

КОНЦЕПТОТ ЗА БОГ КАЈ АЛКИНОЈ

Крајна содржина

Сликајата исјражува неколку од савовише на Алкиној од неговото дело „Прирачник на латонизмот“, покажувајќи примери на влијанија од Платон, и од оштата филозофска атмосфера на средниот латонизам. Посавени се прања за концепциите на Алкиној за Првиот бог и можност за антиципација на Платоновото Едно. Вниманието е насочено кон концепциите на Алкиној за неискажлив бог, кој се познава само преку интелекциите, како и кон неговото фокусирање на божвите атрибутите, односно начините на кои некои аспекти на бог се познатливи преку атрибутацијата на атрибутите. Начините на познание на бог предложени од Алкиној се негацијата или атрибутацијата, аналогијата, и пре-еминенцијата, и во сликата се разледува проблемите дали тоа го прави неговите присаи атофатички, особено преку неговата употреба на *apophysis* (атрибутација/негација).

Клучни зборови: АЛКИНОЈ, БОГ, ИНТЕЛЕКТ, АРХАИЗИС, ПОЗНАНИЕ

Во овој текст ќе бидат разгледани неколку аспекти од концептот за бог¹ на Алкиној. Алкиној, филозоф од средниот платонизам за чиј живот не се знае речиси ништо, е авторот на *Прирачник за латонизмот* или *За Платоновото учење* (општо познато како *Didaskalikos*), едно од ретките зачувани дела од периодот на средниот платонизам, и наменето како учителско помагало. Од страна на Јакоб Фројдентал (Jacob Freudenthal) во 1879 година Алкиној бил идентификуван со филозофот Албин, учителот на лекарот Гален (Freudenthal, 1879). Валидноста на ваквата идентификација останала непредизвикана сè до 1974 година, кога Џон Уитакер (John Whittaker) успешно го рефирмирал идентитетот на Алкиној.² Се чини дека Алкиној не

¹ И покрај честата употреба на голема почетна буква во „бог“ присутна во преводите на делото на Алкиној, како и во секундарните извори, во овој текст ќе биде употребувана мала почетна буква за сите инстанци на „бог“. Големата буква би можела да биде корисна во разликувањето на Примарниот бог од другите богови, но од контекстот (и големата буква пред придавките, на пример), сепак, ќе биде јасно за кој бог станува збор.

² Опширно ги разледува проблемите на датирањето и откривањето на авторствата во целиот кодекс *Parisinus Graecus* 1962, во Whittaker, 1974a, 320-354, за потем да се посвети на авторот на *Didaskalikos*, отфрлајќи ја теоријата на Фројдентал и враќајќи се на традиционалното припишување на *Прирачничкиот* 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 (Whit-

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 (Pietro Balbi/Petrus Balbus) се нафатил да го преведе за Никола од Куза. Покрај *Прирачничкој за ѿлаѿонизмој*, зачувани се кратка дискусија и класификација на Платоновите дијалози (*Вовег, Eisagoge*). Во *Прирачничкој* 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.³

Објаснувајќи ги првите начела и учењата на теологијата како резиме на Платоновата филозофија, Алкиној поаѓа од основните елементи (материјата, идеите и бог), сметајќи дека така ќе може да се истражат потеклата на светот и на човекот.⁴ 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 на 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 интелигибилното, сепак, задржуваат сетилни слики во нивната имагинација, па замислуваат величини, облици и бои, не можејќи да се здобијат со каква било чиста слика за интелигибилното. Напротив ваквото проблематично човечко познание, Алкиној ги поставува боговите, кои се ослободени од стегите на сетилните перцепции, и затоа на чист и неизвалкан начин умеат да го разбираат она што е интелигибилно (10. 1/164 13-18). Нејасно е каков статус имаат боговите од оваа множина што ја употребува Алкиној, но може да се смета дека употребил општ божествен принцип за да ја долови поентата на супериорноста над луѓето. Според Мортли (Mortley), 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 (Mortley 1986b, 16-17). Божествата размислуваат така што не додаваат волумен, просторно протегање или боја на конципираните објекти, додека луѓето ги сведуваат трансцедентните концепти на нешто лесно перципирано од умот; оддалеченото и апстрактното го разбиваат додавајќи величини. Оваа критика на претерано конкретното размислување е мошне пошироко и подалеку досегнувачка од јудео-христијанскиот напад на антропоморфизмот, забележува Мортли, кој се однесува само на персонализацијата на божественото. Грчка-

taker, 1974b, 450-456). Во понатамошниот текст е можно 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).

³ Можно е ова да не било намерно (исфорсирано) приближување, или дури и спојување на Платон и Аристотел, смета Пјер Луи (Pierre Louis), туку резултат на мислењето дека Аристотел бил платонист (Louis, 1945).

⁴ 8.1/162 24-29. За сите наводи од Алкиној е користено изданието Alcinous, *The Handbook of Platonism*, John Dillon, trans, 2002 (со коментари на преведувачот).

та замерка на конкретното мислење, објаснува тој, е во тоа што на трансцедентниот ентитет го додава не само познатиот концепт на личноста, туку ги додава и сите карактеристики на материјалната стварност во која личноста престојува (17).

Умот е супериорен во однос на душата, а над потенцијалниот е супериорен актуализираниот 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 ум, нешто во вид на врвен принцип (10.2/164 19-24). Во оваа аргументација се насетува Аристотеловата дистинкција меѓу човековиот, потенцијален ум, и активниот ум на космосот како целина (*De An.* 3.5. 430a10), но, сепак, останува нејасна врската 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), како и дека дури и вечно активниот ум на космосот мора да има 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.⁵ Она што е причината на сè, и постои пред сè, постулира Алкиној, е првиот бог, причина на вечното дејствување на умот на сето небо. Тој дејствува врз умот, без самиот да се движи (како што е, на пример, објектот на желбата, кој самиот останува неподвижен).⁶ Првиот интелект е најдобар од сите нешта, а според тоа и објектот на неговото познание мора да биде 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).⁷ Првиот бог е вечен, неискажлив, себесовршен (во смисла на тоа дека ништо не му недостасува), вечно совршен (секогаш совршен) и сесовршен (совршен во секој поглед).⁸ Бог е суштина, вистина, пропорционалност, убавина, добро

⁵ Сепак, Алкиној едвај споменува дека овој прв бог е причината на активниот ум (непрестанното дејство на умот), што покажува дека е на пат да го издигне овој врховен бог над умот, но запира пред да ја постигне оваа цел, забележува Мерлан/Merlan (1967, 66).

⁶ Можно е Алкиној да постулира светска душа, заедно со умот на оваа светска душа (на сето небо) како засебен ентитет, и Прва причина, како претподлежечки ум/принцип. Овој ум е според Аристотеловата концепција за неподвижниот двигател (неподвижен, недвижечки, и објект на желба, на стремење од *Met* 12. 7. 1072b3), види кај Witt, 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 (види и во фуснота 20).

⁷ Статусот на идеите како мисли на Бог не е даден експлицитно кај Платон, иако може да се насети при послободно интерпретирање на *Тимај* 39e. Сепак, со оглед на недостатокот од таква концепција кај Платон, ова може да се смета за интервенција на Алкиној.

⁸ Мерлан смета дека во опишувањето на врвниот бог како неискажлив и без предикати (ни *poios* ни *araios*), Алкиној е поблиску до Платиновото Едно отколку до Аристотеловиот бог. Платин би се согласил со тоа дека врховниот бог не треба да биде нарекуван *гобар*, затоа што тоа би значело дека учествува во добрината, додека Алкиној лесно го опишува неис-

(10.3/ 164 32-35). Алкиној не ги наведува овие термини како дистинктни еден од друг, туку под претпоставката дека едно нешто е денотирано од сите нив. Овие колебливи идеи за прв бог, инспирирани од *Тимај*, се важна карактеристика на средниот платонизам (онтолошкиот концепт кај Нумениј е во оваа смисла поразвиен, но има слична исходна аргументација), и може да се смета дека инспирираат некои од христијанските учења за Логосот.

На прашањето за тоа дали Алкиној го антиципирал неоплатоничарското учење за Едното, мислењата се поделени. Во изданијата на *Philosophie des Altertums* сè до 1925 година, К. Прехтер (K. Praechter) одговарал потврдно – тврдел дека кај Алкиној може да се лоцира антиципирање на Едното (Ueberweg, Praechter, 1953, 542). П. Е. Уит (P. E. Witt) одрекувал дека може да се најде барем трага од реферирање на бог како на Едното (Witt, 1937, 126, 128, 143 sqq), а потем силно се сомневале и Х. Ј. Кремер (H. J. Kraemer, 1964, 374) и Џ. Уитакер (Whittaker, 1969, 112). Се чини дека Моргли ги изедначува кога пишува за теологијата на Алкиној, не обрнувајќи внимание на ова прашање.⁹ Според К. Клеве (K. Kleve), изјавите за односот на бог со Едното 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 (Kleve, 1972, 66-69). Клеве предлага инаков превод на погоре споменатиот навод од 10. 3: Првиот бог е вечен, неискажлив, погполн со себе, односно без потреби... Тој е Божественост, Битие, Вистина, Симетрија, Доброто, како и дека Алкиној нагласува дека не ги кажува овие нешта за да ги разликува неговите атрибути, туку под претпоставка дека бог во однос на сè е сфатен како Едното (67).¹⁰ Множеството на „оние нешта“ може да се однесува и на „овие термини“ и на „неговите атрибути“, и секако претпоставуваме, од мошне јасниот континуитет, дека зборува за Првиот бог. Покрај ова, додека навистина може да се прочита „сфатен(о) како едно“ (henos поοιμενον), тоа не значи дека мисли токму на некое Едно, како што подоцна го развиваат неоплатоничарите. 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 (67), но сепак се враќа на потребата да не се занемари можноста дека мисли на нешто трето, на Првиот бог разбран како Едното (68). 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 τον henos, сепак, не било нужно да се обрнува внимание на овие поенти во неговото време, смета Клеве. Ако Платон го употребувал определениот

кажливот бог како мисла која се мисли себе и ги мисли Идеите, што го антиципира ставот на Плотин за тоа дека интелигибилното не е надворешно на интелигенцијата (*Enn.* v, 5 [36]) во Merlan, 1967, 67.

⁹ Моргли, на пример, има формулација „...бог или Едното, за Албин е отаде мисла и перцепција во вообичаена смисла“ (Mortley, 1986b, 17).

¹⁰ Кремер наведува henos поοιμενον – сфатено како едно, без да елаборира (Kraemer, 1964, note 3, 108).

член во дискусијата на Едното во *Парменид*, и ако Алкиној го употребува кога наведува некои од аргументите на Платон, а Плотин употребува наизменично *hen* и *to hen* во Енеадите за да го денотира она кое ние го сметаме за Едното, тогаш сосема е можно Алкиној да го сторил истото тоа (68).¹¹ Но, ако е тоа така, останува чудно тоа што Алкиној оставил еден така важен аспект од онтолошката концепција да биде вака скриен и нејасен.¹²

Бог е Доброто,¹³ кое се однесува на сите нешта, затоа што е причината на сето она што е добро. Тој е Убавото, зашто по својата природа е совршен и пропорционален со самиот себе, тој е Вистина, како извор на сето она што е вистинито.¹⁴

¹¹ 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 отвора можноста за користење на *hen* на ист начин, особено што современите на Алкиној не би морале да го имаат и членот за точно да разберат кон што цели, Керабин (Carabine) 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 разликува 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 (Carabine, 1995, 82). 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 (83). Според Керабин (78), разлогот зошто Алкиној не реферира на „Едното“ (ако е намерна употреба на формулација од *Парменид*, нејасно е зошто го игнорира *to hen* именувањето) 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*.

¹² Веднаш по 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 што го наведува ставот за добивањето 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, за веднаш потоа да помине на тоа дека Алкиној, исто така, покажува дека бог е без делови, за да заклучи, без воопшто каква било елаборација, дека „овие размисли добро би соодветствувале со спекулација за Бог како Едното“ (Kleve, 1972, 69).

¹³ Дилон (Dillon) забележува дека карактеризирањето на бог како *agathon* („Доброто“, среден род) е спојување на *Држава* 6 509b со *Тимај* 29e (Демииургот е добар – *agathos*, машки род, Alcippus, Dillon, 2002, 106). Токму оваа разлика меѓу средниот и машкиот род на придавката му овозможува на Нумениј да ја направи дистинкцијата меѓу Доброто од *Држава* и Демииургот од *Тимај* (фр 16), каде што врховниот принцип е *agathon*, додека вториот бог, Демииургот, само учествува во Доброто, поради што е *agathos*. Алкиној експлицитно негира (156. 7-8) дека бог е добар затоа што учествува во добрината – тој е Добар затоа што е причината за добрината во сè.

¹⁴ Овие се веројатно инспирирани од *Филеб* 65a, дел кој бил веројатно популарен меѓу средните платонисти и неоплатоничарите, иако во овој случај Убавината не е вклучена во набро-

Алкиној објаснува дека 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).¹⁵

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 партиципација 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, 10.3/165 5-15).¹⁶

Негативниот метод за добивање на познание на природата на бог кај Алкиној е претставен со негирање на серија квалитети на бог, и со обид да се постави супериорноста на бог над предложени парови на спротивставени квалитети. Определувањето на бог како неискажлив наликува на *Тимај* 28а, но и се разликува во тоа

јувањето (формулацијата е „Бог е Убавото“), но може да се претпостави како асоцирана карактеристика, особено имајќи предвид дека Алкиној потоа 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* 6-7 и *Филеб* 65а-66б со Демиургот од *Тимај*, кој, се чини, е врховниот принцип.

¹⁵ Интересно е прашањето за тоа каква дистинкција се обидува Алкиној да постави, претставувајќи го бог или како интелект (ум, nous) или како некој кој поседува ум (ноетон). Уитакер смета дека ова има голема важност за развојот на неоплатоничарската метафизичка структура (Whittaker, 1990, 99, no. 163), со што Дилон не се согласува, сметајќи го за претерано оптимистичко, затоа што, според него, Алкиној само нејасно општо формулира дека бог е или интелект или некаков ентитет кој има интелект (Dillon, 2002, 99). Сепак, ако е поставен ваков умен ентитет, се поставува прашањето за неговата природа, и за тоа дали ваквата формулација (или-или, бог кој е Ум, и бог кој има ум) е во врска со разликувањето на прв и втор бог.

¹⁶ Дилон (Dillon, 2002, 101) 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 неговата внимателна определба. Алкиној се согласува со *Тимај* 28с (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.

што умот (nous) со кој се сфаќа првиот принцип е некакво интуитивно познание отаде Логосот. Сите логички категории според кои дефиниција 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 неподложен на дефиниција.

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*. Бог не е дел од ништо, ниту е во позиција да биде целина што има делови, тој не е ист со нешто, 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).¹⁷ 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).¹⁸ Со тоа што нема делови, Бог е неподвижен и во однос на придвижување (физичко поместување, промена на локација) и во однос на квалитативна промена.¹⁹ 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).

Првиот начин на кој може да се добие некаков концепт за бог, наведува Алкиној, е преку апстракција на сите атрибути – исто како што формираме концепција за точката, на пример, преку апстракција од сетилни појави, замислувајќи прво

¹⁷ Ако не придвижува, тогаш тука се забележува дивергирање од Аристотеловиот неподвижен двигател. Ако, пак, првиот бог е неподвижен двигател, причина за сето движење на небеските интелигенции (онака како што објектот на желбата ја придвижува желбата), очигледно е влијанието на Аристотел, во платонистички систем во кој Убавината, како најсоодветно место за nous, е на врвот на хиерархијата, што е типичен пример за средноплатонистичка фузија.

¹⁸ Ова потсетува на Едното без делови од *Parm.* 137c5 и бездруго на дефиницијата на точката кај Евклид (првата дефиниција од *Системот* на елементите – види Festugière, 1954, 100).

¹⁹ Во објаснувањето на бог како без делови, Алкиној дивергира од аргументацијата на Парменид од *За природата*, на пример, но и од Платоновите ставови 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 *arphairesis*, според кои точката нема делови, со што им претходи на линијата, рамнината и телото, а самата нема претходник.

површина, потем линија, и конечно точка (10.5/165 18-21). Вториот начин на замислување на бог е преку аналогија: 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 разумско познание на душата и на нејзините објекти. Првиот ум не е самата моќ на разумското познание, туку ѝ го овозможува познанието на душата (им дава интелигибилност на објектите на познанието, осветлувајќи ја вистината во нив содржана, 10.5/165 20-26).²⁰ Третиот начин на конципирање на бог е преку контемплација на убавината во телата, 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. Преку ова се ингуира и бог, поради неговата почесна врховност (10.6/165 28-34).²¹ Движењето кон убавината за да се дојде до пои-

²⁰ Во *Држава* (508a-c) идејата за доброто е споредена со сонцето, во смисла на тоа дека ни овозможува да ги видиме нештата – сонцето е опишано како причина за видот, а не самиот вид. Доброто им ја дава вистината на спознаените нешта, и моќта на познание на оној кој спознава. Фестижиер (Festugière) забележува дека аргументот за познание по аналогија е формулиран „речиси буквално исто како во *Држава* 508b12-c4“ (Festugière, 1954, 99).

Аналогијата меѓу првиот ум (или бог) и сонцето, значи, 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 за неговото постоење.

²¹ Поставувањето на Убавината над Доброто е необичен потег. Покрај ова, првиот бог е во подрачјето на Убавината, над nous, што се среќава уште само кај Келс (Celsus), а потем се наоѓа експлицитно кај Плотин. Проблематично е тоа што Алкиној употребува ум (nous) 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 nous, но не е сосем јасно дали (или, подобро, како) е поставен отаде nous.

Дилон резимира дека аналогијата Алкиној ја илустрира преку споредбата со Сонцето од *Држава* 508b-509b, *huperoche* (пред-еминенција) од говорот на Диотима за искачувањето кон самото Убаво од *Гозба* 210a sqq, асоцирајќи на Аристотеловиот неподвижен Двигател, како објект на стремење (*Metaph.* 12.7. 1072a26, спореди во *Ph.* I. 9. 192a17), и (веројатно) реферирајќи на Платоновиот познат пример за познанието што се јавува во душата наеднаш, како светлина што се разговорува од искра што отскокнувала од огнот (*Седмо Писмо*, 341c-d), Dillon, 2002, 110.

Керабин смета дека сувиот стил и предметот на истражување на Didaskalikos упатува кон мислењето дека Алкиној не бил насочен кон спекулативна 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 Келсус (Carabine, 1995, 73). Според Дилон, Алкиној покажува јасно мис-

мот на самото убаво и да се стане пријател на бог, кај Платон е употребено како објаснување на општиот проблем за тоа како може да се дојде до познание на постоењето на апсолутната убавина (како и во претходниот случај), а кај Алкиној, пак, е употребено за да се објасни како може да се зборува за бог. Како што за сите природни индивидуални објекти на сегилната 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, повикувајќи се на идејата за светот (реферирајќи на *Тимај* 29а Алкиној објаснува дека Создателот го создава светот со грижа и посветеност, асимилирајќи го моделот, Идејата на светот, 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 елементи, 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 однадвор (12. 2-3/167.15-45).²² Трите начини што ги дава Алкиној како можност за доближување до концепција за Бог, значи, се негација или апстракција (*aphairesis*), односно подоцнежната *via negationis*; аналогија (*analogia*), *via analogiae*; и начин на кој не му дава јасно име, но за кој може да се смета дека е преeminenција (*hyperochē*, според заклучната забелешка за претпостоењето), подоцнежната *via eminentiae*.

Се чини дека Алкиној употребува чисто грчка теорија на *aphairesis* – да се дојде до познание на бог треба да се употреби апстракција, што потем е значаен дел од патот на враќањето на душата кон Едното во *Енеадиџије* (а и кај некои од раните Црковни Отци). А. Х. Армстронг (А. Н. Armstrong) го смета методот на апстракција на Алкиној за голема и непреработена грутка на негативна теологија како несоодветен и туѓ елемент во неговиот систем (Armstrong, 1984, 11-15; Armstrong, 1940, 23). Керабин не се согласува со Армстронг (Carabine, 78), прашувајќи се зошто

тички тенденции во поглавјето X (Dillon, 1996, 268). 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 (Carabine, 1995, 73), со тоа што поделбата на *Прирачничкиот* ја следи традиционалната (изворно стоичка) поделба на логика, физика и етика, каде што поглавјата што се однесуваат на теологијата припаѓаат во полето на физиката.

²² Во концепцијата на Алкиној се наведени и други божества, демоните, кои уште може да се нарекуваат и „создадени божества“, присутни во секој од елементите, некои видливи, а некои невидливи, така што ниеден дел од светот да не биде без удел во душата, и во живо суштество супериорно над смртната природа. Во нивното уредување е задолжена целата подмесеца и 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, сонштата и пророштвата и сето вештачко пророкување изведувано од смртниците (15.2/171 22-27).

кај Алкиној *arhairesis* 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 учебничарската природа на текстот.²³ Според Х. А. Оулфсон (H. A. Wolfson), употребата и значењето на *arhairesis* кај Алкиној доаѓа од Евклид (Wolfson, 1952), додека според Уитакер има питагорејско потекло (Whittaker, 1969). Според Керабин (Carabine, 1995, 79), со оглед на Аристотеловата употреба на геометрискиот симболизам од *За душаиџа*, и движењето од сетилната перцепција кон умот, потеклото би требало да се лоцира кај Аристотел. *Arhairesis* кај Аристотел се однесува на (од)земање, додека кај Алкиној и Плотин според Оулфсон добил технично значење на „негација во логички исказ“ (сидот е негледачки, наспроти човекот кој е слеп, на пример, Wolfson, 1952, 120-121). За Уитакер, *arphasis* кај Аристотел е едноставно општ термин за негација, а не нешто како технички супстрат, а со тоа и подложечки разлог за употребата на апстракција кај Алкиној, кај кого е важно создавањето некаква концепција за Бог, а не проблемот на логичко формулирање на негативни изјави (Whittaker, 1969, 123). Керабин инклинира повеќе кон Уитакер отколку кон Оулфсон (Carabine, 1995, 79), 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). Мортли потсетува на употребата на *arhairesis* кај Аристотел, што има метафизичка цел – тоа е начинот на отстранување на сукцесивни слоеви за да се најде првиот принцип, да се одземе за да се достигне суштината (или штостоста) на нештата (Mortley, 1986a, 137-140). Она што за Аристотел било *arphasis*, за Алкиној е *arhairesis* – апстракција можеби и не е форма на негација, но е вид лишување; во оваа смисла, апстракција и негација не се идентични, затоа што се разликуваат според нивната цел, ако не според техниката (Mortley, 1986b, 179). Според гледиштето на Мортли, Аристотел го отфрла методот на *arphasis* 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. *Steresis* лишува, а *arphasis* отвора различни можности (освен во случајот на единечноста, зашто да се негира единечноста значи да се подразбере мноштвеноста). Мортли смета дека *arhairesis* како метод за достигнување на непознатото кај Аристотел ја овозможила подоцнежната реконструкција на некои Платоновии ставови, со што бил инструментален во развојот на негативната теологија во неоплатонизмот. Според Керабин, *arhairesis* употребен од страна на Алкиној е средство со кое врховниот бог се издигнува над материјалиот 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, *arhairesis* останува на ниво на умот (не ис-

²³ Ако се прифати необработеноста, тогаш може да се смета и дека, со тоа што не се споменува „врска“ со бог во *Didaskalikos*, тогаш негативната теологија е непотполна (што воопшто не е зачудувачко за тој период и интелектуална традиција).

качувајќи се отаде *pous*), не се стреми кон никакво супра-интелектуално познание на бог, со што наликува повеќе на *via remotiōnis* (идна схоластичка концепција), рационално позиционирање на бог над и отаде светот на создадената природа (Cagabine, 1995, 80). Уолфсон потсетува дека според Алкиној, 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 (Wolfson, 1952, 125). Ова не е експлицитно дадено, но може да се изведе од описите што ги дава Алкиној за бог (потполн во себе, но во смисла на тоа дека нема потреби). Бог за Алкиној е добар и вистина, но во мисла на тоа дека дека е причината за доброто и *arhe* на секоја вистина.

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 атрибути, процес кој, како во речиси целиот платонизам од вториот век, не води кон мистички искуства, но е инструментален во понатамошниот развој на негативната теологија.

Литература

- Albinos. (1945). *Epitome*. Pierre Louis, trans., Paris: Les Belles-Lettres.
- Alcinous. (1990). *Alkinoos, Enseignements des doctrines de Platon*. John Whittaker, ed., Pierre Louis, trans., Paris: Collection des Universités de France, Belles Lettres.
- Alcinous. (2002). *The Handbook of Platonism*. John Dillon, trans., Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. (1966). *Metaphysics*. H. Apostle, trans., Bloomington: Indiana University Press.
- Aristotle. (1987). *De Anima (On the Soul)*. Hugh Lawson-Tancred, trans., London: Penguin Classics.
- Armstrong, A. H. (1940). *The Architecture of the Intelligible Universe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, A. H. (1984). *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin. Une étude analytique et historique*. Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa.
- Carabine, D. (1995). *The Unknown God*. Louvain: Peeters Press.
- Dillon, J. M. (1996). *The Middle Platonists*. Ithaca: Cornell University Press.
- Festugière, A-J. (1954). *La révélation d'Hermès trismégiste, vol. 4 - Le dieu inconnu et la gnose*. Paris: Gabalda.
- Freudenthal, J. (1879). *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*. Berlin: S. Calvary & Co.
- Kleve, K. (1972). Albinus on God and the one. *Symbolae Osloenses*, 47:1, pp. 66-69.
- Kraemer, H. J. (1964). *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Amsterdam: B. R. Grüner.
- Merlan, P. Greek Philosophy from Plato to Plotinus. In A. H. Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. 1st ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, pp. 14-135.
- Mortley, R. (1986). *From Word to Silence, vol. 1. The Rise and Fall of Logos*. Bonn: Hanstein.
- Mortley, R. (1986). *From Word to Silence, vol. 2. The Way of Negation, Christian and Greek*. Bonn: Hanstein.
- Numénus. (1973). *Fragments*. E. Des Places, trans., Collection Budé, Paris: Les Belles Lettres.
- Plato. (1997). *Complete Works*. John M. Cooper, ed., Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Ueberweg, F, and Praechter, K. (1953). *Die Philosophie des Altertums*. Basel: Benno Schwabe & Co
- Whittaker, J. (1969). Neopythagoreanism and negative theology. *Symbolae Osloenses*, 44:1, pp. 109-125.

- Whittaker, J. (1974). 'Parisinus Graecus 1962' and the Writings of Albinus. *Phoenix*, Vol. 28, No. 3, pp. 320-354.
- Whittaker, J. (1974). 'Parisinus Graecus' 1962 and the Writings of Albinus: Part 2. *Phoenix*, Vol. 28, No. 4, pp. 450-456.
- Witt, R. E. (1937). *Albinus and the history of Middle Platonism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolfson, H. A. (1952). Albinus and Plotinus on Divine Attributes. *The Harvard Theological Review*, Vol. 45, No. 2, pp. 115-130.