22.
- Carabine, D., „Thematic Investigation of the Neoplatonic Concepts of Vision and Unity”, *Hermathena*, No. 157, *Neoplatonica: Studies in the Neoplatonic Tradition, Proceedings of the Dublin Conference on Neoplatonism*, Winter 1994, 43-56.
- Carabine, D., *John Scottus Eriugena*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Carabine, D., *The Unknown God*, Peeters Press, Louvain, 1995.
- Cavallin, A., *Studien zu den Briefen des Hl. Basiliius*, Gleerup, Lund, 1944.
- Chadwick, H., „Greek Philosophy from Plato to Plotinus”, Armstrong, A. H., (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, 137-192.
- Chadwick, H., „Philo and the Beginning of Christian Thought”, Armstrong, A. H., (ed.), *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, 133-157.
- Cohen, D., „L'assimilation par la connaissance dans le De Principiis de Damascius”, *Laval théologique et philosophique*, vol. 66, n° 1, 2010, 61-83.
- Combès, J., „Négativité et procession des principes chez Damascius”, *Revue des Études Augustiniennes*, 22, 1976, 114-133.
- Copleston, F., *A History of Philosophy*, vol. 1, Image Books-Doubleday, London-Toronto-Sydney-Auckland, 1993.
- Copleston, F., *A History of Philosophy*, vol. 2, Image Books-Doubleday, New York, 1993.
- Corrigan, K., Harrington, M., „Pseudo-Dionysius: the mediation of sacred traditions”, Lewis, J. R., Hammer, O., (eds.), *The Invention of Sacred Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 241-257.
- Cox, R. R., *By The Same Word: The Intersection Of Cosmology And Soteriology in Hellenistic Judaism, Early Christianity and 'Gnosticism' in The*

- Light of Middle Platonic Intermediary Doctrine*, PhD dissertation, University of Notre Dame, 2005.
- Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyse*, Aubier, Paris, 1944.
- Daniélou, J., *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Il mulino, Bologna, 1975.
- De Andia, Y., *Henosis – L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden, 1996.
- De Labriolle, P., *La Réaction païenne*, L'Artisan du Livre, Paris, 1934.
- De Vogel, C. J., *Greek Philosophy*, vol 3, Brill, Leiden, 1964.
- Deleuze, G., *Bergsonism*, Tomlinson, H., Habberjam, B. (tr.), Zone, New York, 1991.
- Deleuze, G., *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968.
- Derrida, J., “Khora”, *On the Name*, Wood, D., Leavey, J. P., McLeod, I. (tr.), Stanford University Press, Stanford, 1995, 89–127.
- Dillon J., “Harpocraton’s ‘Commentary on Plato: Fragments of a Middle Platonic Commentary’”, *California Studies in Classical Antiquity*, 4, 1971, 125-146.
- Dillon, J., “Numenius: Some Ontological Questions“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement No. 94*, Greek & Roman Philosophy 100 Bc – 200 ad, Volume II, 2007, 397–402.
- Dillon, J., “The Ideas as thoughts of God”, *Etudes Platoniciennes, Les Formes platoniciennes dans l'Antiquité tardive*, 8, 2011, 31-42.
- Dillon, J., *The Middle Platonists - 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca, 1996.
- Dillon, J., “Pleroma and Noetic Cosmos: A Comparative Study”, Wallis, J. T., Bregman J. (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, State University of New York Press, Albany, 1992, 99-110.
- Dodds, E. R., “Numenius and Ammonius”, *Les Sources de Plotin*, Entretiens Fondation Hardt 5, Vandoeuvres-Genève, 1960, 3–32.
- Dodds, E. R., “The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One”, *The Classical Quarterly*, Vol. 22, No. ¾, 1928, 129-142.
- Dörrie, H., “Der König: Ein Platonisches Schlüsselwort”, *Revue Internationale de Philosophie* 24, 1970, 217-135.
- Dörrie, H., “Die Frage nach dem Transzendenten im Mittel-platonismus”, *Sources de Plotin*, Entretiens Hardt, tome 5, Vandoeuvres, Geneve, 1960.
- Drummond, J., *Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy*, vol. 2, William and Norgate, London, 1888.
- Duclow, D., “Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa: Infinity, Anthropology and the *via negativa*”, *The Downside Review*, 72, 1974, 102-108.
- Duhem, P., *Système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, vol. 3, Hermann, Paris, 1958.

- Elgersma Helleman, W., "Justin Martyr and the 'Logos': an Apologetical Strategy", *Philosophia Reformata*, Vol. 67, No. 2, 2002, 128-147.
- Erismann, C., "The Logic of Being: Eriugena's Dialectical Ontology", *Vivarium* 45, 2007, 203-218.
- Fedwick, P. J., "A commentary of Gregory of Nyssa on the 38th Letter of Basil of Caesarea", *Orientalia Christiana Periodica*, 44, 1978, 31-51.
- Festugière, A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 2, J. Gabalda, Paris, 1949.
- Festugière, A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. III, J. Gabalda, Paris, 1953.
- Festugière, A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV, J. Gabalda, Paris, 1954.
- Festugière, A.-J., *Ermetismo e mistica pagana*, Maggio, L. (trad.), Il Melangolo, Genova, 1991.
- Fisher, J., "The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius", *The Journal of Religion*, Vol. 81, No. 4, Oct., 2001, 529-548.
- Fiska Hagg, H., "Seeking the Face of God: Prayer and Knowledge in Clement of Alexandria", *The Seventh Book of the Stromateis: Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21-23, 2010)*, Havrda, M., Hušek, V., Plátová J., (eds.), Brill, Leiden-Boston, 2012, 131-142.
- Fiska Hagg, H., *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- Fournier, M., "Five modes of being", *The Heythrop Journal*, 2009, 581-589.
- Frede, M., "Numenius", *ANRW*, 2.36.2, 1987, 1034-1075.
- Freudenthal, J., *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*, S. Calvary & Co., Berlin, 1879.
- Froehlich, K., "Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century", Luibheid, C. (trans.), Rorem, P., (trans.&ed.), *Pseudo-Dionysius: the Complete Works*, Paulist Press, New York-Mahwah, 1987, 33-46.
- Geljon, A.-K., "Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria", *Vigiliae Christianae*, Vol. 59, No. 2, May, 2005, 152-177.
- Gersh, S., *From Iamblichus to Eriugena*, Brill, Leiden, 1987.
- Gersh, S., *Middle Platonism and Neoplatonism – the Latin Tradition*, vol. 1, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1986.
- Gerson, L., *Plotinus on Logos*, draft,
http://www.academia.edu/7531460/Plotinus_on_Logos.
- Gilson, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York, 1955.
- Goodenough, E. R., *The Theology of Justin Martyr*, Philo Press, Amsterdam 1968.
- Harl, M., *Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné*, Editions du Seuil, Paris, 1958.

- Harrington, L. M., *Human Mediation in Eriugena's Periphyseon*, MA thesis, Dalhousie University, 1997.
- Harrison, S. J., *Apuleius – a Latin Sophist*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Haureau, J. B., *Histoire de la philosophie scolastique*, vol. 1, Durand & Pedone-Lauriel, Paris, 1872.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Michelet, C. L. (ed.), *Sämtliche Werke*, Duncker&Humblet, Berlin, 1840.
- Herrmann, L., “Le Dieu-Roi d'Apulée“, *Latomus*, T. 18, Fasc. 1, jan-mar 1959, 110-116.
- Herrmann, L., “Le procès d'Apulée fut-il un procès de christianisme?“, *Révue de l'Université Libre de Bruxelles*, 1952, 329-337.
- Hick, J., “Ineffability“, *Religious Studies*, Vol. 36, No. 1, Mar., 2000, 35-46.
- Hijmans, B. L., „Apuleius – Philosophus Platonicus“, *ANRW I*, 36:1, 1987, 395-475.
- Hillar, M., *From Logos to Trinity - The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- Hochstaffl, J., *Negative Theologie - ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, Kösel, München, 1976.
- Horsfall Scotti, M., “The ‘Asclepius’: Thoughts on a Re-Opened Debate“, *Vigiliae Christianae*, Vol. 54, No. 4, 2000, 396-416.
- Inge, W. R., *The Philosophy of Plotinus (The Gifford Lectures)*, Longmans, Green and Co., London, 1928.
- Jahn, A., *Eclogae e Proclo de Philosophia Chaldaica*, Pfeffer, Halle, 1891.
- Janowitz, N., “Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius“, *History of Religions*, Vol. 30, No. 4, May, 1991, 359-372.
- Jonas, H., *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 2001.
- Jufresa, M., “Basilides, a Path to Plotinus“, *Vigiliae Christianae*, Vol. 35, No. 1, 1981, 1-15.
- Kalogiratou, A., “Damascius and the practice of the philosophical life“, *ΣΧΟΛΗ*, Vol. 8, 1, 2014, 34-49.
- Karamanolis, G. E., *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Clarendon Press, Oxford, 2006.
- Kearney, R., *Strangers, Gods and Monsters - Interpreting otherness*, Routledge, London-New York, 2003.
- Kearney, R., *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2001.
- King, K., *Revelation of the Unknowable God with Text, Translation and Notes to NHC XI,3: Allogenes*, Polebridge, Santa Rosa, 1995.
- Kleve, K., “Albinus on God and the one“, *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 47:1, 1972, 66-69.

- Knepper, T. D., "Three Misuses of Dionysius for Comparative Theology", *Religious Studies*, Vol. 45, No. 2, Jun., 2009, 205-221.
- Krämer, H. J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Schippers, Amsterdam, 1964.
- Кубат, Р., "Библијски теолог – Филон Александријски: Неки аспекти Филоновог схватања Логоса и поистовећење Логоса са старосавезним Анђелом Господњим", *Бојословље*, LXIV 1-2, 2005, 49-65.
- Laird, M., *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith – Union, Knowledge and Divine Presence*, Oxford Univeristy Press, Oxford, 2004.
- Langseth, J. L., *Knowing God: a study of the argument of Numenius of Apameia's On the good*, PhD thesis, University of Iowa, May 2013.
- Layton, B., *The Gnostic Scriptures*, The Anchor Bible Reference Library, Doubleday, New York, 1987.
- Lefèvre, J., "Preface to the *Theologia Vivificans*", Rice, E. F. (ed.), *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Étaples and Related Texts*, Columbia University Press, New York, 1972.
- Lilla, S., *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford University Press, London, 1971.
- Lloyd, A. C., "The Later Neoplatonists", Armstrong A. H., (ed.), *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, 1967, 272-33.
- Lossky, V., "Elements of 'Negative Theology' in the Thought of St Augustine", *SVTQ* 21, 1977, 67-75.
- Louis, P., *Albinos, Epitome*, Les Belles-Lettres, Paris, 1945.
- Лосский, В. Н., "Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита", *Бојословские шругы*, Но. 26, 1985, 163-172.
- Louth, A., *Denys the Areopagite*, Continuum, London-New York:, 1989.
- Mansfeld, J., "Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception", Van den Broek, R., Baarda, T., Mansfeld J., (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Brill, Leiden, 1988, 92-117.
- Marenbon, J., *Early Medieval Philosophy (480-1150): An Introduction*, Routledge & Kegan Paul, London, 1983.
- Martano, G., *Numenio d'Apameo: Un Precursore del Neo-Platonismo*, Casa editrice Armani, Napoli, 1960.
- Mead, G. R. S., *Fragments of a Faith Forgotten*, Theosophical Publishing Society, London, 1906.
- Merlan, P., "Drei Anmerkungen zu Numenius", *Philologus* 106, 1962, 137-145.
- Merlan, P., "Greek Philosophy from Plato to Plotinus", Armstrong, A. H., (ed.), *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, 14-135.
- Merlan, P., *Monopsychism, Mysticism and Metaconsciousnes*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963.

- Moran, D., "A Western Thinker of Nothingness: John Scottus Eriugena (c. 800-c.877 CE)", Presentation, World Congress of Sinology, Renmin University, 5-7 Sept 2014, 11, <www.academia.edu/3092347/Dermot_Moran_List_of_Conference_Presentations_2016>.
- Moran, D., "Eriugena's Theory of Language in the Periphyseon – Exploration in the Neoplatonic Tradition", Ní Chatháin, P., Rictard, M., (eds.), *Ireland and Europe in the early Middle Age*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1996, 240-260.
- Moran, D., "Iohannes Scottus Eriugena", Oppy, G., Trakakis N. N., (eds.), *Medieval Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy*, vol. 2, Routledge, London and New York, 34.
- Moran, D., "John Scottus Eriugena", Zalta, E. N., (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2008 Edition, <plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/scottus-eriugena/>.
- Moran, D., "Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa", *American Catholic Philosophical Quarterly* 64, winter 1990, no. 1, 131-151.
- Moran, D., *The Philosophy of John Scottus Eriugena: a Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Mortley, R., "Analogia chez Clément d'Alexandrie", *Revue des études grecques*, 84, 1971, 80-93.
- Mortley, R., "Apuleius and Platonic Theology", *The American Journal of Philology*, Vol. 93, No. 4, Oct., 1972, 584-590.
- Mortley, R., "Negative Theology and Abstraction in Plotinus", *The American Journal of Philology*, vol. 96, no. 4, 1975, 363-377.
- Mortley, R., "The Theme of Silence in Clement of Alexandria", *Journal of Theological Studies*, 24-1, 1973, 197-202.
- Mortley, R., *Connaissance religieuse et hermeneutique chez Clement d'Alexandrie*, Brill, Leyden, 1973.
- Mortley, R., *From Word to Silence*, vol. 1, Hanstein, Bonn, 1986.
- Mueller, G. E., "Plato and the Gods", *The Philosophical Review*, Vol. 45, No. 5, 1936, 457-472.
- Mühlenberg, E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.
- Nock A. D., Festugière, A.-J., *Corpus Hermeticum*, vol. II, Société d'édition Les Belles Lettres, Paris, 1945.
- Nock, A. D., "The Exegesis of Timaeus 28", *Vigiliae Christianae*, Vol. 16, No. 2, Jun., 1962, 79-86.
- Norden, E., *Agnostos Theos/Dio Ignoto-ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, C. O. Tommasi Moreschini (trad.), Morcelliana, Brescia, 2002.
- O'Meara, D. J., "The Concept of Nature in John Scottus Eriugena (*De divisione naturae* Book I)", *Vivarium*, Vol. 19, No. 2, 1981, 126-145.

- 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.
- Osborn, E. F., *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge, 1957.
- Otten, W., "The Dialectic of the Return in Eriugena's *Periphyseon*", *Harvard Theological Review*, Vol. 84, Issue 04, October 1991, 399-421.
- Palmer, D. W., "Atheism Apologetic and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century", *Vigiliae Christianae*, Vol. 37, Iss. 3, 1983, 234-259.
- Pearson, B. A., "The *Book of Allogenes* (Ct,4) and Sethian Gnosticism", *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner*, Corrigan, K. Rasimus T., (eds.), Leiden, Brill, 2013, 105-116.
- Peirce, C. S., "Virtual", Baldwin J. M., (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. II, Macmillan, New York, 1902, 763-764.
- Portogalli, B. M., "Sulle fonti della concezione teologica e demonologica di Apuleio", *Studi classici e orientali*, 12, 1963, 227-241.
- Price, R. M., "Hellenization' and Logos Doctrine in Justin Martyr", *Vigiliae Christianae*, Vol. 42, No. 1, 1988, 18-23.
- Puech, H-Ch., "Numenius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle", *Aiphos*, 2, 1934, 745-778.
- Rappe, S., *Reading Neoplatonism - Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Rich, A. M., "The Platonic Ideas as the Thoughts of God", *Mnemosyne*, 7, 1954, 123-133.
- Ricken, F., "Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus", *Theologie und Philosophie*, 42, 1967, 341-58.
- 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.
- Rist, J. M., "Theos and the One in Some Texts of Plotinus", *Medieval Studies*, 24, 1962 169-80.
- Rocca, G. P., *Speaking the Incomprehensible God*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004.
- Roem, P., *Biblical and Liturgical Symbols Within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1984.
- Roem, P., *Pseudo-Dionysius - A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1993.
- Rosan, L. J., *The Philosophy of Proclus*, Cosmos, New York, 1949.
- Rosan, L. J., *The Philosophy of Proclus*, Prometheus Trust, Westbury, 2008.

- Runia, D. T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Brill, Leiden, 1986.
- Ryan, H. J., *The De praedestinatione of John Scottus Eriugena: An introductory study*, Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologica, Rome, 1967.
- Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium*, 1. Teil, Herder Verlag, Freiburg, 1965.
- Schoedel, W. R., "Topological' Theology and Some Monistic Tendencies in Gnosticism", Krause, M. (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*, Brill, Leiden, 1972, 88-108.
- Scopello, M., "The Temptation of Allogenes (Codex Tchacos, Tractate IV)", Corrigan, K. Rasimus T., (eds.), Leiden, Brill, 2013, 117-137.
- Sells, M. A., *Mystical Languages of the Unsayings*, Chicago University Press, Chicago, 1994.
- Sheldon-Williams, I. P., "Eriugena's Greek Sources", O'Meara, J. J., Bieler, L., (eds.), *The Mind of Eriugena*, Irish University Press, Dublin, 1973, 1-15.
- Sheldon-Williams, I. P., "The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena", Armstrong, A. H., (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, 421-505.
- Smith, B. D., *The Indescribable God: Divine Otherness in Christian Theology*, Pickwick Publications, Eugene, 2012.
- Soto-Bruna, M. J., "La manifestación del *Lógos* en la visión divina: Nicolas de Cusa y Eriúgena", *Cauriensia*, Vol. 9, 2014, 131-154.
- Stang, C. M., *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- Stępień, 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.
- Taylor, E. A., *Plato, The Man and his Work*, Routledge, London and New York, 2013.
- Terezis, C., Tempelis, E., "The History of the Theory of the Platonic Ideas in Damascius as an Expression of the Relation between the One and the Manifold", *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 13, 2008, 107-122.
- Todorovska, M., "The Concepts of the Logos in Philo of Alexandria", *Жива антика (Antiquité vivante)*, 65, 2015, 37-56.
- Todorovska, M., "Being beyond Words: Some Apophatic Approaches before Plotinus", *Studia classica anniversaria - Прилози од меѓународната научна конференција одржана по повод 70 години од Институтот за класични студии, 22-23 ноември 2016, Скопје*, Филозофски факултет, Скопје, 2017, 351-362.
- Тодоровска, М., "Негативната теологија во гностичките извори", *Systasis* 33, 2018, 40-72.

- Tomasic, T. M., "The Logical Function of Metaphor and Oppositional Coincidence in the Pseudo-Dionysius and Johannes Scottus Eriugena", *The Journal of Religion*, Vol. 68, No. 3, Jul., 1988, 361-376.
- Tomasic, T. M., *Negative Theology and Subjectivity: An Approach to the Tradition of the Pseudo-Dionysius*, Fordham University Press, New York, 1969.
- Trabattoni, F., "Le 'silence de Platon', ou le renversement du discours dialectique chez Damascius", Longo, A., Del Forno, D., (eds.), *Argument from Hypothesis in Ancient Philosophy, Elenchos*, 59, Bibliopolis, Napoli, 2011, 413-435.
- Trouillard, J., "L'activité onomastique selon Proclus", *De Jamblique à Proclus*, Entretiens Fondation Hardt vol. 21, Vandoeuvres, Genève, 1975, 239-251.
- Turner, D., *The Darkness of God*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Turner, J. D., "Gnosticism and Platonism: The Platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi in Their Relation to Later Platonic Literature", Wallis, R. T., Bregman, J. (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, State University of New York Press, Albany, 1992, 425-459.
- Turner, J. D., *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Université Laval (Quebec), Editions Peeters, Louvain-Paris, 2001.
- Ueberweg, F., Praechter, K., *Die Philosophie des Altertums*, Schwabe, Basel, 1953.
- Van den Broek, R., „Eugnostos and Aristides on the Ineffable God,” Van den Broek, R., Baarda, T., Mansfeld J., (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Brill, Leiden, 1988, 22-41.
- Van den Broek, R., *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Brill, Leiden, 1996.
- Vanneste, J., *Le mystère de Dieu – Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Desclée de Brouwer, Brussels, 1959.
- Vlad, M., "Discourse and Suppression of Discourse in Damascius' *De principiis*", *Rhizomata*, 2(2), 2014, 213–233.
- Vlad, M., "Stepping into the Void: Proclus and Damascius on Approaching the First Principle", *The International Journal of the Platonic Tradition*, 11, 2017, 44-68.
- Völker, W., *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig, 1952.
- Waldstein, M. W., *The Apocryphon of John: A Curious Eddy in the Stream of Hellenistic Judaism*, privately published draft, 1995.
- Wallis, R. T., "The Spiritual Importance of Not Knowing", Armstrong, A. H., (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, Crossroad, New York, 1986, 460-480.

- Whittaker, H., "Numenius' fragment 2 and the literary tradition", *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 1993, 68:1, 96-99.
- Whittaker, J., "Parisinus Graecus 1962' and the Writings of Albinus", *Phoenix*, Vol. 28, No. 3, Autumn 1974, 320-354.
- Whittaker, J., "Parisinus Graecus' 1962 and the Writings of Albinus: Part 2", *Phoenix*, Vol. 28, No. 4, Winter 1974, 450-456.
- Whittaker, J., "EPEKEINA NOU KAI OUSIAS", *Vigiliae Christianae*, 23, 91-104.
- Whittaker, J., "Moses Atticizing", *Phoenix*, 21, 1967, 196-201.
- Whittaker, J., "Neopythagoreanism and Negative Theology", *Symbolae Osloenses*, 44, 1969, 109-125.
- Whittaker, J., "Numenius and Alcinoos on the First Principle", *Phoenix*, Vol. 32, No. 2, Summer 1978, 144-154.
- Whittaker, J., "Basilides on the Ineffability of God", *The Harvard Theological Review*, Vol. 62, No. 3, 1969, 367-371.
- Williams, J., "The Apophatic Theology of Dionysius the Pseudo-Areopagite – I", *The Downside Review*, 408, 1999, 157-172.
- Williams, M. A., "Negative Theologies and Demiurgical Myths in Late Antiquity", Turner, J. D., Majercik, R. (eds.), *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures and Texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2000, 277-302.
- Williams, M. A., "Negative Theologies and Demiurgical Myths in Late Antiquity", Turner, J. D., Majercik, R. (eds.), *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures and Texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2000, 277-302.
- Williamson, R., *Jews in the Hellenistic World – Philo*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Witt, R. E., *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1937.
- Wlosok, A., *Laktanz und die philosophische Gnosis 1*, Heidelberger Akademie d. Wissenschaften, Heidelberg, 1960.
- Wolfson, H. A. "Albinus and Plotinus on Divine Attributes", *The Harvard Theological Review*, Vol. 45, No. 2, 1952, 115-130.
- Wolfson, H. A., "Answers to Criticisms of My Discussions of the Ineffability of God", *The Harvard Theological Review*, Vol. 67, No. 2, 1974, 186-190.
- Wolfson, H. A., "Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides", *The Harvard Theological Review*, Vol. 50, No. 2, 1957, 145-156.
- Wolfson, H. A., "The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 56/57, 1947, 233-249.

Wolfson, H. A., *Philo – Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Vol. 2, Harvard University Press, Boston, 1962.

Zieliński, T., “Hermes und die Hermetik”, *Archiv für Religionswissenschaft* 8, 1905, 321-372.

| ПОКАЗАТЕЛ

- 2.Мој. (*Вішора книґа Мојсеева*) 45, 46, 50, 121, 347.
Абел-Рапе 30, 287, 292, 302, 303.
Авраам 40, 42, 45, 46, 47, 49, 62, 309.
Албин 65, 66.
Алкиној 15, 16, 51, 54, 65–89, 91, 97, 102, 104, 105, 109, 113, 141, 169, 174, 175, 216, 217, 221, 223, 227, 228, 231, 232, 233, 234, 320, 329, 349, 453.
Алоіен (СТ,4) 171, 178–180.
Алоіен (ННС XI,3) 171, 178, 181–186.
алфа-приватив 13, 42, 55, 78, 89, 158, 166, 167, 188, 317, 325, 333, 334, 343, 349, 443.
аналогія 79, 80, 85, 88, 138, 217, 227, 234, 235, 260, 267, 288–290, 292, 293, 324, 329, 340, 341, 360, 362, 397, 444.
Антиох 65, 114.
антропоморфизація 39.
archaesis 81–83, 265.
Аїокалійсаїа на Агам 159, 188.
Аїолоїја 92.
арорhasis 83, 85.
апофатички/а/о 11–16, 19, 21, 22, 29, 31, 33, 35, 36, 39, 42, 43, 48, 59, 63, 65, 77, 78, 81, 88, 89, 91, 92, 94, 105, 110, 111, 113, 134, 135, 142, 149, 154, 155, 157, 171, 174, 176, 178, 189, 201, 215, 216, 223, 232, 233, 236, 239, 241, 247, 248, 259, 260, 275–277, 279, 281, 294, 300, 303, 305, 310, 311, 312, 319, 320, 321, 325, 326, 330, 334, 335, 338, 340–343, 345, 348–350, 353, 356, 358–360, 370, 371, 373, 374, 375, 377, 386, 387, 394, 397, 400, 408, 430, 433, 435–438, 441, 442–445, 450, 451, 453–455.
Апсолут 12, 17, 174, 189, 223, 243, 295, 318, 355, 453.
апстракція 14, 62, 73, 76, 77, 79–85, 87–89, 199, 211, 216, 217, 224, 225, 227, 232, 233, 234, 237, 263, 265, 266, 275, 311, 315, 320, 324, 329, 342, 351, 352, 353, 378, 398, 420.
Апулеј 15, 16, 54, 67, 75, 87, 91–111, 113, 136, 137, 141, 146, 151, 201, 314, 453.
Ареоіаішійскиош коріус 369, 371, 455.
Аристотел 66–71, 76, 78, 80, 82–87, 89, 91, 87–100, 114, 166, 168, 205, 213, 220, 224, 229, 231, 232, 263, 266, 268, 269, 319, 326, 334, 339, 345, 348, 361, 363, 364, 367, 401, 417, 435, 437, 453.
arsanum 34, 109.
Армстронг 81, 190, 193, 194, 201, 202, 204, 214, 229, 236, 237.
Аро 402.
arreton 50, 53, 167.
архе 86, 162, 191, 195, 196, 198, 205.
архетип 58, 204, 206, 213, 323, 385, 411.
Асклепій 136, 146, 148, 150, 152.
Асклейіј 16, 135–154, 169, 454.
Aufhebung 278, 450.
афајреза 82, 320, 329, 396.
афирмативна теологија 374, 383, 390, 437.
афирмація 31, 86, 106, 227, 259, 264, 265, 268, 270, 273, 274, 277, 278, 348, 356, 359, 382, 383, 387, 399, 400, 408, 418, 419, 430, 439, 442, 443, 446, 451.
Бајервалтес 226, 270, 278.
Балби 66.

- Барбело 180–184.
 Барнард 306.
 Basileus 102, 105, 107, 108, 201.
 Беде 403, 404.
 Бертолини 146.
 безимен 144, 145, 147, 177, 308, 316, 318, 189.
 бесмртен 44, 128, 149, 156, 176, 177, 318, 349, 355.
 бестелесен 13, 42, 76, 105, 115, 149, 150, 151, 172, 173, 185, 325, 328.
 Bythos 158, 159.
 божества 80, 94, 99, 104, 136, 137, 141, 310, 311.
 Бусанич 194.
 Вала 372.
 Валдштајн 175, 176.
 Валентин 156, 158, 159, 160, 162.
 Ван ден Бројк 171.
 Василид 30, 51–54, 123, 160, 163–170, 220, 303, 370, 378.
 Вестеринк 256, 289.
 via analogiae 80, 174, 320.
 via eminentiae 80, 171, 174, 232, 320, 340.
 via negationis 88, 174, 233.
 via negativa 19, 63, 88, 89, 171, 237, 238, 271, 314, 317, 324, 338, 340, 419.
 Вилијам од Мурбеке 250.
 Вилијамс М. А. 173–175, 186, 187.
 Вилијамс, Ц. 390, 396, 397, 398.
 Вилијамсон 60.
 виртуелно 191–193, 198.
 Вистина 71, 159, 175, 433, 439, 441, 442, 449.
 Витакер, Х. 125.
 Витакер, Ц. 52, 53, 65, 82, 83, 87, 89, 121, 167–169, 199, 233, 234, 320, 327, 329.
 Витгенштајн 111, 303.
 Влад 299–302.
 Влосок 146.
 Волис 187.
 Волфсон 83–86, 89, 166–169, 224, 231–233, 235, 320, 349.
 врховен 70, 94, 97, 123, 142, 149, 164, 182, 191.
 Втор Бог 60, 92, 113, 122, 125, 133, 142, 147, 152, 153, 154.
 геометриски/а/о 76, 82, 84, 265, 329.
 Герсон 192, 193, 194.
 Герш 93, 95–98, 135, 144, 146, 152, 154, 301, 402, 410.
 Gnosis 146, 150, 161, 183, 322.
 гностицизам 186.
 гностички 16, 52, 53, 123, 131, 138, 155, 158, 160, 165, 169, 170, 173, 176, 178, 184, 186–189, 220, 241, 256, 261, 295, 454.
Говорит го Грцише 306, 309.
Гозба, 34, 36, 80, 85, 87, 93, 95, 99, 228.
 Господар 46, 48, 49, 98, 128, 153, 307, 318, 387, 389.
 Грци 34, 202, 306, 309, 311, 316.
 Гудинаф 306.
 Даклоу 356.
 Дамаскиј 16, 54, 248, 254, 281–303, 370, 454.
De Platone 91, 93, 95, 96, 98, 104, 108, 109.
De trinitate 331, 337, 339.
 Делез 191, 192, 193.
 демон/и 92–95, 100, 101, 211, 325.
 Демиург 17, 21, 113, 12, 123, 124, 127, 128, 132, 133, 190, 195, 253.
 Дениелу 165, 349.
 Дериде 22, 399.
Дијалој со Трифон 307.
 Дилон 71, 73–75, 81, 123, 125, 127, 136, 282, 291, 328.
 диференцијација 196, 270, 286, 363, 378–381, 446.
 Додс 29, 82, 117, 121.
 Дори 86, 109, 127.
 Драмонд 56, 75.
Држава 23, 25, 35, 36, 68, 70, 73, 74, 79, 80, 87, 88, 92, 126, 131, 151, 200, 203, 204, 212, 241, 251, 254, 256, 29, 290, 301.
 Душа 27, 55, 95, 191, 193, 195, 198, 199, 207, 209, 210, 220, 225, 227, 228, 230, 237, 238, 241, 258, 351, 352, 353.
 Ѓуфреса 53, 169, 170.
Еванџелието на виситинаџа 155, 261.

- Евномиј 343–349, 354–358, 360, 361, 368, 438.
- Евреи 115, 116, 121, 164, 169, 170, 309.
- Ех nihilo 204, 410, 419.
- Елгерсма Хелеман 308, 309.
- Елементи на теологијата* 241.
- Енеада* 81, 85, 189, 190, 201, 217, 219, 221, 232, 285, 351.
- енергија/ии 146, 152, 331, 349, 370, 376, 386, 455.
- Енскомб 276,
- Ерисман 405, 406.
- Ериугена 15, 17, 30, 61, 62, 202, 221, 239, 243, 330, 339, 400, 401–451, 455.
- Ерман 105–109.
- Желињски 138.
- За бојот на Сократ* 91, 101.
- За божествениите имиња* 259, 373, 411.
- За мистичката теологија* 373.
- За небеската хиерархија* 373.
- За доделбата на природата* 61, 401–405, 410, 415, 440.
- За црковната хиерархија* 373.
- Закони 26, 103.
- Зосиријан* 171, 177, 182.
- иманентен 70, 98, 151, 152, 419, 451.
- именување 13, 14, 29, 32, 33, 46, 47, 77, 145, 146, 147, 156, 216, 236, 250, 252, 257, 258, 260, 261, 268, 279, 302, 308, 343, 350, 356, 357, 358, 359, 437, 438, 454, 455.
- Инге 197, 202, 214.
- интелигибилно 69, 79, 115, 119, 132, 148, 182, 194, 195, 211, 223, 227, 241, 242, 247, 248, 252, 259, 271, 275, 328, 347, 374, 382, 394, 412, 419.
- Иполит 52, 164, 167.
- исказ 82–84, 86, 158, 166, 167, 231, 232, 235, 236, 275, 284, 349, 359, 369, 375, 378, 400, 427, 437.
- Исус 105, 116, 160, 161, 164, 171, 172, 176, 179, 180, 308, 328, 346, 372, 385.
- Јамблих 141, 243, 254, 286, 402.
- Јонас 174, 175.
- Јупитер 97, 106, 108, 140.
- Калогирату 283.
- Калуори 284, 285, 298.
- Камерон 281.
- Каневе 353.
- Кападокијци 349, 358, 403.
- кападокиски 16, 305, 318, 343–367, 402, 455.
- Капуто 22.
- карактеристика 13, 74, 78, 79, 145, 162, 187, 188, 210, 253, 268, 271, 316, 353, 364, 367, 369, 375.
- kataphasis 86, 349, 353.
- капафатички/a/o 56, 59, 155, 190, 202, 213, 251, 30, 330, 342, 370, 373, 374, 375, 386, 400, 426, 442–445, 450, 455.
- Катигории* 363, 364, 401, 444.
- Келс 80, 81, 87, 88, 220, 320, 324, 326–329.
- Керабин 20, 30, 35, 36, 51, 52, 54, 56, 58, 62, 63, 66, 72, 73, 81, 82, 83, 105, 110, 117, 121, 123, 132, 151, 167, 170, 200, 201, 224, 273, 310, 336, 339, 340, 358, 425, 430, 435, 438, 440, 446.
- Керд 19.
- Керни 22.
- Клавдиј Максим 102, 103, 108.
- Клеве 71–73.
- Клибански 276.
- Кнепер 387, 388.
- Коен 292.
- Комб 289, 299.
- Коментариот на Парменид* 250, 254, 265, 267, 278, 282, 289.
- Коплстон 204, 412, 419, 420.
- Кориган 179, 180, 373.
- Coryus Hermeticus* 52, 128, 135, 136, 137, 140, 168.
- космос 70, 92, 98, 118, 122, 124, 126–129, 132, 136–139, 146, 149, 153, 154, 205, 257–259.
- Кочанчик-Бонињска 360, 367.
- Крайш* 31, 32, 95, 117, 241, 254, 258, 260.
- Кумон 98.
- Лабоуски 250.
- Лактанциј 145, 146, 152.
- Лангзет 119, 122, 133.

- Лерд 352, 353.
 Ли́ла 187.
 Лисид 52, 53, 168.
 лишување 14, 77–79, 82, 84, 158, 185, 231, 237, 266, 267, 270, 344, 398, 430, 431, 432, 438.
 логички/а/о 16, 29, 32, 70, 75–77, 83, 84, 109, 110, 158, 194, 198, 200, 215, 224, 230, 231, 239, 247, 248, 288, 265, 273, 274, 281, 289, 293, 301, 307, 316, 327, 344, 345, 347, 348, 360, 383, 385–387, 396, 411, 420, 425, 436, 437, 446, 453, 454.
 Логос 39, 48, 55–57, 60, 61, 65, 68, 69, 99, 107, 119, 156, 159, 162, 163, 180, 204, 207, 210, 261, 306, 308, 311, 317, 323, 333, 376, 377, 402, 411, 415, 418, 419, 422, 423, 431, 434, 453.
 Лоскиј 339, 340, 375.
 Луи 66.
 Лут 392.
 манифестација 56, 59, 97, 258, 261, 370, 376, 381, 391, 419, 423, 440, 446, 450.
 Мансфелд 174, 175.
 Мариј Викторин 136, 403.
 Марсан 171, 181, 183.
 Марсилио Фичино 372.
 Мартано 133.
 Мартијан Капела 401.
 Материја 17, 67–70, 76, 91, 123, 129, 130, 131, 165, 211, 325, 336, 410, 427.
 Мерлан 67, 70, 71, 99, 109, 115–117.
 метафизички/а/о 45, 51, 67, 73, 81, 83, 97, 98, 117, 133, 137, 181, 182, 193, 201, 228, 237, 241, 265, 287, 291, 295, 302, 435, 440, 445, 446.
 Миленберг 354, 356.
 Милер 20.
 Минерва 101.
 Мојсеј 40, 41, 45–47, 55, 56, 59, 60, 61, 116, 117, 317, 319, 394, 395.
 молитва 22, 116, 142, 143, 146, 179, 180, 206, 313, 315, 323, 326.
 Монада 62, 68, 129, 135, 171, 172, 180, 181, 217, 243, 246, 282, 283, 287, 325, 384, 411, 412.
 Моран 401–404, 410, 414, 415, 426, 427.
 Мортли 31, 32, 59, 62, 69, 71, 79, 83, 87–89, 105, 107–110, 162, 170, 234, 238, 248, 249, 261, 265, 270, 271, 274, 275, 276, 278, 313, 315–320, 324, 325, 328, 340, 348, 354, 360, 363, 364, 384, 398,
 (на)враќање 374.
 надсуштинскост 379, 410, 412, 418, 421, 423, 425, 429, 430, 435, 438, 439, 445, 449, 450, 451, 455.
 неименлив 13, 14, 20, 45, 51, 55, 172, 308, 358, 360.
 неименливост 28, 252, 310.
 неисказливост 28, 33, 155, 157, 188, 303, 305, 310, 324, 335, 342, 368, 370, 386, 391, 415, 441, 447.
 неоплатонизам 30, 358.
 неоплатонистички 187, 221, 239, 292, 326, 358, 374, 401, 412, 436, 454.
 непотекнат 162, 177, 186, 261, 308, 318, 334, 343–348, 354, 355.
 непознатлив 13, 33, 36, 45, 49, 54, 56, 57, 88, 104, 131, 142, 152, 155, 157, 177, 185, 186, 215, 246, 297, 301, 311, 339, 341, 35–360, 389, 391, 451, 454.
 непознатливост 16, 105, 146, 154, 161, 174, 185, 187, 188, 251, 311, 317, 358, 368, 379, 391, 415, 453, 455.
 Никола Кузански 66, 372.
 nihil per excellentiam 408, 410, 419.
 nihil per privationem 410.
Нов Завет 180, 308.
 Нок 136, 139, 146, 352.
 Норден 107.
 Nous 73–76, 79–81, 84, 96, 104, 126–128, 131, 141, 146, 161, 163, 186, 202, 205, 214, 251, 341, 343.
 Нумениј 15, 16, 60, 73, 75, 100, 113–134, 138, 151, 200, 202, 221.
Одбрана 91, 98, 102, 106.
 Ојел 358.
 О’Мира 404.
 Ориген 16, 107, 116, 305–330, 343, 358, 375, 402.

- Отец 17, 61, 74, 104, 127, 200, 253, 307, 317, 345, 364, 365, 372, 380.
- отстранување 14, 77, 83, 88, 89, 131, 158, 160, 191, 199, 225, 230–233, 349, 352, 353, 397, 431.
- ousia 57, 125, 140, 141, 151, 213, 214, 326, 341, 343, 361–364, 373, 376, 424, 435.
- ousiarchēs 140, 141.
- пагански 62, 108, 110, 113, 160, 186, 309, 310, 316, 322.
- Парменид 31, 76, 195, 202, 254, 255, 264, 269, 272, 274, 277.
- Парменид* 28–32, 68, 72, 73, 87, 88, 170, 171, 178, 197, 215–217, 226, 241, 247, 148, 250, 251, 254, 259, 265–267, 275, 278, 282, 289–291, 296, 300, 302, 384.
- Пико дела Мирандола 372.
- Пирсон 179, 180.
- Писма* 106, 107, 373.
- Писмо* 38 361–364, 366.
- Писмо 158* 330.
- Писмо 234* 366.
- Писмо Вџоро* 106–108, 115, 201, 253.
- Писмото на Евџиносџи* 171, 176.
- Питагора 114, 115, 129, 130, 289, 314.
- платонизам 16, 28, 34, 65, 66, 87–89, 92, 93, 97, 109, 113, 141, 146, 147, 174, 181, 183, 201, 202, 241, 252, 263, 307, 310, 320, 324, 401.
- платонистички 67, 68, 110, 181, 284, 306.
- Плаџионовата џеолоџија (Theologia Platonis/TP)* 31, 107, 241, 254, 256, 259, 266, 267, 270, 271.
- плерома 155, 159, 160, 161, 422.
- Плутарх 34, 116, 233.
- Пошманџер* 52.d
- Порфириј 106, 113, 114, 141, 181, 205, 406.
- Портогали 97.
- Постоење 17, 42, 43, 185, 214, 241, 242, 244, 246, 247, 268, 406, 428.
- Прв Бог 113, 121, 122, 165.
- предикат 13, 83, 85, 86, 166, 174, 215, 219, 231, 437, 441.
- Прехтер 71.
- Примордијални причини 414, 422, 423.
- Принцип 17, 141, 200, 203, 204, 213, 221, 245, 413.
- Прирачникот за џлаџионизмот (Didaskalikos)* 65, 81, 97, 176, 223.
- привација 62, 82–84, 86, 166–168, 266–268, 270, 344, 345, 347, 348, 389, 390, 398.
- произведување 124, 161, 164, 193, 198, 256, 270, 274, 412, 421.
- произлегување 31, 242, 258, 259, 282, 286, 374, 377, 379, 381, 384, 390, 412, 440, 455.
- Рапе 30, 248, 257, 258, 259, 261, 287, 292, 302, 303.
- религија 19, 20, 23, 146, 200, 234, 237, 307, 447, 448.
- Рока 375, 378, 398.
- Рорем 377, 382, 384, 390, 395–398.
- Рунија 33, 34.
- Сатана 179, 180.
- Сафри 255, 256, 282, 283.
- св. Августин 305, 330–341, 343, 351, 402, 411, 414, 440, 444, 448.
- св. Василиј Велики 16, 305, 343, 345, 347, 355–358, 360–368, 402.
- св. Григориј Назијанзин 249, 358, 402.
- св. Григориј Ниски 16, 305, 343, 350–361, 368, 402, 414, 441.
- св. Јустин (Маченик) 16, 305–312, 317, 318, 327, 342, 343.
- св. Климент (Александриски) 16, 305, 312–324, 327, 329, 342, 343, 375.
- Свет дух 159, 363–365, 376, 434.
- Света Троица 107, 160, 332–337, 346, 354, 361, 363–367, 374, 377–384, 399, 403.
- Селс 407, 425, 426, 437, 440.
- Сеформниот (Pantomorphos) 140. sige 158.
- симбол/и 46, 102, 105, 108, 125, 202, 255, 256, 259, 289, 312, 312–317, 374, 381, 382, 384, 386, 388, 390, 395.
- Син 17, 128, 180, 181, 311, 334, 380.
- синтеза 196, 278, 324, 328, 329, 369, 435, 450, 451, 455.

- сителијански 181, 182.
 Слово 60, 381, 400, 422, 430.
 соединување 132, 353, 374, 375, 380, 394, 395, 396, 446, 454, 455.
 создадено 44, 49, 59, 60, 62, 117, 126, 129, 148, 150, 168, 211, 213, 225, 263, 384, 388, 403, 411, 414, 421.
 Создател 127, 422, 429, 444.
 Сократ 31–36, 83, 91, 93, 101, 114, 115, 118, 200, 255, 309, 341.
 Софија 159–161, 163, 180.
Софија на Исус Христос 171, 176.
Софисџ 76, 204, 268, 270, 271.
 Станг 394.
Старој завеш 42, 121, 306–308.
 steresis 14, 77–79, 83–86, 167, 210, 231, 237, 390, 398.
Stromata 312, 314, 316–318, 321.
 Супстанција 246, 441, 442.
 суштествување 275, 291, 378, 379, 411, 418, 420, 432.
 схема 21, 81, 93–96, 133, 141, 158, 176, 181, 395.
Тајната книга на Јован 159, 171–175, 177, 180–182.
 Тарнер 171, 177, 395, 396.
 Татко 145, 157, 159, 160, 162, 163, 171, 180, 181, 182, 200, 252, 253, 318, 334, 341, 345.
 telos 86, 191, 207, 231.
 теофанија 97, 391, 415, 416, 419, 426, 445, 455.
 термин 34, 47, 68, 82–87, 113, 166, 192, 213, 329, 345, 348, 355, 374, 403.
 Тертулијан 160.
Тимај 21, 28, 33, 36, 63, 66, 68, 70, 73, 74, 75, 80, 92, 94, 95, 104, 110, 121, 123, 126, 127, 128, 130, 132, 137, 146, 189, 203–205, 211, 215, 241, 258, 261, 317, 324, 329, 402, 409.
 Томасик 385, 394, 436.
 трактат 16, 52, 136, 136–138, 152, 155–157, 168, 176–180, 302, 313, 374, 376, 384, 385, 388, 395, 454.
 трансцендентен 28, 34, 36, 39, 55, 88, 89, 98, 131, 151, 152, 186, 200, 233, 253, 285, 295, 296, 326, 365, 378, 416, 419.
 Трет Бог 113, 128, 131, 133, 454.
Тридесеттиот иракитиј 155–157, 177.
 Тријада 67, 70, 92, 106, 109, 137, 180, 181, 182, 242, 243, 259, 283, 287, 374, 384.
 Трујар 257, 258, 265.
 Ум 74, 124, 126, 122, 133, 172, 185, 194, 195, 198, 204, 205, 208, 209, 214, 218, 219, 242, 249, 251, 318, 381, 391, 423.
Фајгар 103, 204, 313.
Фајдон 68.
 Фестижиер 67, 79, 82, 87–89, 100, 104, 105, 121, 135, 136, 140, 141, 151, 324, 329.
Филеб 23, 74, 99, 255.
 Фиска Хег 315, 318, 321.
 Фишер 382–384, 399.
 Фолкер 315, 321, 322.
 Фројдентал 65.
 Фролих 372.
 Фурние 407, 408, 410.
 Харисон 91, 94, 96.
 хенада 245, 246, 247, 253, 325.
 henosis 373, 374, 380, 390.
 Херингтон 372, 410.
 Хермес (Трисмегистос) 135, 136, 137.
Хермеитичкиот корџус 53, 151.
 Хик 377, 387, 388.
 Хилар 61.
 хиерархија 69, 76, 88, 123, 131, 134, 136, 141, 143, 147, 152, 154, 161, 163, 274, 282, 283, 292, 371, 373, 382, 406, 409, 410.
 химна 248, 249.
 хипернезнаење 16, 287, 293, 294, 303, 454.
 хиперфатички/а/о 61, 418, 435, 439, 450, 451, 455.
 Хипостаза 60, 161, 180, 295, 361–365.
Хипостазата на Архонитије 159, 180.
 hypostasis 266, 361, 364.
 хипотеза 29–32, 171, 215, 251–154, 266, 269, 282, 283, 291, 296, 300.
 Хора 21, 22.
 Хорсфал Скоти 136.
 Хохштафл 278, 339, 354.

христијани 107, 119, 160, 180, 200,
239, 309, 370.

христијански 30, 35, 69, 77, 81, 105,
107, 108, 113, 120, 160, 164, 168,
170, 171, 176, 180, 183, 186, 190,
200, 201, 214, 239, 305, 306,
308–311, 315, 322, 325, 330, 333,

341, 355, 358, 370, 371, 385, 400,
401, 402, 411.

Чедвик 63, 306, 308, 309, 317.

Шелдон-Вилијамс 374, 402, 403, 423.

Шодел 173, 174.

Шредер 237, 238, 239.

Штепицењ 360, 367.

Марија Тодоровска

НЕИСКАЖЛИВАТА ПРИРОДА НА БОЖЕСТВЕНОТО

<i>Издавач</i>	ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ – СКОПЈЕ
<i>Рецензенти</i>	проф. д-р Ана ДИМИШКОВСКА проф. д-р Јасмина ПОПОВСКА
<i>Идејно решение и корица</i>	Марија ТОДОРОВСКА
<i>Лектура и коректура</i>	Даница СТРЕЗОВСКА
<i>Техничка обработка</i>	ЕФТИМ КАРАКОЛЕВ
<i>Печати</i>	МАР-САЖ – СКОПЈЕ

CIP-каталогизација во публикација
Национална и универзитетска библиотека "Св. Климент Охридски", Скопје

2-144.7
141.4

ТОДОРОВСКА, Марија

Неискажливата природа на божественото / Марија Тодоровска. - Скопје
: Филозофски факултет, 2020. - 481 стр. ; 25 см

Фусноти кон текстот. - Библиографија: стр. [457]-473. - Регистар

ISBN 978-608-238-180-0

а) Божество - Трансцендентност - Апофатички пристапи

COBISS.MK-ID 51336197

© 2020 Сите права за печатеното издание се заштитени. Електронското издание подлежи на Creative Commons Attribution/ No Derivatives Licence, која дозволува преземање на делото со задолжително цитирање на изворот и на неговиот автор.



ISBN 978-608-238-131-2