



УДК: 111.12Плотин

РЕЦЕНЗИРАНО: 12. 04. 2019, 18. 04. 2019

Неискажливоста на Едното во Плотиновата филозофија

Марија Тодоровска

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

marija.todorovska@zf.ukim.edu.mk

АПСТРАКТ

Статијата ги изложува главните инстанци на примена на апофатички методи во пристапите кон Едното во онтологијата на *Енеадите*. Накратко се разгледани трите хипостази во филозофијата на Плотин, по што следуваат неговите идеи за еквивалентноста на Едното со Бог и, поради преобилната прекрасност на Едното и неговата моќ и неискажливост, неговото надминување на концептот на божественоста. Неспособноста да се именува или да се употребуваат атрибути за да се опише Едното е често нагласувана, заедно со потребата од воздржување од говор за него, дури и имајќи ја предвид можноста за постигнување на катарзичко спојување со Едното, преку апстракција (*arhairesis*) на сè од душата за да стане едноставна и вредна за Едното (преку морално и метафизичко прочистување и духовно искачување кон него), особено затоа што ова спојување е на полно непосредувано и крајно неопишано. Вклучени се некои од инстанците каде што Плотин без колебање, јасно употребува апофатички стратегии (и понекогаш експлицитно реферира на потребата за апофатички пристап кон Едното), со кратка дискусија за неговата употреба на методите на негативната теологија.

Клучни зборови: Плотин, Едното, Ум, Душа, апофатички, неискажливо

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 совремието. 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 и екстензивно изразувана. Кај Плотин, ова е очигледно низ целиот систем на *Енеадите*, како преку основните карактеристики на Едното и уреденоста на онтолошките категории така и низ многубројните директни референци на потребата од апофатички пристапи поради неискажливоста на Едното. Во овој текст 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 (*Епн.* 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 нивното постоење од боговите што од него произлегуваат (2, 1, 5 – слично со *Тимај* 69c).

Плотин постојано инсистира на тоа дека трансцендентниот Прв Принцип, Едното, или Доброто, е отаде досегот на мислата и на ја-

¹ Сите наводи се од *Енеадите* – користен е текстот од *Plotinus in Seven Volumes*, trans. by A. H. Armstrong, со консултирање на *Plotinus, The Six Enneads*, trans. by S. Mackenna and B. S. Page и *Plotino, Enneadi*, trad. R. Radice. Вообичаено римскиот прв број (бројот на *Енеадата*) од стандардната пагинација во овој текст е (поретко застапуваниот) арапски, наведувањето оди според принципот „број на *Енеада*, број на трактат, број на оддел/оддели“.

зикот. Имињата што за Едното ги употебува – *to hen* и *to agathon* – се во среден род, но Плотин често поминува од среден род во машки род за именките и придавките².

Трите клучни принципи во онтологијата на Плотин се Едното (Доброто), Умот (Nous) и Душата. Од Едното потекнуваат сите други нешта. Едното е апсолутниот, врховниот, едноставниот прв принцип (ако воопшто може да се смета за принцип)³.

² Ваквата употреба е интересна, забележува Армстронг (Armstrong), кој, како преведувач и истражувач на Плотин, се прашува како најточно да го зачува тоа во преводот на англиски јазик (ова може да важи и за други јазици; во македонскиот јазик е исто така повод за недоумица). Затоа, Армстронг смета дека е слободен да употребува машки род за *Едното*, затоа што е поприродно така да се реферира на Принципот што, поблиску од што било друго во грчката филозофија, кореспондира со она што мислиме под *Бог*.

Дел од јазичните проблеми потекнуваат од тоа што врската меѓу Платиновата мисла и некои (очигледни) христијански елементи предизвикува тешкотии во имањето на „чиста“ интерпретација. Од една страна, критиката на Платиновата идеја за Едното од библиски (поизразено) катафатички аспект е несоодветна. Од друга страна, во читањето на *Енеадите* е тешко сосем да се отстранат слоевите наследени од христијанската теологија. Армстронг, на пример, смета дека Плотин му пристапува на Едното со поглед на вера, односно дека верува во него (Armstrong 1979, 57). 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 направи разлика меѓу паганското или јудеохристијанското именување и определување на *bos/theos/deus* и Платиновиот говор за Едното, ќе биде задржан средниот род.

³ Плотин не ги лоцира почетокот (*archē*) и целта (*telos*) на постоечките нешта во каква било точка од она што во неговата онтологија претставува „ланец 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 предидира присуство (онака како што на човечки начин го сфаќаме) на врховниот принцип би имплицирало дека тој е само едно суштество меѓу другите суштества, дури и ако е надредено над нив.

Едното нема потреба да се дели себеси или да произведува мноштвеност на каков било начин, затоа што е себедоволно и себе-содржечко. Едното е себепредизвикано и причина за сето друго во светот. 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 (5, 3, 14; 6, 8; 6, 9, 3). Може да се чини дека, поради апсолутната едноставност и единството на Едното, тоа не е причина на што било, а не пак на сето постоечко, но Едното е причина во смисла на тоа дека е виртуелно сè друго⁴. Ако *A* е виртуелно *B*, тогаш *A* е способно да го произведе *B* (и може да се смета дека *A* е поедноставно во неговото постоење од *B*). Кога Герсон (Gerson) 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*“, тој објаснува што подразбира под техничкиот термин *виртуелно* (и како Плотин го употребува). Ако *X* е виртуелно *У*, тогаш *У* може да се „редуцира“ на *X*, што, секако, не значи дека *У* не е ништо друго освен *X*. Од Платинова 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*. Кога Плотин определува дека Едното е виртуелно сите нешта, не мисли дека Едното има активна моќ, затоа што тоа нема каква било моќ (Gerson, draft, 1–2; Gerson 2012, 17).

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 Ед-

⁴ Виртуелното е нешто што „како да е“ реално (секојдневното значење означува нешто што е виртуелно така и така, но не и фактички), дефинирано од Ч. С. Пирс (C. S. Peirce) со повикување на Дунс Скот (Peirce 1902, 763–764).

За *виртуелно* може да се смета повикувањето на аспектот на површинска последица предизвикана од каузални релации на материјално ниво. Покрај ова, виртуелното е нешто како потенција што се исполнува во актуелното – не е материјално, но е реално.

ното треба да се смета во смисла на атемпорална онтолошка зависност⁵.

Умот е местото за сите Платоновии идеи, вечни и непроменливи, преку кои се објаснува можноста за интелегибилно предицирање на што било. Без Идеите, не би постоело неарбитрарно оправдување за атрибуирање на некакво, а не некакво друго својство на нешто. Какви својства и да имаат нештата, тие се благодарение на Идеите⁶. 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 страна на Умот им се одржува и идентитетот). Во 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. Умот е принципот на „штоство“ или на интелегибилност, онака како што за Едното може да се каже дека е принцип на постоењето (со резерва, секако, затоа што е натпостоечко). Умот, значи, е вечна алатка (или дејствител) на каузалноста на Едното (5, 4, 1; 6, 7, 42).

Ако мора да се одреди почеток (arche) на сè што постои, тогаш Умот е прв принцип, тој е нешто како определена, референцијална

⁵ Реферирајќи на 5, 2, 1, Бусанич (Bussanich) заклучува дека радикалната дисјункција меѓу Едното и неговите производи го избавува Плотин од обвинението за пантеизам или за застапување на еманационистичка схематика, барем во буквалната смисла на тоа дека постоењето на Едното го конституира постоењето на постоечките нешта. Бусанич лоцира проблем во тоа што Плотин „не остава недвосмислена слика на радикално трансцендентно Едно што е апсолутно неспоредливо“ (Bussanich 1999, 58).

⁶ Армстронг смета дека кај Плотин се забележува наполна трансформација на Платоновииот свет на Идеите – повеќе не е логички или математички сочинета структура на статички, општи норми, туку органска жива заедница на суштества. Тоа се истовремено Идеи и интелигенции, свесни и живи, секој дел мисли и учествува во сочинувањето на целината; затоа, односот меѓу целината и делот во овој духовен свет е мошне различен од тој во материјалниот свет и не вклучува одделување или исклучување (Armstrong 1953, 35–36).

основа на сето. Тој не е себедоволен како Едното, туку умее (поседува способност) да го контемплира Едното, како нему претходно, и 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 што неговото дејствување не е строго негово [(како изразот на наполната 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 постоечки и, освен од Едното, нема потреба од нешто друго надвор од него за негово одржување. Постоењето на Умот е неговата мисла, а мислата на Умот е Постоењето (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).

Сето што е „под“ Умот е таму, и точно такво какво што е, поради врвната каузалност на Едното (заедно со Умот и Идеите). За да може Умот да биде парадигматска причина, има потреба од Едното како виртуелна причина. За воопшто да постои што било со интелигибилна структура, на Едното му треба Умот – не дека Едното навистина има потреба од Умот, но 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 објекти на мислењето) како објаснување би имала потреба од нешто сосема просто.

Инспирацијата за степените на реалноста Плотин ја нашол кај Платон. Отадесуштината (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 постоењето⁷, нужно е надвор од подрачјето на постоењето, така што Едното не може да каже „јас сум“ (Merlan 1963, 30–47). Затоа, кај Плотин е јасна онтологијата што го афирмира Едното како апсолутно трансцендентно постоење, но и концепцијата за Едното како трансцендентно непостоење.

Душата е третиот основен принцип и 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 што се наоѓа и највишата форма на желба, 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 тој што ја има желбата (ова е прилично очигледно – душата тежнее по нешта што ги нема). Сè што има душа, од човечките суштества до најситните билки, дејствува во насока на задоволување на желбата (желбата се стреми кон надворешни нешта, како храна за задоволување на гладот или сон како состојба различна од состојбата на јавето). Душата е поврзана со Умот аналогно на тоа како Умот е поврзан со Едното (Умот е нешто како парадигма за Душата). Колку и да се чини дека не може да има врска меѓу Едното и Душата, очигледно е дека врската постои во основниот факт на потекнување од Едното и враќање во него. Нашата крајна цел е да бидеме како Доброто, „побегнувајќи“ од овој свет. Душата треба да стане тоа што била пред да дојде „овде“, а

⁷ Инге (Inge) 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 безусловното; принцип на оваа филозофија е дека не сме отсечени од врвната форма на живот – вечниот и општ живот на Духот; и во мистична состојба имаме искуство на интуиција што е бесформна и не може да биде опишана, и припаѓа отаде духовниот свет на Идеите (Inge 1928, 291).

тоа го постигнува преку станување како Доброто (1, 2, 6). Пред да се родиме, постоиме „таму“ како чисти души, верува Плотин, и според тоа, мора да се обидеме да побегнеме од нарушувањата што настануваат поради бивањето родени „овде“ (3, 4, 6; 6, 9, 9). Секоја душа е дете на Таткото, но го има заборавено, станувајќи неука, (и) поради восхитеноста и зависноста од нештата во овој свет. Телото е гроб за душата; 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. Сепак, дури и кога ќе се искачи толку колку што е способна, дури и тогаш искусува непознавање. Плотин се прашува како може да го пронајдеме патот за да побегнеме и да се вратиме кон потеклото, бивајќи постојано носталгични по него. Враќањето кон „татковината“ е можно преку одземање на сето што душата го прибрала при симнувањето – да се оддели од себеси она што било додадено (1, 6, 7), што не е лесно, затоа што вклучува движење кон јадрото на себе и кон тоа што се наоѓа отаде. Методот што на Плотин му се чини како најсоодветен е тој на *aphairesis*⁸. 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 што душата го искусила. Сепак, очигледно е дека не се работи за бездна меѓу нив, 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 наполно на нивото на овој свет, таа не е наполно 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 по-

⁸ *Apharesis*, или отстранувањето, се состои од елиминирање на погрешните концепции за повисоките реалности преку процес на ментална апстракција, дефинира Витакер (Whittaker 1969, 123). Банер (Banner) 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 (Banner 2013, 233).

стигнување на знаење за него (ако се следи максимата „сличното со слично се познава“).

„Еднологија“ и теологија: Едното како Бог

Бог кај Плотин е апсолутно трансцендентен – тој е Едното (со резерва во смисла на тоа дека Едното е на некој начин отаде концептот за Бог), отаде секаква мисла и сето постоење, неискажлив и неразбирлив (5, 4, 1). Нему не може да му се предидираат 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.

Плотин го нарекува Едното уште и *Татко/Отец*, 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 религија⁹.

⁹ Керабин (Carabine) 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). Керабин смета дека поимот за Едното како Татко е изнасилен израз на блискоста што Плотин ја замислувал меѓу Таткото и индивидуалната душа. Употребата на *татко* во означувањето на врската на Едното со паднатата душа објаснува зошто Плотин бил читан со толку големо одобрување од христијаните од четвртиот век понатаму (Carabine 1995, 106). Плотин се спротивставува (2, 9 – *Трактатот против гностиците*) 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 *Енеадите* постои постојана тензија и преплетеност меѓу личносните и неличносните начини за мислење на Бог (Armstrong 1979, 57). Керабин, поради овој силен татковски личносен елемент од *Против гностиците*, инклинира кон тоа да забележува силна персоналност на Бог, сметајќи дека „Едното не е, значи, едноставно апстрактен, неперсонален принцип“ (Carabine, *Ibid.*). Иако ова е спротивно на екс-

Употребата на *basileus* е веројатно под импресија на средниот платонизам, особено кај Апулеј, Максим од Тир и Нумениј, а, ако се оди наназад, од *Писмо второ* 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 што подоцна го читале).

Иако кон Едното Плотин пристапува со опсежни и чести негациии, 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): нашата 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 ниедно постоечко нешто, туку им претходи на сите постоечки нешта (3, 8, 8). Едното не е ништо¹⁰ или непостоечко, туку го надминува сето постоење за

плицитните ставови за Едното во *Енеадите* изразени на воздржан начин (во најмала рака) или со негирање на каква било личност на Едното, ако се гледа целата слика на метафизичкиот систем со акцент на местото на дупшите, особено во *Против гностиците*, 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 се мисли на Бог, особено што кај него акцентот е на начините за кои се мисли Бог, а не каков тој навистина е.

¹⁰ Кога Грците би имале симбол за нула, и особено кога тој би бил мистичниот круг, питагорејците и Плотин би го имале и во оваа смисла антиципирано Ериугена, кој Апсолутното го нарекувал и Ништо, забележува Инге (Inge 1928, 291). Плотин, додава Инге, навистина го нарекува Едното

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. Бог е еден, без умножување или делење, а со тоа во Едното не може да постои дуалитет на супстанција или акциденција, поради што за Бог и нема позитивни атрибути¹¹.

За Едното не треба да се кажува дека е такво или не е такво, затоа што со каква било определба тоа се ограничува и се 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 претпоставува дистинкција меѓу тој што мисли и објектот на мислата (3, 8, 8 – формулацијата кај Плотин е слична како кај авторите пред него, како Филон или средните платонисти); волјата исто така претпоставува таква дистинкција (тој што има волја и тоа 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 несоод-

негација на секаков број. Банер забележува дека не треба да се претпоставува дека 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 (Banner 2013, 228).

¹¹ 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 се навраќа, е негативна концепција. Позитивните атрибути за Едното, како себедоволно или совршено, не значат многу за ограничениот човечки ум, кој не може да знае што значат автентично применети на Едното. Нашите човечки поими потекнуваат од сферата на конечното и ограниченото, и затоа ги употребуваме и за искажување на неискажливото. Колку и да се несоодветни термините што ги употребуваме за опишување на неискажливата стварност, ни овозможуваат некакви точки на контакт со неа, колку и да се нејасни или несигурни.

ветни 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 е всушност над постоење. Тоа е едно, неделиво, непроменливо, вечно, без мина-то или иднина, тоа е постојан себеидентитет.

Во инсистирањето на Едното, или Бог, како врховен Принцип, се поставува проблемот на објаснувањето на мноштвото на конечни, контингентни нешта. Бог не може да биде ограничен на конечни нешта како тие да се дел од него, ниту да го создаде светот преку чин на волја, затоа што создавањето е дејство, а на Бог не му се припишуваат дејства, како поради недистинкцијата субјект – објект така и затоа што би ја спречиле неговата непроменливост. Плотин, затоа, објаснува дека светот еманира од Бог, но Бог никако не се намалува преку процесот на еманирање, туку останува недопрен, несмален, непридвижен. Од слободен чин на создавање би следувала претпоставката дека Бог „пушта во постоење“ од неговата состојба од 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.

Првата еманација од Едното, беше наведено, 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 идеи за класи туку и за индивидуални нешта (5, 7, 1), иако целото мноштво Идеи, како што беше наведено претходно во овој текст, е неразделно содржано во Умот. Умот може да се идентификува со Демиургот од *Тимај*¹², со тоа што Едното е нешто како татко на Причината/Умот/Демиургот.

¹² Реферирајќи на *Тимај* 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 од 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), така што наметнува сетилна форма врз неа (односно слика на интелегибилните идеи содржани како мисли во умот на Демиургот). Идејата, која е нешто како *arche* или создавачки или произ-

Едното го произведува Умот без какво било движење или промена во Себе, преку вид на еманација или радијација. Произведено то е нужно пониско од она што го произвело. Сепак, со оглед на тоа што Едното е совршено (или највишо од сè што 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, така што е способен да гледа. Се поставува прашањето околу причината за создавањето, односно за тоа зошто Едното не останало само. Плотин се прашува за тоа зошто и како потекла огромна мноштвеност од Едното (за која, впрочем, знаеме дека мора да се врати назад кон Него). 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 што го контемплира Бог, како да е во некаков храм, постоејќи по Себе, останувајќи тивок, потивок од сè друго, мора да го контемплира она што соодветствува со сликите што веќе се наоѓаат надвор од храмот или со онаа слика што се појавила прва.

Сè што е придвижено мора да има некоја цел кон која се движи. Едното нема таква цел, и затоа не ни сметаме дека се движи. Ако што било се појавува по 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

ведувачки принцип на сите суштества, го воспоставува своето присуство во физичкиот (или сетилниот) свет не преку дејствување, туку преку изразувачката 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 принцип), затоа што тој постои само доколку контемплира претходник (во системот на Плотин, Едното, кое не е ни постоење ни суштина, туку извор или, уште подобро, можност за сето постоење, види 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.

придвиженоста на Едното, тогаш би било трето во однос на Едното, а не второ, затоа што би дошло по движењето). Плотин смета дека сите нешта, штом се приближат до совршенство, 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 Едното и има потреба од него, а Едното нема никаква потреба (така, ниту од Умот – затоа претходно со силна резерва беше формулирано дека на некој начин Едното има потреба од Умот, тоа не е вистинска потреба, туку за методолшки да се означи дел од комплексноста на нивната релација).

Од Умот, кој е и Убавина, произлегува Душата, кореспондирајќи ѝ на светската душа од *Тимај* со тоа што е бестелесна и неделива, а ја дава врската меѓу натсетилниот 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 стоичарска позајмица). Како што постојат две Души на светот, има два вида логоси, првите се содржат во вишата душа, а вторите, од нив изведени, 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, но всушност три (питагорејско-платонистичката трипартитивна 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 земното 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.

Индивидуалните души се составени од три дела: највисокиот дел не е контаминиран од материја и останува вкоренет во интели-

гибилниот свет (4, 8, 8). Кога душата влегува во вистинско единство со телото, тој дел се контаминира и затоа мора да ја следи нужноста на етичкото издигнување и крајната цел на 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 занимавање 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, затоа што човек не би можел да донесе извештај за божественото како за нешто одделно кога, видувајќи го, го познал не како одделно, туку како едно со неговата сопствена свест (6, 9, 9–10)¹³.

Неискажливоста на Едното

Повикувајќи се на дел од *Држава* (509b), Платин 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 Платин, се однесува на афирмирање на преобилно, необјасливо постоење преку негирање на постоењето. Едното е врховното постоечко, она што го дава постоењето на сето, кое, на некој начин, е постоењето (иако, со тоа што е Изворот на постоењето на сите нешта, не е постоечко нешто). Единството на Доброто е апсолутно, тоа е наполно Едно, единствено и просто. Нему не

¹³ 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 е присутен во сите, дури и ако не се свесни за тоа (6, 9, 11). Екстатичното спојување е краткотрајно, но затоа сме во потрага по целосно и трајно поседување на таква состојба во иднината, ослободени од телото.

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 (за целина на реалното постоечко, кое ги содржи сите божествени реалности во архетипска форма, може, со резерва, да се смета Умот, како што неколкупати беше реитерирано).

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). Но, да се каже дека е отаде постоењето не значи дека му се дава некаква дефиниција, туку едноставно се покажува дека е недефинирливо. Суштината што се создава од Едното е Формата, но не формата на 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. Тоа не е ни едно од овие нешта, и само може да се тврди дека е над нив, отаде нив. Овие нешта се постоење, тие 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)¹⁴.

Плотин објаснува околу тоа како зборуваме за неискажливото. Несомнено, се занимаваме со него (очигледно), но не го изразуваме,

¹⁴ Инге забележува дека Едното е отаде *ousia*, отаде дејство, *pous* и *poēsis*, 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 предицираат на Апсолутното (Inge 1928, 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.).

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 наполно 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).

Едното е неименливо, та кога го нарекуваме „Добро“ или „Едно“, едноставно припишуваме човечки имиња за да го определиме, знаејќи дека не може навистина да биде определено, и дека тоа не се реални имиња, туку нешто што го употребуваме за она што воопшто не може да се именува (6, 7, 38; 5, 3, 12; 5, 6, 6).

Со оглед на тоа што природата на Едното ги произведува сите нешта, тоа, беше наведено, 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 претформно, пред движењето и мирувањето, затоа што тие му припаѓаат на постоењето и го прават мноштвено. Сепак, Плотин повторно ги превенира проблемите на апофатичкиот пристап, кога за Едното се вели дека е Причина, не значи дека му се дава предикат. Предикатот се однесува не на Едното, туку на нас, затоа што ние примаме нешто од него, додека Тоа постои во Себе. Плотин е свесен дека, строго говорејќи, 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)¹⁵.

¹⁵ 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 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).

Едното не е неумно, иако не мисли, затоа што во неговата на-полна 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 „тоа е добро“ или „тоа е“ се недоволни. Ум без умување би бил неум(ен)¹⁶, затоа што кога природата на нештото подразбира позна-ние, тоа не е умно, доколку не знае¹⁷.

Дури и да се каже „тој е/тоа е“, значи, не е соодветно, смета Плотин, затоа што ни тоа не му треба. Ниту, пак, „тоа е добро“ се применува на него, туку само за суштество за кое може да се каже „тоа е“. „Тоа е“ не се применува како кога за нешто кажуваме нешто друго, туку за да се означи што е и да се отиде преку тоа. Кога вели-ме *Доброто* за него, тоа не е предикат во смисла на тоа дека Доброто

Плотин во овој дел тврди и дека треба да се оди од негација на понижи-те 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 *Пар-менид* е иницијално вежба по логика и дијалектика, во времето на Плотин бил учење неопходно за спасение (Dodds 1928, 133). Имајќи го тоа на ум, негацијата на создадените атрибути, како форма и големина, е очекувана почетна точка, а потоа се оди кон негација на форма и големина на Едното и кон негација на можноста за познание, именување и исказување, што може да се чита низ извесна теолошка обоеност.

¹⁶ Негации што не се присутни во вообичаеното средноплатонистичко разбирање на врховниот принцип, а ги има низ *Енеадите*, се „не (е) убави-на“, „не (е) добро“, „не (е) ум/умно“, „не (е) постоење“. Тие не само што го потенцираат концептот за трансцендентноста и едноставноста на Едното туку и се нераскинливо врзани со идеите за Едното како неискажливо, не-именливо и непознатливо. Ако нешто е неумно или недобро или непо-стоечко, за него нема определби, мисла, познание, говор. Инсистирањето на трансцендентноста на Едното преку непостоењето и немислата веќе претставува очигледен вовед во негативната теологија, што се развива низ другите споменати бројни негации или воздржувања.

¹⁷ Во оваа смисла, Плотин се прашува за тоа како, кога нешто нема функција, би можело да се опише во термини на потфрлање поради тоа што не ја извршува таа функција. Така, слободно може за Едното да се каже дека е немедицинско (како неумно) – но тоа нема функција, затоа што нема ништо што му е неопходно да го извршува (6, 7, 37–38).

е негов атрибут, туку дека Доброто е самиот Тој (односно тоа, 6, 7, 37–38).

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. Прашањето за природата покажува само дека не смее да прашуваме ништо за него, туку треба само да си го прибереме во умот, ако можеме, со знаењето што сме го добиле (знаењето дека ништо не може да биде поврзано со него).

Плотин се обидува да ја објасни тешкотијата што овој Принцип ја претставува за нашите умови, ако воопшто може да се приближиме до негово конципирање (6, 8, 11). Почнуваме поставувајќи простор, место, Хаос; во овој постоечки 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 новодојденец 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 друго како подоцнежнo од него. 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 настанало“. Не може да се даде тврдење за него, за оној за кој секое друго тврдење може да биде само негирање. Затоа, поверно на вистината би било да се каже „тој што не настана/тој што не е“ (на овој начин се разбира целосното негирање на неговото случување, доаѓање во постоење, 6, 8, 11).

Апофатичките пристапи кај Плотин

Едното ги произведува другите нешта преку принцип на нужна еманација. Беше споменат процесот на *arhairesis* преку кој душата прво успева да се издигне кон контемплација на Умот, а потоа и кон контемплација на Доброто. При овој процес, од душата прво се одзема сето она што го добила при спуштањето во телото, се отстранува сето што ѝ е туѓо на нејзината вистинска природа, а потоа се подразбира строго интелектуално прочистување на нашето мислење за Едното, прочистување потребно затоа што нашето мислење не е едноставно. 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, 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 нешта¹⁸. 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 немешана за да биде како Едното во нејзината едноставност. Ова го 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)¹⁹. Како што беше наведено претходно – душата на тој начин се ослободува од сè она што било додадено на нејзината вистинска природа и умее да го види Доброто. Другиот аспект на *arhairesis* го подразбира прочистувањето на концептите за Доброто. Плотин смета дека треба да се одземе сè, затоа што Едното не е ни едно од нештата што од него потекнуваат (5, 3, 17, 38; 5, 5, 13).

¹⁸ Анализата на Волфсон (Wolfson) на овој процес се фокусира повеќе на логичкото предидирање (Wolfson 1952, 120–121). Во врска со овој пристап Керабин наведува дека не е убедена во тоа дека Плотин го префрлил на *arhairesis* Аристотеловото значење на *arphasis* (Carabine 1995, 133).

¹⁹ Процесот на отстранување е вид на катарза (6, 7, 6); Плотин го поставува и како чин на иницијација (6, 7, 2, споредувајќи го со ритуалното раскинување на облеката пред чинот, 6, 7, 5), и општо се забележува дека според Плотин има силна мистеријска компонента, постојана нишка на светост.

Едното не е ништо од нештата од создадената природа, но нему не му се предидира ништо, ни постоење ни супстанција ниту живот, и затоа се поставува прашањето за тоа како за него 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 интуицијата, 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 останува исто 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 што ни се познати. Ако само допуштиме Едното да биде, дури нема ниту да мислиме дека тоа е причината на сето постоечко, затоа што 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 по него и што 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). Сепак, негативната теологија на Плотин подразбира дека Доброто и не може да се знае од она што од него произлегува (што доаѓа после, односно што од него следува) – 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 токму постоење.

За Едното, беше наведено, нема говор, ниту перцепција, ниту знаење, затоа што е невозможно што било да му се предидира 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 по него (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, причиност 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 (а и тие по него, како Прокло, Григориј Ниски, Џон Скот) одбива да се обиде да ја ограничи природата на Неискажливото во рамките на несовршениот човечки јазик²⁰. Говорејќи само што Едното не е, лебдиме околу него, барајќи изјави од нашите сопствени искуства, понекогаш успеваме да ѝ се приближиме на оваа реалност, но најчесто сме вдашени од енигмата во која престојува (6, 9, 3)²¹.

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.

Прво треба да се здобиеме со знаење за Доброто, пред тоа знаење да го оставиме настрана. Знаење за Едното се добива преку аналогија, преку процесот на *anaphoresis* и познание на себеси (6, 7, 36).

²⁰ 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 (Beierwaltes 1981, 246).

²¹ 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 што е инхерентно скриено и неизразливо, токму преку нејзиниот обид да ја конципира, преку интензивен ментален напор, неговата неразбирливост.

Она што е важно кај Плотин 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 дека ништо не го ограничува; во чиста ужасеност од ништоста, таа се повлекува. Ова е болна состојба, и често бара оддишка во повлекувањето од сета оваа нејасност кон подрачјето на смислата, да одмори на цврста почва (6, 9, 3). Во оваа формулација се забележува јасна негативна теологија што оди чекор подалеку од интелектуалното негирање на метафизички концепти, кон напуштање на сите нешта, дури и на 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 подоцна 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 може само тивко да се чека тоа да се појави (5, 5, 8). Овој мачен 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)²². 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“ (присутно)²³ на душата кога таа ја остава настрана сета другост (6, 9, 8).

Треба да се обрне внимание на тоа 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,

²² Накратко разработено кај Carabine 1994, 45–46, речиси до збор поместено и во Carabine 1995, 142–145.

²³ Иако Доброто е присутно насекаде, како некој што 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 што се несоодветно подготвени да го перципираат неговото присуство, кои не се изедначиле со него. Тоа, исто така, не е ни токму присутно (види фусноти 3 и 13).

преку кого Едното се гледа. Перцепцијата на Едното е вид на едноставна интуиција, но ова повторно не е чист ирационалистички поглед, затоа што интуицијата е можна само откако душата ќе стане едно со Умот (3, 8, 10). Ова спојување е мистичко искуство. Плотин себerefлектирачки се осврнува на начинот на отстранување, спротивставувајќи го на практичното постигнување на контакт со Едното – познанието, или допирањето на Едното е највишото нешто, пишува Плотин, и тој (мисли на Платон) вели дека не се работи за гледање како „изучување“, туку дека за Едното однапред се научува нешто (6, 7, 36). Искуството на екстаза, значи, се изразува низ мотивите на гледањето и светлината (6, 9, 11). Душата, која станува како Едното²⁴ во нејзината едноставност, го гледа Едното, изворот на сета светлина, така што и самата станува светлина (5, 3, 8).

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 Принцип за принцип на мера или граница, кој го надминува она што го одмерува или што 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 Платиновата религиозна мисла е дел од метафизичката рамка и заднина (Armstrong 1940, 29). Теологијата на позитивната трансценденција е религиозниот аспект на „позитивната“ концепција за Едното, во смисла на односот на душата кон Вр-

²⁴ Од душата се отстранува сè што не е Едното (споредливо, иако се работи за инаков контекст, со формулацијата дека тој што 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 и она што постои се онтолошки реалности. Секако дека вистинската едноставност за Плотин е неискажлива – за да навлезе душата во таква состојба, мора да престане да биде што било што може да се искаже со зборови. Затоа Плотин употребува разни формулации за типови на постоење, а во случајов, за состојба на бивање самото себе, но и на небивање самото себе.

ховното, односно претставата на Едното како Бог на религијата. Армстронг забележува дека метафизиката на Плотин и неговата теологија се два аспекта на исто нешто, и неговата побожност е сигурно филозофска побожност (1940, 30).

Во негативната теологија на бесконечниот субјект се негира сè кое ограничување, границата меѓу субјектот и објектот се губи, и сите нешта се стопуваат во единство, кое, 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 спојување²⁵.

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 (Wolfson 1957, 145). Негативните атрибути кај Плотин (и кај Алкиној пред него) се третирали според Аристотеловите логички искази за негативниот квалитет (ова Волфсон го разгледува во обете наведени статии). Кореспондирајќи на терминот „негација“ (apophrasis) во техничката смисла, онака како што бил употребуван кај Аристотел, спротивставен на терминот „лишување“ (sterēsis), и Плотин и Алкиној употребуваат „отстранување“ (aphairesis). Волфсон констатира дека контрастот меѓу отстранување (или негација) и лишување кај нив е сфатен, како и кај Аристотел²⁶, 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 негирани-

²⁵ 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“ (Carabine 1995, 150).

²⁶ Волфсон потсетува дека кај Аристотел на „негација“ во строго техничка смисла на логичка негација ѝ се спротивставува терминот „лишување“ („привација“) или, пак, „лишувачка негација“ (Wolfson 1952, 120).

от предикат, под одредени замисливи околности, може да се афирмира за субјектот (Wolfson 1957, 145–146). Така, кога станува збор за Бог, Плотин тврди 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 привации. Кај Плотин, покрај преку овие формулации, како и кај Филон, платонистите, гностиците итн., негација во смисла на исклучување од универзумот или од сферата на дискурсот на одредени предикати се добива така што Бог, или Едното, се поставува пред, отаде или над тие предикати – ова важи кај формулациите *ниту... ниту* од типот на „Едното е ниту ова ниту она, туку отаде ова и она“ или кај сите наведени ставови за Едното според кои тоа е пред движењето и мирувањето; Едното ниту има знаење за што било 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 итн.²⁷

Мортли (Mortley) смета дека *via negativa* и молчењето на мистикот не се тесно поврзани. Употребата на негативните формулации постојано бива разгледувана како лингвистичка техника; негативниот метод е секогаш дел од јазикот, тој е лингвистички маневар (Mortley 1986, 251).

Шредер (Schroeder) тврди дека негативната теологија не е израз на мистична тишина, туку е секогаш функција на говорот употребена во служба на филозофијата (Schroeder 1999, 344). Основните постапки на негативната теологија 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 (*sterēsis*) е форма на лишувачка негација што Плотин ја користи во врска со материјата или злото (злото како лишување од

²⁷ Волфсон разликува два начина на употреба на негативните атрибути, она што го смета за Филонов метод на употреба на негацијата само како израз на принципот од светите книги на несличноста на Бог со другите суштества и Алкиној-Плотинов метод на употреба на негацијата во Аристотелова техничка смисла на негативни искази, и смета дека тие се очигледни и подоцна, во апофатичките ставови на црковните отци (Wolfson 1957, 146).

добро, од форма). Шредер забележува дека, иако негативниот јазик успева во тоа да ја одбегне конфузијата меѓу интелегибилната и сентилната реалност, останува незадоволителен. Така, кога Плотин дава позивитни изјави (на пример, Душата е светла), всушност се открива негативна заднина (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 (1999, 337).

Со јазикот може да се дискутира за Едното, но во него Едното не може да биде откриено. Шредер забележува дека начин на кој јазикот се однесува кон Едното е она што 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 него, се полни со неговото присуство (Schroeder 1999, 349).

Во застапувањето на *aphairesis* 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 и онтолошки и гносеолошки – методот на кој му се спротивставува концептуалната апстракција (*aphairesis*)“ (Banner 2013, 234). Банер, исто така, ја предлага синтагмата „практичко отстранување“ како контраст на концептуалниот процес на *aphairesis*, што, признава, го нема во текстот на ист начин како дискурзивните формулации, затоа што е методологија што во *Енеадите* се препорачува, но за чие практикување нема примери (235). Плотин, тврди Банер, не пристапува кон екстратекстуални референцирања како некои од средните платонисти во нивните примери на *via eminentiae*, туку ги ориентира наративните описи отаде текстот на поочигледен начин (со тоа што процесот на отстранување, во неговите највиши нивоа, се одвива во Умот, вклучувајќи отфрлање на *poēsis*, кога е отаде секаква дискурзивна дескрипција, и затоа дури и не може да се смета за процес, освен од перспектива на временски ограничената телесена 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 *arhairesis* (барем во 6, 7, 36) е употребен во иста смисла како кај Алкиној и Плутарх, како и дека 5, 3, 14 не содржи очигледно објаснување на терминот како што Волфсон тврди (реферира на Wolfson 1952, 119 во Whittaker 1969, 123). Плотин, објаснува Витакер, накусо се задржува на актуелните и познати методи на конципирање на божественото, и во оваа смисла *arhairesis* 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 што и Волфсон забележува, *arhairesis* по извесно време се употребува во смисла на негација или како дел од техниките на негацијата (Wolfson 1952, 129, 1957, 148). Имајќи го ова предвид, може да се тврди дека, иако е можеби претерано оваа техника да се вбројува во методологијата на апофатичкиот пристап кај Плотин²⁸, не е погрешно таа да се смета за техника типична за негативната теологија.

Мортли се согласува со Витакер (Whittaker 1969, 123) одбивајќи да ја смета *arhairesis* како негативен метод (Mortley 1975, 373). Идејата на апстракцијата што Плотин ја одбрал како движечка за негова-та негативна теологија е веќе позната уште од Алкиној, кој ја поврзува со методот на математичка апстракција (концептот за линијата се

²⁸ 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 смисла и да е употребен), и дека не е веројатно дека Плотин свесно и намерно го употребувал терминот за да означува негација, иако во негово време движењето кон новото значење и примена на терминот (и процесот) било веќе отпочнато (Whittaker 1969, 125).

добива од концептот на површината, а од линијата се отстранува 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 (1975, 375). 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 (Mortley 1975, 365); 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 (1975, 366).

Банер наоѓа проблеми во врска со овој став: ни Витакер ни Мортли не разликуваат дискурзивна и практична апстракција (aphairesis), со што ја пропуштаат главната дистинкција што Плотин ја поставува. Така, објаснува Банер, дискурзивната апстракција не прави позитивни изјави за Едното; главната цел е преку методот да се одземаат концепти, што е негативна процедура, додека практичката апстракција воопшто и не е дискурзивна метода и затоа не може да биде негативна или позитивна (Banner 2013, 236). 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.

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 предидирање (Banner 2013, 231).

Во одделот 5, 5, 6, пак, Банер идентификува проширен и посуптилен вид на „цикцак негација“ (во „негација“ вклучувајќи ја и апофазата како реторичка фигура), која применува себенегирање на самиот чин на говор.

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 непредикативните изјави, покажува дека и тие се имиња (предикати) и, затоа, се 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 некакво објаснување се несоодветни (значи одбива да говори за Едното и одбива да употребува говор, Banner 2013, 232).

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, на преобилноста на Едното што го создава и го одржува светот и кое е дури и непостоечко (што се однесува до нашите ограничени идеи за концептот) со тоа што е толку отаде постоењето. Исто така, беа покажани примери од Плотиновата примена на апофатичките методи во изложувањето на учењето за онтолошките категории.

Библиографија

Изворни текстови и преводи:

- Платон, *Тимај*, превод од старогрчки и предговор В. Митевски, Аз-Буки, Скопје, 2005.
- Plato, *Complete Works*, edited by J. M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997.
- Plotino, *Enneadi*, trad. R. Radice, Mondadori, Milano, 2002.
- Plotinus, *The Six Enneads*, translated by S. MacKenna and B. S. Page, P. L. Warner, London (Internet Sacred Texts Archive, <http://www.sacred-texts.com/cla/plotenn/index.htm>), 1917–1930.
- Plotinus, *Plotinus in Seven Volumes*, translated and edited by A. H. Armstrong, Harvard University Press, Cambridge, 1989.

Друга литература:

- Armstrong, A. H. (1953), *Plotinus*, George Allen and Unwin, London.
- Armstrong, A. H. (1940), *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Armstrong, A. H. (1979), 'Plotinus' Doctrine of the Infinite', во: A. H. Armstrong, *Plotinian and Christian Studies*, Variorum reprints, London, 47–58.
- Banner, N. (2013), *The Power of the Unsaid: Philosophic Silence in Plotinus – a Thesis for the degree of Doctor of Philosophy in Classics*, University of Exeter.
- Beierwaltes W. (1981), 'Image and Counter image? Reflections on Neoplatonic Thought with Respect to Today', во: H. J. Blumenthal, R. A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought*, Variorum Publications, London, 236–248.
- Bussanich, J. (1999), 'Plotinus's Metaphysics of the One', во: L P. Gerson (ed.), *Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 38–65.
- Carabine, D. (1994), 'Thematic Investigation of the Neoplatonic Concepts of Vision and Unity', in: *Neoplatonica: Studies in the Neoplatonic Tradition, Proceedings of the Dublin Conference on Neoplatonism (Winter 1994)*, *Hermathena* 157, 43–56.
- Carabine, D. (1995), *The Unknown God*, Peeters Press, Louvain.
- Dodds, E. R. (1928), 'The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'', *The Classical Quarterly* 22.3/4, 129–142.
- Gerson, L. P. (2012), 'Plotinus on Logos', во: J. Wilberding, C. Hord (eds.), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford University Press, Oxford, 17–29.
- Gerson, L. P., 'Plotinus on Logos', draft, http://www.academia.edu/7531460/Plotinus_on_Logos.
- Inge, W. R. (1928), *The Philosophy of Plotinus (The Gifford Lectures)*, Longmans, Green and Co., London.
- Merlan P. (1963), *Monopsychism, Mysticism and Metaconsciousnes*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Mortley, R. (1986), *From Word to Silence*, Vol. II, Hanstein, Bonn.
- Peirce, C.S. (1902), 'Virtual', во: J. M. Baldwin (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Vol. II, Macmillan, New York, 763–764.

- Schroeder, F. M. (1999), 'Plotinus and language', во: L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Whittaker, J. (1969), 'Neopythagoreanism and negative theology', *Symbolae Osloenses* 44.1, 109–125.
- Wolfson, H. A. (1952), 'Albinus and Plotinus on Divine Attributes', *The Harvard Theological Review* 45.2, 115–130.
- Wolfson, H. A. (1957), 'Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides', *The Harvard Theological Review* 50.2, 145–156.
-

The Ineffability of the One in the Philosophy of Plotinus

SUMMARY

Marija Todorovska

Institute of Philosophy
Faculty of Philosophy
University "Ss. Cyril and Methodius", Skopje

marija.todorovska@fzf.ukim.edu.mk

The paper outlines the major instances of the use of apophatic methods in the approaches to the One in the ontology of the *Enneads*. The three hypostases in Plotinus' philosophy are briefly tackled, followed by his ideas about the equivalence of the One to God, and, due to the One's overwhelming excellence, power and ineffability, its surpassing of the concept of divinity. The inability to name or use attributes to describe the One is often emphasized, along with the need to abstain from speech about it, even with the possibility of attaining cathartic unity with the One, through abstraction (aphairesis) of everything from the soul, in order to make it simple and worth of the One (by way of moral and metaphysical purification and a spiritual

ascent towards it), especially since this union is completely immediate and utterly indescribable. Some of the instances where Plotinus emphatically uses apophatic strategies (and at times explicitly addresses the need for an apophatic take on the One) are included, with a brief discussion about his uses of the methods of negative theology.

Key words: Plotinus, the One, Mind, Soul, apophatic, ineffable