

**НЕСПОЗНАТЛИВОСТА И НЕИСКАЖЛИВОСТА НА БОГ
СПОРЕД ЏОН СКОТ (ЕРИУГЕНА)****Кратка содржина**

Во статијата се истражува негативната теологија употребувана од страна на Џон Скот (Ериугена) во делото „За поделбата на природата“, како јадрена структура во неговиот онтолошки систем. Апофатичките ставови се круцијални во експозицијата на Ериугена на позицијата и улогата на Бог, а со тоа и на сложеното функционирање на четирите поделби на природата и неговиот концепт за петте начини на интерпретација на постоењето. Основните категории во неговиот систем на природата се покажани, заедно со најсилните тврдења за неискажливоста и непознатливоста на Бог, за потем да се анализира неговата методолошка рамка на катафатичката и на апофатичката теологија во пристапувањето кон непристапната, натсуитинска, неразбирлива природа на божественото.

Ставовите на Ериугена за вредностите и значењето на двете гранки на теологијата ги поставуваат не во конфликт или меѓусебно недоразбирање, туку како комплементарни и во постојана хармонија. Најголем дел од текстот се однесува на претпочитањето на Ериугена на негациите од апофатичката теологија во говоренето за Бог, заедно со очигледната свесност дека заслугите на катафатичката теологија се исто така значајни во изразувањето на трагата од Бог како манифестација во создадениот свет; како и на неговиот дијалектички маневар на нагласување на важноста на повеќе-отколку формулациите за божјата натсуитинскост. Затоа, разгледани се идеите на Ериугена за формулите што по форма се афирмативни, а по значење негативни, за да се покаже неговото разбирање на предностите на синтезата на катафатичката и апофатичката теологија, во форма на „хиперфатичка“ теологија што го изразува Бог како неизразлив (бидејќи е повеќе отколку изразлив).

Клучни зборови: ЕРИУГЕНА, БОГ, АПОФАТИЧКИ, КАТАФАТИЧКИ, ПОВЕЌЕ ОТКОЛКУ, НЕИСКАЖЛИВОСТ

Системот на поделбата на природата

Дијалогот *Periphyseon*, односно *De divisione naturae* – За поделбата на природата, на ирскиот филозоф Џон Скот (John Scottus), или Џон Ериуг-

гена (Eriugena) – понатаму во текстот само „Ериугена“, започнува со две првични поделби и дефинирање 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).¹ Природата, како што учителот му објаснува на ученикот (дијалогот се води меѓу учителот и неговиот ученик – односно зналецот преку кого е изложен филозофскиот система на Ериугена, и ученикот кој ревносно се запознава со него) е збирот на сите нешта кои се и кои не се, според начините на постоење и непостоење. Четирите „поделби“ или „видови“ природа се следниве: она што создава и не е создадено (Бог, Едното, ништо поради преобилност); она што создава и е создадено (Првите или Примордијалните причини или Идеите); она што е создадено и не создава (создадениот свет, последиците на Причините); и она што ниту е создадено ниту создава (непостоењето, ништоста поради лишеност, 1.442A-B).²

Покрај ова, во објаснувањето на структурата на реалноста постојат и петте модуси на интерпретирање на начините според кои за

¹ Користени се изданијата под уредништво на Шелдон-Вилијамс (Sheldon-Williams) и Жено (Jeanneau), и преводот на Шелдон-Вилијамс; пагинацијата е стандардна, во форма [број на том.параграф/и].

² Моран забележува дека овие четири поделби на природата се адаптирани од порани верзии на Августин и Мариј Викторин (Moran 2013, 34). Во неговата статија за Ериугена во *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Moran 2008), констатира слични поделби кај Августин (*De civitate Dei*, V. 9, PL xli.151) и Мариј Викторин (*Ad Candidum*). Во неговото дело *The Philosophy of John Scottus Eriugena: a Study of Idealism in the Middle Ages* Моран ова го разгледува подетално. Така, забележува дека ваквата поделба во оваа форма не се наоѓа кај ниеден претходен автор, иако постојат неколку непрецизни извори, како што се Боетиј, Августин, Беде, и Мариј Викторин. Кај Августин има триделна дистинкција во *De civ. Dei* V. 9 (PL XLI, 151) 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). За да го претвори ова во четворна идеја, претпоставува Моран, Ериугена морал да ја воведо грчката идеја за Бог како непостоење што го надминува и правењето и бивањето направен. Покрај ова, Ериугена бил свесен за четири типа непостоење, веројатно преку *Ad Candidum*, дело што циркулирало во деветтиот век, а на еден од ракописите има маргиналија од самиот Ериугена (Moran 1990, 250). Моран потсетува дека скорешните истражувања го истакнуваат делото *De rerum natura* на Беде, кое Ериугена на неколку места го цитира без да го именува. Беде има идеја за четворноста на природата, но на инаков начин од Ериугена, и не ги наведува на опсежен начин опциите за поврзување на природата и чинот на создавање. Ериугена, разложува Моран, сака поделбата да изгледа логично, систематично и сеопфатно, за што навлегува во детално прикажување во форма на Логичкиот квадрат, или Квадратот на спротивности, застапен кај Аристотел (Moran 1990, 251; види и Sheldon-Williams, 1967, 532).

нештата може да се каже дека постојат или не постојат (1.443C-1.446A).³ 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 интелектот се вели дека не се. Еригуена (преку учителот) во оваа група ги вбројува Бог и материјата, и разлозите и суштините на сите нешта од Него создадени. Првата апофатичка формулација Еригуена ја дава уште во ова првично изложување на модусите на постоење и непостоење, опишувајќи го Бог како несфатлив.

Како што Бог, онака како што е во себе, отаде сите суштества, не може да биде разбран од интелектот, така е еднакво неразбирлив кога бива разгледуван од највнатрешните длабочини од суштеството кое од него било создадено и кое постои во него (1.443B-C). Бог е врвно неразбирлив, но Еригуена има сличен став и за суштините на постоечките суштества.⁴ Бог е ништо преку неговата (неразбирлива) преобилност. Бог е „ништо“ во смисла на тоа дека го надминува сето постоење, тој е ништо поради неговата преобилност, или според неговата бесконечност. Тој е толку отаде постоечки што за него може да се каже дека е непостоечки. Во секој случај, не е постоечки на човечки достапен, создаден и суштествувачки начин, туку е натсуштински, натпостоечки, непостоечки.

Првите причини, или *praedestinationes*, се прототипови на сите создадени суштини.⁵ Создадените суштества се теофании во онтолош-

³ Нештата што се перципира од сетилата или во кои може да се проникне преку умот се нешта што постојат, додека оние што го трансцендираат умот се нешта што не постојат. Нештата што 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, односно се вели дека постои (1.443B).

⁴ Суштеството што се перципира преку сетилата или се контемплира преку интелектот се знае преку квалитет или квантитет или формата или материјата, или преку 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 првична апофатичка определба го поставува Бог како непостоечки поради неговата врна трансцендентност.

⁵ Слично како кај Плотин, тие се божествени идеи, но не постојат во Умот, туку во Логосот, 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 во Словото како архетипални идеи (во оваа

киот систем на Ериутена.⁶ Во природата на сите создадени нешта, сите последици, е да се вратат назад при нивните причини.⁷

Неспознатливоста и неискажливоста на Бог

Сè што постои претставува пројава на непојавувачкото, смета Ериутена, 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 натсуштинското, форма на бесформното, мера на немерливото, број на небројното, тежина на бестежинското, материјализација на духовното, место на она што не е место, време на безвременето, дефиниција на бесконечното, граница на безграничното (3.633B).

Бог се открива себе во природата, што е вистинска 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 теофаниии. 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.⁸

смисла Логосот им претходи онтолошки, не темпорално). Првите, или Примордијалните причини, се парадигмите, или схемите на сите нешта, кои, во неоплатоничарски дух, се наоѓаат во божјиот ум, и служат како непроменливи и вечни причини за создадените суштества, што се нивни последици.

⁶ Бог се пријавува низ создадената природа: со навестување за тоа како функционира оваа релација се добиваме 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).

⁷ Овој процес на враќање на сите нешта во Бог подразбира дека телесните нешта ќе се вратат при нивните нетелсни причини, темпоралните нешта ќе се вратат кај вечните примордијални причини, конечното ќе се врати при бесконечното. 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).

⁸ Ериутена општо конзистентно инсистира на неспознатливоста. 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

Божјото себе(не)познание е проблематичен концепт. Од една страна, Ериугена јасно става на знаење дека божјата суштина не е позната дури ни на суштества од типот на ангелите (1.447C), божјата природа е бесконечна и безгранична. Со тоа што Бог е бесконечноста на бесконечностите, и отаде секакво разбирање и определување, секако дека нема познание за него од сите видови постоење што не се Бог (или, што не се Бог во полната смисла на Бог како надбитие). Но, од друга страна, Бог е сето постоење, што создава нов проблем, затоа што тешко дека Бог, натсуштинско натпостоење, нема познание за сето што е онтолошки под него. Сепак, во трактатот *De Praedestinatione*, како и на неколку места низ *За поделбата на природата* што не се предмет на ова истражување, наведено е дека Бог нема познание за злото, на пример.⁹

непознатливата суштина е обвиткана. Со помош на примената на десетте категории, умот знае дека суштините постојат, но не што 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 нешто како атрибут на Бога, во смисла на тоа дека е негова екстензија или експресија, и преку кого се добива познание дека божествената суштина постои.

⁹ Наједноставните опции се следниве. Ако Бог нема познание за создадениот свет, но има за бесконечноста и неограниченоста, 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 под натсуштинската природа, но не и за себе отаде создадениот свет, тоа, сепак, опфаќа бесконечност на бесконечности, што создадениот свет го прави занемарливо мал во споредба, и може да се тврди дека, во големата слика на нештата, и нема познание за себе.

Концептот за божјото себепознание се чини во конфликт со традиционалното конципирање на Бог како сезнаечки, а со тоа и како претерана крајна конвенција на негативната теологија. Ставот дека Бог не може да се знае себеси е карактеристичен за Плотин, на пример, преку критика на Аристотеловата концепција за Бог како мисла што сама себе се мисли. 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, Едното би било субјект и објект, би имало двојност, што оди во спротивност со апсолутната единственост на Едното (*Ент.* 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 само дека 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 (1.470C-474C; 1.482C-483C; 2.586B-C; 2.589B-C; 2.590). 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 (2.586B-587B-C; 2.589B).¹⁰

Катафатичкиот и апофатичкиот пристап и „хиперфатичката“ синтеза

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.¹¹ 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 итн., 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 обвиткувајќи ги скриените суштини. За Бог се спознава дека е само 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

¹⁰ Се чини дека Ериугена ја доведува апофазата до крајни граници: поради тоа што не може да се знае што нешто е, туку само дека е, човековиот ум не може да го знае Бог; суштините на нештата остануваат непознати и Бог ниту 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 не е ништо од создадените нешта, и дека е бесконечност на бесконечностите. Божјото незнаење е неискажлива мудрост – Бог знае дека е повеќе отколку сите нешта, отаде нив, над постоењето (3.590B-D; 593C-D; 2.594A; 2.596D; 2.598A). Бог се знае подобро кога не се знае како едно од создадените нешта. „Хиперфатичките“ формули (Бог е повеќе отколку создадените нешта) водат кон знаење што е истовремено знаење и незнаење, што е знаење дека е, но не и кој е. Се работи за незнаечко знаење што не може да биде објаснето низ јазикот на создадената природа и конечно, се работи за неискажлива мистерија (5.976C) на бесконечното натсуштинско отаде битие.

¹¹ Керабин (Carabine) идентификува „многу плотиновски начин“ на опишување на процесот: формата е мерата што се наметнува над неформираниот материја, што ја поставува во подрачјето на ограничувањата и, со тоа, дефинирливоста (реферирајќи на 2.590A-B, Carabine 1995, 304).

повеќе од постоењето (1.487A-B).¹² Бог е, како што беше споменато, натсуштински (односно е „натсуштинскост“ 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 неговата онтологија.

Како и кај сите апофатички пристапи, и кај Ериугена проблем претставуваат обидите да се говори за она за кое не може да се говори, односно 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 отргнат од извесна објективна основа (види Beierwaltes, 1984, 523-543). Како и кај останатите апофатички пристапи карактеристички за теолошки позиции на комбинирани врвна трансцендентност и некаков вид иманентност на Бог, и кај Ериугена се забележува обид за помирување на ставот дека јазикот потфрла во опишувањето на реалност, а што е истовремено врвно трансцендентна и неопислива и доволно иманентна за да се знаат барем некои нејзини аспекти.

Според Ериугена (и следејќи одамна воведена 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*), ниту може да биде опишан преку квалитет, квантитет, релација, ниту определен во рамки на spatiotemporalност.¹³

¹² 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).

Селс (Sells) забележува дека да се смета тоа што не е, 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 за реалноста како бесконечна, за теофанијата како појава од бездна на постоењето (Sells, 1994, 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.*).

¹³ 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 (Carabine, 2000, 32).

Ериугена посветува внимание на експлицитно разгледување на пристапите кон Бог, свесен за предностите и предизвиците на катафатичката и апофатичката теологија. 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). Катафатичката теологија на божествената суштина ѝ ги предидира нештата што постојат, без да ја изедначи со нив, туку покажувајќи дека од неа потекнува нивното постоење (1.458B). Катафатичката теологија му ги предидира на Бог сите нешта што се, поради што и се смета за афирмативна – не затоа што тврди дека Бог е кое било од нештата што постојат, туку затоа што смета дека сите нешта што своето постоење го добиваат од Бог може и да му се предидираат. Учителот објаснува дека во апофатичката теологија, пак, 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. Ериугена многукратно нагласува дека имињата и термините што му се применуваат на Бог преку афирмациите се предидираат само во метафоричка смисла (1.458A-C; 1.453B; 1.458C; 1.460C; 1.463B; 1.512B, и т.н.), и предупредува против какви било недоразбирања во оваа смисла.¹⁴

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 (како единственото наспроти двојното), или од различни природи (како светлината и темнината), или од аспект на лишување (како животот и смртта, звукот и тиши-

¹⁴ 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 натсуштинската преобилна божја природа, за која се несоодветни. Афирмациите имаат и доза на валидност, секако, говорејќи за непристапната божја суштина, затоа што нејзината голотија така се обвиткува во плашт пристапен за човековиот умот. Дел од вистината трага од вистината за божјата суштина, во катафатичката теологија се претставени како парцијално достапни за човековиот ограничен ум. Негациите не му се предидираат на Бог метафорички, туку буквално, и поради тоа имаат повеќе сила во означувањето на неискажливата суштина онака како што е по себе. 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 ништо – резимира Селс (Sells, 1994, 59).

ната), што е и очекувано за нешта кои се подложни на настанување и исчезнување, а 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). Учителот, значи, се обидува да покаже дека ништо што има спротивност не може да биде соодветно предизицирано 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 натсуштински (или уште подобро, натсуштинскост). 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 *Бог*, но строго говорејќи не е Бог.¹⁵ 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).¹⁶ *Повеќе от-*

¹⁵ На Керабин ѝ се чини дека, строго говорејќи, иако сите термини се отфрлаат, божјата суштина може да биде означена од овие *повеќе отколку* формулации (Carabine 1990, 312-313). Тешко дека ова е конзистентно применливо во апофатичкиот пристап на Ериугена. Негација на некаков атрибут со „повеќе отколку (именка/придавка)“ конструкцијата не ја означува божјата суштина, затоа што, прво, самиот 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 X* не може, строго говорејќи, да означува што било од божјата суштина, затоа што акцентот, кај сите апофатичари што ги употребуваат ваквите конструкции, не е ставен на фактот дека кажалe нешто за Бог/Битието/Едното, туку на фактот дека што и да кажат ќе потфрли во опфаќање на преобилноста на таа супериорна инстанција. Ако се земе предвид дека негациите буквално се применуваат на божјата натсуштина, како што тврди Ериугена, меѓутоа, тогаш може да се претпостави дека буквално се мисли дека Бог е повеќе отколку *X*, 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 X* 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 ниту обемот на тоа „повеќе“, ниту на атрибутот што се обидуваме да го определеме.

¹⁶ 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 ѝ се спротивставува (при)временоста, затоа Бог е повеќе отколку вечен и повеќе отколку вечност. Ни мудроста не може да му се предизицира на Бог, затоа што на мудрите и мудроста им се спротивставуваат глаупавите и лудоста, поради што Бог е повеќе отколку мудар и повеќе отколку мудрост. Слично на тоа, тој не е живот, кому му се спротивставува смртта, и така натаму (1.460B).

колку формулациите ја означуваат непознатливоста на божјата природа поради неговата бесконечна трансцендентна натсуштинскост – јазикот нè води само до знаењето дека не може да се знае, и остава атрибутите непојмливи, неискажливи за нас да бидат несодржани во мисловните и јазичките конструкции. Катафатичката форма на апофатичкото значење дава хиперфатичка позиција, што опфаќа делови од позитивната и од негативната теологија, но ги надминува обете – јазички ни укажува на несоодветноста на јазикот. Јазикот е израз на метафизичката реалност, поради постоењето на создадениот свет како последица на Примордијалните причини, и себеманифестација на Бог, но наполно немоќен да го изрази неизразливото, поради неговата незамислива, непојмлива природа што не може да биде ограничена во дефиниции и определена со човечки формулирани карактеристики.¹⁷

Ако термините од *повеќе отколку* формулациите се применуваат буквално на божјата суштина, и се дозволи тоа да ја нарушува концепцијата за неискажливоста, тогаш се јавува проблем во издржаноста на апофатичкиот пристап. Кај Ериутена, меѓутоа, се наоѓаат превентивни решенија за оваа можност за интерпретација, затоа што е совршено свесен за појавувањето на овој проблем. Затоа ученикот експлицитно пра-

¹⁷ Јазикот ги содржи симболите што покажуваат кон божественото; така, 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 натсуштина 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 (Beierwaltes 1984; Carabine 1990, 314-315). За влијанијата врз Ериутена во врска со теориите за јазикот во *За поделбата на природата* (св. Августин, св. Анселм и Псевдо-Дионисиј), во Moran 1996, 240-260. Како што беше споменато, според Селс, разбирањето на Бог како основа на реалноста во рамките на ништо, значи дека без да има финален ентитет или заклучок кон кој јазикот би покажал, тој е во вечно движење (Sells, 1994, 59). Ова не значи дека јазикот, вербален израз на телесната манифестација на бестелесното, станува бесмислен поради негацијата – кај Ериутена е јасно дека создадениот свет е манифестација на Бог, кој ги „говори“ причините за сите нешта во Слово; произлегувањето на нештата од Бог се протега и до екстериоризацијата во форма на човеков говор, како последица. 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 Ериутена 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 подложен на нова следна трансформација (Carabine 2000, 63).

шува 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“), за што учителот ја пофалува неговата претпазливост (1.461A). Концепцијата за јазикот инспирирана од Григориј Ниски разликува надворешна смисла на зборот, и внатрешна смисла, преку која објектот се означува од страна на надворешната форма.¹⁸ Ериугена инсистира на тоа дека иако навидум се спротивставени, меѓу афирмацијата и негацијата (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. Она што 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, Натсуштина), соголена од секое соодветно означување, мора да се обгрне со вакви имиња (1.461D). Од друга страна, она што вели „Не е Вистина“, очигледно разбира, како и што е правилно, дека Божествената Природа е неразбирлива и неискажлива, и не негира дека таа е (тоа)¹⁹, туку дека може да биде нарекувана „Вистина“ или токму да биде Вистина.

¹⁸ Разликувањето на афирмативната форма и негативното значење, фактот дека преку *повеќе отколку* X уште посилено се нагласува дека не се знае што е Бог, туку само дека е, и конзистентноста во изложувањето на видовите теологија одат во прилог на непобивливоста на апофатичката концепција на Ериугена. Ако на каков било начин се говори за Бог, тогаш очигледно тој не е неискажлив (1.460D-461A). Строго говорејќи, на неискажливата Природа не може да ѝ се придадат глаголи, именки, или каков било звук, никакво означено нешто – не буквално, туку метафорички тој се нарекува Суштина, Вистина, Мудрост и сите други слични имиња од тој тип, при што посоодветно и повистинито е тој да биде нарекуван натсуштински, надвистинит и надмудар (1.460C). Токму затоа постојат пристапите на апофатичката и на катафатичката теологија.

¹⁹ Во овој пример не се негира постоење на Бог, иако постоењето, исто така, може да се негира, како според линијата на оваа аргументација (има спротивност – непостоење), така и според претходно споменатите примери (бог не е постоење, затоа што е натпостоечки). 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; едноставен и повеќе отколку 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 контрадикторни на него. Тој е сличноста на сличните нешта и несличноста на несличните, спротивноста на спротивностите. Сето ова е можно

Сите ознаки со кои афирмацијата (катафатичката теологија) ја обвиткува божественоста се оттргнуваат со негацијата (апофатичката теологија). Првата, обвиткувајќи го, вели, на пример „Тој е Мудрост“, додека втората, одвиткувајќи го, вели „Не е Мудрост“, со што првата вели „може да биде нарекуван вака/може да биде именуван како ова“; не ве лејќи „Тој е токму ваков/ова“, 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“ или „повеќе отколку X“, и затоа не може јасно и исклучително да се одреди дали имиња 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 натсуштинско, не може да се сфати како ништо освен негација на суштинската – 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 предидираат на Бог преку додавање „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 имаат сила на негација. Кога за Бог се вели дека не е едно од нештата што се, туку дека е повеќе од нив, на никаков начин не се дефинира што значи тоа „е“ (1.462D).

Иако божјата трансцедентност има предност над иманентноста, и негацијата е посоодветна од афирмацијата, Ериугена е свесен за формата и содржината на суперафирмациите. Формулациите со „над-“, односно „hyper-“ 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 (како за вљубеник во дијалектиката, може да се замисли однос теза – антитеза – синтеза, за суперафирмациите анахронистички да се сметаат како *Aufhebung* на

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, всушност се во хармонија кога се набљудуваат во рамките на најопштата хармонија на самата вселена (1.517C).

За односот на постоењето и непостоењето во системот на Ериугена, кај Sarabine 2000, 37-43, каде што е разгледан низ концепцијата за негативна онтологија. Поглавјето во *The Unknown God* е насловено токму така – „Дон Скот Ериугена: негативна теологија“ (301-322).

пристапот на катафатичката и апофатичката теологија (одличен показател се наведените делови од 1.459C-460B).²⁰

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 неискажливото, пристап кон неприслапното, телото на бестелесното, суштина на бессуштинското, форма на бесформното итн. (3.633A).

Во разговорот за Бог како причината за сите нешта, јасно се става на знаење (и бива самоуверено 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; 1.460C; 1.522C).

Ериугена не смета дека божествената натурина забранува говор за неа, туку дека она што треба да биде скриено ќе остане скриено и засекогаш непознаено, а 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 се слави и благословува 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 (3.619C).

Според сето ова, со оглед на тоа што човековата несоодветност во опишувањето и објаснувањето на божјата суштина, и покрај потребата од искажување на неискажливото, во системот на Ериугена се надополнува со јазичките конструкции соодветни за опфаќање на божјата манифестација во создадената природа, апофатичката, катафатичката теологија, и нивната „хиперфатичка“ синтеза се во постојана испреплетеност.

²⁰ Ериугена е совршено свесен за врската меѓу двата типа теологија. Иако неговиот систем подразбира силна негативно-теолошка настроеност, поради тоа што апофатичките ставови се несоодветно вистинити за врвната трансцендентност на божественото (2.539C; 2.613A; 5.865D-866A) како што беше наведено, концептот за создадената природа како 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 безвремението (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.

Литература

- Beierwaltes, W. (1984). "Sprache und Sache. Reflexionen zu Eriugenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache." *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38: 523-543.
- Carabine, D. (1995). *The Unknown God*. Louvain: Peeters Press.
- Carabine, D. (2000). *John Scottus Eriugena*. Oxford University Press: Oxford.
- John Scotus Eriugena (1968). *Periphyseion (De Divisione Naturae) Liber Primus*. I. P. Sheldon-Williams, ed. Dublin: Institute for advances studies.
- John Scotus Eriugena (1972). *Periphyseion (De Divisione Naturae) Liber Secundus*. I. P. Sheldon-Williams, ed. Dublin: Institute for advances studies.
- John Scotus Eriugena (1981). *Periphyseion (De Divisione Naturae) Liber Tertius*. I. P. Sheldon-Williams, ed. Dublin: Institute for advances studies.
- John Scotus Eriugena (1987). *Periphyseion (The Division of Nature)*. I. P. Sheldon-Williams, tran. Montreal: Bellarmin.
- John Scotus Eriugena (1995). *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseion (De divisione Naturae) Liber Quartus*. E. A. Jeaneau, J. O'Meara, eds., J. J O'Meara, I. P. Sheldon-Williams, tran. School of Celtic Studies-Dublin Institute for Advanced Studies.
- Moran, D. (1990). "Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa." *American Catholic Philosophical Quarterly* 64, no. 1:131-151.
- Moran, D. (1996). "Eriugena's Theory of Language in the Periphyseion – Exploration in the Neoplatonic Tradition." In Próinseas Ní Chatháin, M. Richter, eds., *Ireland and Europe in the early Middle Age*. Klett-Cotta, pp. 240-260.
- Moran, D. (2008). "John Scottus Eriugena." E. N. Zalta, ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition). URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/scottus-eriugena/>>. Accessed on 15 April 2019
- Moran, D. (2013). "Iohannes Scottus Eriugena". In G. Oppy, N. N. Trakakis, Eds., *Medieval Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy*, vol. 2. Routledge: London and New York, pp. 33-45.
- Ryan, H. J. (1967). *The De praedestinatione of John Scottus Eriugena: An introductory study*. Rome: Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologica.
- Sells, M. A. (1994). *Mystical Languages of the Unsayings*. Chicago: Chicago University Press.
- Sheldon-Williams, I. P. (1967). "The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena". In A. H. Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. 1st ed. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 425-537.