



УДК: 27-14:141.131

РЕЦЕНЗИРАНО: 05. 10. 2018, 08. 10. 2019

Негативната теологија на црковните отци: Апофатичките пристапи кај св. Јустин Маченик, св. Климент Александриски, Ориген Александриски и св. Августин

Марија Тодоровска

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

marija.todorovska@zfz.ukim.edu.mk

АПСТРАКТ

Текстот нуди краток преглед на основните апофатички позиции во делата на св. Јустин Маченик, св. Климент Александриски, Ориген Александриски и св. Августин. Првиот христијански мислител што тврдел дека само негативните термини се применливи на Бог, св. Јустин Маченик, инсистира на невозможната Бог точно да се именува, како и на невозможната Бог да биде спознаен преку некакво име. Иако негативната теологија на св. Јустин не е систематична или развиена, во текстот се покажани главните точки од неговите апофатички формулации. Инклинирањето кон негативно-теолошко мислење кај св. Климент Александриски е покажно низ неговата фасцинираност со мистериозноста и неговото инсистирање на предностите на тишината поради невозможната Бог да се

определи и да се спознае во рамките на ограниченоста на човекови-от јазик. Апофатичките пристапи во делата на Ориген се покажани низ неговите тврдења за трансцендентноста и непознатливоста на Бог и исто така преку неговата свесност за методите на негативната теологија, а со тоа и преку дискусијата за употребата на алфа-привативите во говорот за божјите атрибути. Текстот се обидува да покаже и дека, иако теологијата на св. Августин не е негативна доколку се земе во целина, во неговите дела постојат расеани апофатички позиции што изразуваат кратки и неповрзани, но јасни идеи за неискажливоста и непознатливоста на Бог.

Клучни зборови: негативна теологија, св. Јустин Маченик, св. Климент Александриски, Ориген Александриски, св. Августин, апофатички, Бог

Употребата на негативни термини за божјата трансцендентност во делата на св. Јустин Маченик

Во овој краток преглед на негативната теологија во делата на црковните отци, св. Јустин Маченик, св. Климент Александриски, Ориген Александриски и св. Августин, е направен обид да се покаже дека, иако не може да се посочи разработена и систематична негативна теологија, има изобилство апофатички формулации, како во основата на дел од нивните онтолошки и теолошки учења така и во очигледно интенционалните негативни пристапи кон неискажливите принципи што ги обработуваат. Групирањето на овие четворица автори е поради нивната хронолошка релевантност за развојот на христијанската негативна теологија – тие се првите христијански автори што може да се лоцираат во платонистичката традиција, кои намерно говорат за Бог низ негативни термини, и тоа не само во обидите за спречување на божјото антропоморфизирање, туку во широкоопфатна, иако не и развиена рамка на пристапување кон божјата трансцендентност и неискажливост.

Св. Јустин Маченик е првиот чисто христијански мислител¹ што поопширно расправа дека за Бог може да се говори само низ негативни термини. Покрај трите дела за кои не постојат сомнежи дека се во негово авторство, *Првата одбрана*, *Втората одбрана* и *Дијалог со Трифон*, на св. Јустин му се припишуваат и *Говорот до Грците*, *За чистото божјо владеење* и *За воскресението*, чија автентичност не е потврдена, и може да се смета дека биле напишани од веќе непознат христијански автор, или пак дека се еврејски трактати². Мислата на св. Јустин не изобилува со систематична негативна теологија или систематично деконструирање на моќите на мислата и на јазикот. Кај него постојат ставови во врска со тоа дека јазикот потфрла во обидите да го опише Бог (мисли на Бог Отец), но нема пристапи типични за средниот платонизам или логички методи и правилници за расудување.

¹ За филозофската заднина на св. Јустин, можно инспирирана од Филон Александриски, кај Goodenough (1968), 123–128; за св. Јустин како повеќе средноплатонистички инспириран, кај Barnard (1967), 75–84. Чедвик определува дека „програмата на Јустин е јасна“ – апсолутно отфрлање на политеистичкиот мит и култ, комбинирано со позитивно добредојде за најдобрите елементи од грчката филозофска традиција, Chadwick (1967), 161. Чедвик потсетува на почитувањето на св. Јустин на грчката филозофија, делумно преку конвенционалната теза дека грчките филозофи го изучувале *Стариот завет*, но главно преку учењето за Логосот, што потем го изложува низ објаснувањата за Словото како Христос, како Разум и Мудрост инхерентен во сите нешта, а особено во рационалните суштества (op. cit., 162–165).

Прајс предупредува да не се претерува со размерот во кој св. Јустин и другите апологети во христијанската теологија внесле хеленски поими, односно специфично платонистички идеи, иако е очигледно дека св. Јустин ја познавал и ја употребувал грчката филозофија повеќе отколку христијанските автори од првиот век, Price (1988), 18–23.

² *Говорот до Грците* е всушност протретикички или паренетикички говор (определба содржана и во оригиналниот наслов) и често се наведува како дело на Псевдо-Јустин. Во овој текст, за да не се навлегува во историско-филозофски расправи што не се предмет на ова истражување, за автор на оспоруваниите дела ќе биде земен св. Јустин, со забелешка дека е можно да се работи, всушност, за Псевдо-Јустин.

Третирајќи го проблемот на грмушката што гори (дел од 2 Мој.), што во негово време бил општо место, св. Јустин наоѓа проблем во тоа што приказната го локализира и го определува Бог, создателот и таткото на сите нешта (*Дијалог со Трифон*, 49)³. Разгледувајќи ја хиерофанијата, односно прашањето околу тоа дали тој што се обраќа при запалената грмушка е ангел или Бог, св. Јустин се обидува да ја интерпретира епизодата. Јасно поставува хиерархија на постоење, и Бог Отец е поставен на врвот – преодните суштества се поставени во редоследот според кој се појавуваат, што предизвикува потреба да се зачува трансцендентноста на Бога. Оддалеченоста, поставеноста надвор од дофатот, станува клучна во замислувањето на божеството.

Ставот на св. Јустин е дека за Бог нема дадено име (*Apologia II*, б)⁴. Идејата е дека имињата потекнуваат од некаков виш принцип, со што највисокиот принцип не може да биде именуван (од нас). Со тоа што Бог не може да биде именуван, тој е исто така и неискажлив, затоа што никој нема дозвола да го изрекува името на неискажливот Бог, и ако некој се осмели да тврди дека неговото име може да биде изговорено, тогаш тој мора да е безнадежно луд, пишува св. Јустин (*Apol.*, I, 61). Секако, св. Јустин е свесен дека се употребуваат зборови како „создател“ и „господар“, но тој не смета дека тие се имиња, туку „локуции“, зборови што се однесуваат на чинови што Бог Отец ги извршува, зборови што имаат инхерентно значење. Зборот „Бог“ не е токму име затоа што не може да се пробие до реалноста што се обидува да ја означи. Бог е непотекнат, а со тоа и неименлив. Имињата реферираат на дејства, моќи или функции на Бог, а не на самиот Бог, слично на Филон Александриски смета и св. Јустин. Моќта на именување доаѓа по моќта на создавање, Бог е несоздаден и затоа останува безимен. Затоа, „Исус“, како име во вообичаената смисла, го следи редоследот на нормалните дејства на прокреација и именување, тоа е име овозможено од претходно постоење.

³ Користено е изданието *Dialogue with Trypho (Chapters 48–54)*, Roberts, Donaldson, Cleveland Coxe (eds.), 1885.

⁴ Користени се *The First Apology* и *The Second Apology*, Roberts, Donaldson, Cleveland Coxe (eds.), 1885, понатаму во текстот како *Apol.*, I/II.

Бездруго, треба да се има предвид дека терминот „Логос“ („Збор“ или „Слово“) бил омилен за Синот, со тоа што некои од истражувачите на *Новиот завет* не сметаат дека употребата на терминот како божествено име во *Евангелието по Јован* е под влијание на грчката филозофија (Schnackenburg 1965, 257–269; Brown 1966, 519–524). Прајс, на пример, не смета дека едноставната и честа употреба на „Логос“ како наслов за Синот кај св. Јустин дошла од грчката филозофија, туку од постојаното споменување на „зборот божји“ од *Стариот завет*, пренесен во грчкиот јазик и развиен од еврејските коментатори на *Библијата*, како Филон (Price 1988, 20). На пример, за св. Јустин Таткото е Демиургот (*Apol.*, I. 8.2, pass.), а доделувањето на подредена улога на Синот во создавањето (*Apol.*, II. 6.2.3) не оди подалеку од новозаветните текстови како Јов. 1,3 или Кол. 1,16 (Price 1988, 23).

Елгерсма Хелеман (Elgersma Helleman) ја разгледува апологетската намера на св. Јустин во неговата употреба на терминот „Логос“, препознавајќи ја повеќезначноста и играњето со зборовите. Таа смета дека не се издражни ниту позицијата што го разбира св. Јустин како да застапува учење на општо откривање што дава повеќе од само делумен пристап кон вистината надвор од Христос (Чедвик/Chadwick), ниту позицијата што го чита како да застапува непремостлив јаз во познанието на вистината меѓу оние што не се христијански верници (Холте/Holte). Елгерсма Хелеман смета дека додека Христос како „Логос“ е единствениот што претставува наполно откривање на Бог, св. Јустин негира дека оваа вистина е сосема скриена од неверниците; како и дека тие немаат оправдување во неправедното прогонување на христијанските верници (Elgersma Helleman 2002, 128–147). Чедвик расправа дека според св. Јустин, Платон и Христос може да бидат помирени, и евангелијата и најдобрите пагански филозофи имаат речиси идентични начини за разбирање на истата вистина – со тоа што сите рационални суштества споделуваат ист универзален логос, и Сократ и Аврам може да се препознаат како „христијани пред Христос“ (реферирајќи на *Apol.* II. 8.10, 13, во Chadwick 1966, 16). Претпоставувајќи шизма меѓу христијанството и хеленистичката култура, Холте се фокусира на други делови од опусот на св. Јустин за да покаже дека христијанин ревносен колку св. Јустин не можел да оди толку далеку да ја прифа-

ти културната и интелектуалната средина, резимира таа (Elgersma Helleman 2002, 133). Таа тврди дека ниедна од овие екстремни позиции не е одржлива, ниту оправдана – доколку Чедвик е во право, и Логосот дава основа според која сите луѓе имаат пристап кон откриената вистина, тогаш се бришат разликите меѓу, на пример, стоиците и св. Јустин, а доколку Холте е во право за јазот меѓу христијаните и нехристијаните, тогаш не би имало потреба св. Јустин да се обидува да ги придобие своите противници во расправите за вистината затоа што не би имал аргументи за приближување на Грците и Евреите во расправите за спасението, на пример (Ibid.).

Во делото *Говорот до Грците* се забележуваат многу повеќе филозофски конструкции отколку во другите дела атрибуирани на св. Јустин, а исто така се наоѓа и тематиката на именувањето и неискажливоста на Бог. Така, се тврди дека Бог не може да се знае според никакво име (21)⁵ поради два разлога: веќе споменатото гледиште за непотекнатоста, што значи дека пред Бог не постоел никој што би му го дал името; и ставот дека имињата служат за да овозможуваат дистинкција меѓу нештата во нивната мноштвеност. Многубројните суштества што постојат се означуваат преку јазикот – неговата функција е да ги оддели, да ги раздели, да ги наброи. Ако се смета дека именките и личните имиња ги одделуваат суштествата едни од други, единственоста божја не може да биде именувана.

Имајќи го предвид контекстот на релативно раниот христијански период во кој св. Јустин твори, треба да се обрне внимание дека тој е првиот христијански филозоф што ја разгледува божјата трансцендентност низ негативни термини, но дека употребата на негативниот пристап е повеќе за одделување на христијанскиот Бог од паганските божества. Со развојот на негативната теологија може да се забележи дека апофатичкиот пристап не служи во корист на исцртување на разликата меѓу видовите богови и се фокусира на божјата природа. Палмер (Palmer) се обидува да даде контекст за мислата на св. Јустин во врска со развојот на негативната теологија, покажувајќи дека св. Јустин не бил изолиран случај, туку дека употребата на негативните дефиниции за Бог била широко распрос-

⁵ *Hortatory Address to the Greeks*, Roberts, Donaldson, Cleveland Coxe (eds.), 1885.

транета во вториот век, особено меѓу апологетите. Палмер забележува, свесен за раната развојна фаза на христијанската негативна теологија, дека може да се исцрта христијански еквивалент на средниот платонизам. Негативната теологија на раните христијански автори е многу помалку специфична од таа на отците од четвртиот век затоа што употребува негативни термини како средство за воспоставување и одржување на единството на Бог, а не како дел од некаква поширока теорија на негативните атрибути (види Palmer 1983, 243).

Секако, и во случајот на анализата на Палмер, негативната теологија е изедначена со обидите за антиантропоморфизам, односно за оддалечување од востановените пагански религиозни концепции. Ова е очекувано, затоа што во изјавите што ги негираат антропоморфните слики за Бог секако дека има негации. Сепак, не може да се тврди дека негативната теологија е еквивалентна на антиантропоморфизмот, затоа што се работи за метод или за систем на деконструкција на позитивни ставови, одбивање на јазични категории и за начини на соочување на импликациите со овие процеси. Антиантропоморфизмот е мошне помалку сложен од тоа. Палмер покажува дека негативните описи на Бог се дел од одговорите на обвинувањата за атеизам, преку случајот на св. Јустин (Palmer 1983, 242) и на Атенагора (Ibid., 244), за кои, на чуден начин, обвинувањата за христијански атеизам ја даваат можноста да се напаѓа грчкиот антропоморфизам. Нападот врз човеколиките божества на Грците е поставуван во контраст со христијанската побожност, основана врз монотеизмот и непрепознатливоста на божеството. На овој начин, забележува Палмер, негативниот јазик има апологетска функција.

Со аргументирањето за божјата безименост и неискажливост, св. Јустин застапува два од трите клучни концепти на негативната теологија. Бог не е непознатлив за св. Јустин и, како и кај другите автори со концепции за инкарнираниот Логос/Син, Бог се открива преку Синот – трансцендентноста е секогаш поврзана со иманентноста на откриениот Бог во Синот.

Кај св. Јустин Маченик не постои токму негативна теологија, барем не во смисла на метод на негација или апстракција, но ставовите за неименливоста и неискажливоста на Бог и за божјата транс-

цендентност се недвосмислени, што претставува подлога за развојот на идните христијански апофатички пристапи.

Апофатичките знаци на св. Климент Александриски

Додека негативната теологија на св. Климент не се разликува многу од таа на св. Јустин, Климентовиот пристап кон јазикот е покомплексен отколку тој на св. Јустин, особено затоа што е мултидисциплинарен, комбинирајќи ги онтологијата на грчката традиција, филозофијата, теологијата, херменевтиката, поетските параболы и скриената симболика на говорот. За св. Климент традиционалниот говор е вид на континуиран симбол, сложувалка, загатка што интелектот се обидува да ја разреши. Сепак, тој не ја покажува реалноста, туку служи за да симболизира трансцендентни вистини за (нат)постоењето. Според св. Климент, концептите се идентични во умовите на сите познавателни субјекти затоа што се според сличноста со нештата што постојат, што значи дека низ културите и епохите, мислата останува иста. Јазикот е збир на симболи за овие поими, што варира од култура до култура (*Strom.*, VIII. 23.1)⁶. Така, додека се чини дека мислите ги поставува прилично блиску до нивните предмети, затоа што тие се „според сличноста со постоечките нешта“, јазикот има само симболичка функција, и врската меѓу објектот, поимот и името не е толку очигледна. Сепак, св. Климент му придава голема важност на јазикот, сметајќи дека тој мора да се изучува за да може да се идентификуваат и разберат различните начини и прилики на јазичното изразување.

Пишувањето св. Климент го определува како лек (*pharmakon*) против заборот (*Strom.*, I. 94) и неколкукратно пројавува дури одбранбени формулации во врска со употребата на пишаниот јазик. На почетокот пишувањето го споредува со слика или сенка на чистите и анимирани говори што бил привилегиран да ги слуша (*Strom.*, I. 1.1.1). Во книгите се употребува секогаш истиот еден пишан глас, тие не одговараат на прашањата што одат отаде текстот, инсистира св. Климент (I. 1.14). Ова наликува на ставовите на

⁶ Користена е *The Stromata*, Roberts, Donaldson, Cleveland Coxe (eds.), 1885; *Strom.* во понатамошниот текст.

Платон за пишаниот збор. Во Платоновата алегорија за Тот (божество на мудроста, знаењето, пишувањето, *Фајдар* 275a), на кралот му се нуди пишувањето како лек (*pharmakon*) што на меморијата ќе ѝ служи против заборавот. Кралот го одбива подарокот, плашејќи се дека нема да служи за помнење, туку напротив, за заборавање – знаците ќе го заменат вежбањето на меморијата, и луѓето ќе зависат од нив, наместо од сопственото сеќавање што доаѓа однатре. Затоа, пишувањето ќе биде *pharmakon*, но во значење на „отров“⁷.

Јазикот е важен за св. Климент, но тој истовремено ја подвлекува важноста на тишината за спознавателниот процес. Бог се обожава во стравопочит, чудење и тишина (*Strom.*, VIII. 1.23), во безговорна контемплација на умот. На чистиот ум не му требаат сетилата, како на јазикот, за да може соодветно да функционира (VII. 67.3). При обраќањето на највишата реалност, значи при молитвата, ние говориме низ тишината (VII. 7.40.1 ff.).

Кога најавува што ќе постигне неговиот говор, св. Климент објаснува дека говорот, всушност, има способност за тихување – планира неговиот трактат да даде назнаки кон некои нешта, да зборува незабележливо, да се појави во тајност, да покаже во тишина (*Strom.*, I. 1.1.15)⁸. Тајновитоста и тишината најавени на овој начин пока-

⁷ Мортли (1986, 39) забележува дека се чувствува и христијанскиот страв од губење на фактите, особено оние што ги даваат деталите за христолошките настани од првиот век. Кога се говори, говорникот и публиката се едно, пишува св. Климент (*Strom.*, I. 1.12), и живоста на споделувањето на информациите е од непроценлива важност. Така, св. Климент е свесен дека пишува небаре од немајкаде, поради стравот дека ако не запише, информациите ќе се забораат.

⁸ Тишината не значи недостиг на интелект или негова неспособност правилно да функционира, туку способност што се наоѓа отаде говорот – ако зборот е симбол на физичкиот свет, тишината е симбол на чистата мисла, Mortley (1973a), 197.

Мортли нотира дека во овие формулации за говорот, се забележува учење за воздржувањето и за идејата дека вистината треба да биде опкружена со внимание и неоткривање. Како при мистериските прединицијации, св. Климент се колеба експлицитно да ја открие суштината на Христовото учење, затоа му треба трактат што ќе има двоен карактер: да открие без да скршне од неопходноста да сокрие. Тишината во овој случај е повеќе од типот на оној што бива инициран, повеќе форма на „дискреција“

жуваат инклинирање кон мистерија – прашање е дали се работи за култна должност за молчење типична за мистериските религии, за *arcnum*, или за јазик што упатува на проблематичниот карактер на вистината. Не навлегувајќи во разгледување на мистериозноста, сепак треба да се има предвид дека св. Климент користи јазик карактеристичен за христијанството и јазик типичен за платонизмот, покажувајќи ја неговата симболичност, неговата способност за истовремено криење на значењето и за негово пројавување. Понекогаш, кога зборовите не служат за ништо, тишината е неопходна. Св. Климент реферира на епизодата со немоста на Захарија (Лк. 1,18–22), но губењето на способноста за говор го чита во алегориска смисла затоа што е во контекстот на предвестувањето на Христос, чие доаѓање ќе го означи полното откривање. Пред „светлината на вистината“, настаните од оваа епизода се опскурни и тивки⁹. И во овој случај се забележува поврзаност на тишината и *via negativa*, односно на тишината како дел од пошироката негативна теологија.

Св. Клемент се повикува на Питагора, кој од учениците очекувал петгодишен завет на тишина за подобро да го контемплираат божественото со чист ум. Додека сетилата се поврзани со ограниченоста на телото (во питагорејската, стоичката и платонистичката традиција, на пример), тишината го води умот кон повисоки и почисти форми на знаење. Бог се спознава преку тишината. Состојбата на бивање со Бог во молитвата, односно молитвата како внатрешен контакт со Бога (*Strom.*, VII. 7) комбинира зборови и тишина: она што тој што се моли го искажува, зборовите припаѓаат на подрачјето на сетилата, а значењето и смислата на молитвата, пак, се постигнуваат во тишина.

За Фелкер, познанието на Бог е внатрешно (*Völker* 1952, 414). Фелкер ја подвлекува апологетската форма на изјавите за тоа дека Бог се обожавал во тишина, сметајќи дека тишината нема врска со

отколку неизбежен одговор на трансцендентноста на Бога, Mortley (1973a), 201.

⁹ Мортли толкува дека очигледниот контраст е меѓу немоста на Захарија и на предвестувањето (или претскажувањето, затоа што се работи за пророчка епизода) на Христос како Зборот, како клучот кон знаењето, како интелигибилна инкарнација на Таткото, кој ќе донесе крај на симболичката тишина, Mortley (1973a), 200.

негативната теологија во опусот на св. Климент. За Фиска Хег е јасно дека темата на тишината е поврзана со *via negativa*, негацијата и апстракцијата, затоа што трансцендетноста на Таткото значи дека мора да биде отаде описот и предицирањето, што значи дека може да биде дофатен само преку негација, преку знаењето не што тој е, туку што не е, како што тврди св. Климент (*Strom.*, V. 71), (Fiskå Hägg 2006, 163).

Св. Климент забележува дека Грците го обожаваат Хермес како бог на говорот, што соодветствува со неговото мислење дека толкувањето (*hermeneia*) е суштинско во разбирањето на скриените значења (*Strom.*, VII. 15.132). Така, Хермес станува бог на херменевтиката, затоа што толкувањето на говорот и говорот одат заедно. Јазикот нема аподеиктички способности, секогаш бива толкуван, разглобуван, раслојуван, односно, иако во контекст на св. Климент звучи анахронистички, деконструиран.

Кога св. Климент ги разгледува различните видови на метафори, параболи или алегии, забележува дека тие, бездруго, сокриваат значења, но и дека ваквиот став може да се пренесе и на целиот јазик, особено пишаниот, затоа што изговорениот збор е поразновиден, поподложен на одговор, поотворен, а со тоа и помалку тајновит. Енигматското пишување што го разгледува во петтото поглавје на *Stromata* јасно покажува дека скриените значења не се наоѓаат само во соодветните стилски фигури, туку дека се работи за карактеристика на човековиот говор, во кој вистината се завиткува во енигми, симболи, алегии, метафори и слични фигури (V. 4.21)¹⁰. Вистинскиот гностик (во смисла на зналец), смета св. Климент, е оној што е способен да го чита јазикот и да проникнува во скриените значења, тој преку светите списи ги знае и минатото и иднината и го сфаќа вистинското значење на зборовите и решенијата на енигмите (VI. 11.92). Дури, кога би претпоставиле дека вис-

¹⁰ И барбарите и Грците ги сокриле првите принципи на нештата, пишува, наведувајќи примери за светите списи на египетските свештеници во обидот да покаже како се анализира скриената симболика. Главната и реитерирана поента на св. Климент е дека јазикот не се дели на јасен јазик и на симболички јазик, затоа што, од претходно споменатите определби, се гледа дека целиот јазик го смета за нешто што мора да подлежи на толкување; опсежно кај Mortley (1973b), 193 ff.

тинскиот гностик е соочен со избор меѓу познание на Бог или вечно блаженство (едно исто нешто, впрочем), тој ќе го избере познанието на Бог. Св. Климент силно се труди да го потврди недвосмислениот карактер на сите логички изјави во контекст на обвинувањата за антропоморфизам од страна на паганските критичари. Бог е не-сфатлив со умот и неизразлив, безимен, и затоа човечкиот јазик за него е релативен, симболички. Божјата суштина останува непозната, она што нам ни се покажува се откривањето и милоста божја; Бог Отец воопшто не е објект на нашето познание за кое границата е познанието на Синот. Бог по себе секогаш останува непознат и недефинирлив¹¹.

Како и кај св. Јустин, кај св. Климент нема експлицитни тврдења за божјата непознатливост, иако точно тоа го говори, или доаѓа извонредно блиску до тоа, објаснувајќи за недостапната суштина на Бог и потребата од откривање преку инкарнацијата. Безбедно е да се каже дека св. Климент е повеќе на страната на Платон од *Тимај* (28с3–5) – тешко е да се спознае Таткото (*Strom.*, V. 11).

Божјата мудрост се перципира само преку умот и не може да биде разбрана преку демонстрација (*Strom.*, V. 12), тврди св. Климент и го парафразира познатиот дел од *Писмо седмо* на Платон за да покаже дека божјата мудрост е скриена во симболи и тајна – Бог на вселената, кој е над секој говор, над секаква концепција и мисла, не може да се содржи во пишан текст, затоа што е неизразлив дури и според сопствената моќ (V. 10 ff.). Во филозофијата на јазикот од *Stromata* на св. Климент се наоѓаат негации за Бог (VII. 7.37) во контекст на стандардното антропоморфизирање, со нагласувања дека тој нема сетила; Бог слуша, пишува св. Климент, но не во смисла на човековото слушање. Ова не нужно мора да се толкува како пример

¹¹ Чедвик смета дека јазикот на Климент за *via negativa* оди најдалеку што може да се отиде кон апотеоза на алфа-привативот. Врховниот Отец е основата на постоењето, но нема друга дефиниција. Синот е Умот на Таткото, круг на кого Таткото му е центарот. Идејата за Бог е напдно апстрактна, Chadwick (1967), 179. Чедвик го чита јазикот на св. Климент во овие одбрани ставови како претходник на Псевдо-Дионисиј, очигледно должејќи му на Филон, како и на современиците платонисти (*Ibid.*). Секако, св. Климент пишува за Бог како за љубов, добрина, праведност итн., но поради методолошка јасност.

на негативна теологија, но во духот на св. Климент е да се понуди можноста да биде така читано од страна на читателот (и метачитателот).

Бог нема атрибути, а тие што се споменуваат низ *Стариот завет* треба да се читаат алегориски (V. 11). Бог е непотекнат, нему не му треба ништо, тој е секогаш еднаков, бесмртен и безвозрасен (Ibid.). Бог како финална причина е над просторот и времето, тој нема име или концепција; Бог е неизразлив, не може да биде ограничен во определба, ниту да се подели; нема род, вид, разлика, број, тој е неискажлив и е еден (во смисла на тоа дека нема делови или можност за делење), тој е бесконечен (без димензија и без граница); Бог нема форма и, повторува св. Климент, нема име (V. 11–12). Бог е неискажлив или неизразлив затоа што божественото не може да се собере и да се пренесе преку зборови, тоа е неизречливо преку човечка моќ (*Strom.*, V. 79)¹².

Слично како и св. Јустин, и св. Климент се осврнува на имињата што му се даваат на Бог, како „Едно“, „Доброто“, „Ум“, „Апсолут“, „Врвно постоење“, „Татко“, „Бог“, „Творец“, „Господар“, потсетувајќи дека се употребуваат само како референтни точки. Ниедно име не може да го определи Бог, а сите имиња земени заедно ја покажуваат неговата моќ. Логиката на непотекнатоста е поврзана со неименливоста (како и кај кападокиските отци) – она што е прво го именува она по него, ако Бог е непотекнат, нема кој да го именува, затоа што се именуваат само нештата со потекло и некој што им претходи (*Strom.*, V. 12).

Св. Климент реферира на св. апостол Јован за тоа дека никој не го видел Бог, и затоа му припаѓаат имињата невидливост и неискажливост (*Strom.* V. 81.3), а некои го нарекувале „бездна“ што го вклучува и закрилува сето она што е недостапно и бесконечно. Говорот за Бог е тежок, напорен, затоа што е тешко да се открие почето-

¹² Кај Фиска Хег има список на негативни придавки за Бог, главно од *Stromata*. Определбите за Бог се дека тој е: невидлив, вечен, неделив, неразбирлив, бесконечен или безграничен, непознат, непотекнат, безимен, неискажлив или неизречлив, неизразлив, несоздаден, без почеток, без форма, без страст, без потреби, непропадлив и неуништулив, нерасиплив и, секако, несоодветно да биде определен (списокот и јазичните разгледувања (Fiskå Hägg 2006, 159–169).

кот на сето; првиот и најстар принцип на сè не може да се истакне. За него не може да се најдат зборови, затоа што не е ни род, ни вид, ни разлика, ни индивидуа, ни број, не е случајност, ниту може да се смета за „целото“ или „сеопфатното“, определби што потпаѓаат под категоријата на величина, неприменлива за Таткото на сето. Ниту може, продолжува св. Климент, да се говори за него како да има делови, затоа што Едниот е неделив, со тоа и бесконечен, неограничен, без форма и без име (*Strom.*, V. 81.4–6). Епизодата за Мојсеј што го сретнал Бог во темнина на Синај е метафора што очигледно му се допаѓа на св. Климент затоа што добро ја покажува неискажливоста на Бог. Кога *Светото писмо* вели дека Мојсеј влегол во темнината каде што бил Бог, јасно е за оние способни да сфатат, смета св. Климент, дека Бог е невидлив и неизразлив (*Strom.*, V. 78).

Се чини дека кај св. Климент може да се забележат три фази на патот кон мудроста: просветлување, што се добива преку учење; прочистување, што се постигнува преку исповед; и контемплација, можна преку процесот на анализа (*Strom.*, V. 10–11). Во опис карактеристичен за средниот платонизам, на пример, кај Алкиној, св. Климент објаснува дека се употребува делење, односно одделување, отцепување, апстракција (точно дека терминот што го употребува е „анализа“, но веројатно мисли на „афајреза“): од телото се апстрахираат физичките својства и димензионалноста за да се добие точка со некаква позиција. Оваа точка е единство доколку ја одземеме и позицијата. Ако се одземат сите телесни нешта и сите таканаречени нетелесни нешта, објаснува св. Климент, се фрламе во величината на Бог и одовде се движиме во незамисливата огромност на светоста. На тој начин е можно да се добие концепт за сеоќниот, знаејќи не што тој е, туку што тој не е. Ова е стандардна апофатичка формулација, а употребата на *aphairesis* е иста како и кај грчкиот среден платонизам од неговото време. Иако се чини дека недостига чекор меѓу апстракцијата и фрлањето на себеси во величината Христова, поентата е во употребата на методот, што, заедно со сите други негативнотеолошки знаци, го потврдува св. Климент како христијански автор со негативнотеолошки пристап¹³.

¹³ Методот на апстракција на св. Климент е сличен со тој кај Алкиној (и на Келс), но не ги вклучува катафатичките начини за познание на Бог (*via analogiae* и *via eminentiae*) во врска со неговото изложување на методот.

Фиска Хег смета дека св. Климент се разликува од традиционалните пристапи на *via negativa* затоа што не застанува на *monas*, на единицата, туку, откако се исцрпува методот на апстракција, на патот кон познанието на Бог се придвижуваме во две фази. Прво, се фрламе во величината на Христос, но движењето не запира овде, туку има уште еден чекор, во бесконечното пространство, во незамисливата бесконечна огромност (Fiskå Hägg 2012, 138).

Озборн ги резимира забелешките на Фолкер во врска со негативната теологија на св. Климент (Osborn 1957, Appendix B). Прво, Фелкер тврди дека толкувачите на Климентовото дело може да се поделат на две спротивставени групи (Völker 1952, 93–96), од кои едната го препознава како филозоф, а другата како теолог. Првата група ѝ придава значење на неговата негативна теологија, а втората група (во која припаѓа Фелкер), ја гледа неговата негативна теологија како неасимилиран заем од паганската филозофија. На вака формулираниот конфликт, Озборн одговара дека се работи за претерано упростување на Климентовата мисла затоа што тој не е или филозоф или теолог, туку е и едното и другото. Задачата што самиот си ја поставил била да ги поврзе грчката филозофија со христијанската теологија, што значи дека ако која било од двете спротивставени толкувачки групи е во право, св. Климент потфрлил во зададеното. Озборн додава дека додека филозофското истражување на Бог е важен дел од опусот на св. Климент, тоа не е целосната сума на сите негови ставови за Бог. Втората забелешка на Фелкер е

Сепак, може да се забележи дека тие се вклучени, како индиректни начини, во Климентовата концепција за познанието на Бог, смета Мортли (види го развојот на идејата во доста техничкиот текст на Mortley (1971), 80–93).

Волфсон го чита овој дел на св. Климент како парафраза на Алкиној, особено затоа што обајцата реитерираат востановено учење, Wolfson (1957), 147. Апстракцијата кај св. Климент е слична, ако не и подетална отколку кај Алкиној. Витакер истакнува дека кај св. Климент се забележува финална фаза во негативниот процес што нема еквивалент кај Алкиној – точката што останува е единица, така да се каже, што има позиција; од каде што, доколку ја апстрахираме позицијата, нема концепција за единство. Витакер посочува дека постои очигледно (нео)питагорејско влијание, но смета дека изложувањето на св. Климент е независно од тоа на Алкиној, Whitaker (1969a), 113.

дека негативната теологија е вметнувана, но недоволно вметната, дека е неасимилирана во главнината на Климентовите текстови (Völker 1952, 94). Ова, како што забележува Озборн, и како што може да се види и во ова кратко изложување на апофатичкиот пристап на Климент, не може да се тврди за Книга V од *Stromata*. Покрај ова, иако има изолирани и неповрзани негативнотеолошки ставови низ опусот, тие се секогаш со јасна поента. Третата забелешка на Фелкер е дека овој дел од филозофијата на св. Климент не е оригинален, туку е позајмен од Филон и од паганските филозофски еквиваленти. Додека е точно дека има сличности и дека бројни формулации кај св. Климент потекнуваат или се инспирирани од Филон, Озборн забележува дека примерите што Фелкер ги наведува се всушност примери на изолирани референци што се многу поверојатно Платоновии и не ги вклучуваат главните идеи од негативната теологија.

Неискажливиот Бог кај Ориген

Еден од проблемите во мислата на Ориген е темата на нарушувањето на тишината преку откровението на Христос. Идејата е дека во совремието на Ориген постои достапност на знаењето што ја немало во претходните периоди. Преку светите списи и појавувањето на Христос, мистеријата што низ вековите била чувана сега се објавува (*De Principiis*, IV. 1.7)¹⁴. На прашањето за големата тешкотија во проникнувањето на реалноста на земјата изложено во трактатот *За молитвата*, Ориген одговара дека, ако претходно било непознато кој ги скицирал нештата на небесата, можноста да се знае умот божји и можноста да се биде (по)знаен е сега достапна (спореди со *De Princ.*, I. 1.8). Како онтолошки проблем во разгледувањето на важноста на откровението се појавува фактот дека она што се открива и начинот на кој се открива не се идентични, како од аспект на инкарнацијата на мислата во говорот така и од аспект на телесноста на „втелесувањето“ на Бог во Христос. Иако Христос е пројавен, односно Бог е пројавен преку Христос, тоа не ни покажува каков е Бог. Ориген го започнува неговиот *Коментар на Посланието до Римјаните* со завршувањето на долготрајната тишина, во контекст на откривањето на

¹⁴ Користено е изданието *De Principiis*, Roberts, Donaldson, Cleveland Coxe (eds.), 1885; *De Princ.* во понатамошниот текст.

откритието и манифестирањето на мистеријата (X. 43)¹⁵, но смета дека е апсурдно да се мисли дека пророците не разбирале што кажуваат: иако молчеле, преку нивниот разум сфаќале за што пишуваат. Мистеријата на времињата била обвиткана во тишина, сè додека Логосот не станал отелотворен, покажувајќи дека е време за говор. Ориген инсистира на *arcantum*, сметајќи дека постојат искуства за кои не може да се говори, како и култни тајни. Во контекст на неискажливоста на искуствата, тој се осврнува на мистичното искуство на Павле, претставувајќи го како архетипско духовно патување низ тишината (*Comm. Ep. Rom.*, VII. 16.).

Очигледна е фасцинацијата на Ориген со енигмите, откривањето на нешта што не се случиле, третирано како да се случиле, укажувањата на постоењето на некаква тајна на скриен начин преку параболите, опскурните изрази и повеќеслојните значења на светите текстови. Скриеноста, мистеријата и недостапноста на божествената природа се дадени како дел од намерната култна практика. Сепак, Ориген смета дека неможност за соопштување потекнува од трансцендентноста, со што тајните и непристапноста се во секој случај неискажливи, а не само во насока на доброто функционирање на култот. Така, во одговор на Келс, Ориген реферира на познатиот став од *Тимај* 28с, во кој Келс гледа потврда дека Бог е неискажлив (*Contra Celsum*, во понатамошниот текст *Con. Cels.*, VII. 43)¹⁶. Ориген реагира на таквото толкување, сметајќи дека не може да се направи тој скок, а сепак понатаму и самиот го определува Бог како неискажлив, заедно со други трансцендентни суштества. На трите начина на познание на Бог предложени од Келс (синтеза, анализа и аналогија), Ориген одговара дека Бог се спознава преку одредена божествена милост и со божеска инспирација (*Con. Cels.*, VII. 44)¹⁷.

¹⁵ Користено е изданието *Commentary on the Epistle to the Romans, books 1–5*, 2001; во овој текст скратено како *Comm. Ep. Rom.*

¹⁶ Користено е *Contra Celsum*, Roberts, Donaldson, Cleveland Coxe, (eds.), 1885.

¹⁷ Кога Фестижиер ги наведува доказите за постоење на *via negativa* во средниот платонизам, како важен дел го наведува Ориген, кој го цитира Келс, така зачувувајќи дел од поентите во делото *Вистинитиот говор*. Келс употребува „анализа“ кога ги објаснува трите начина на познание на божествената суштина. Познание за неименливиот и Првиот може да се по-

Сепак, Ориген не заборава и да ја нагласи неискажливоста на Бог и ограниченоста на човековиот ум за разбирање на божествени-те мистерии. На пример, прашањето на инкарнацијата ги надминува нашите моќи на јазикот и на интелектот (*De Princ.*, II. VI.2). Религиските концепти често го надминуваат човековото разбирање. Збунет од огромен восхит, човековиот ум не знае кон што да се заврти, за што да се држи, ниту како да се движи нанапред (*De Princ.*, II. VI.2). Бог е отаде постоењето (*De princ.*, I. 1); тој е монада, односно хенада (I. 1.5); проста интелектуална природа и дух, изворот од кој секоја интелектуална природа го добива својот почеток.

Ориген ги разгледува и прашањата за употребата на алфа-привативите, уште една важна компонента од апофатичката проблематика. Така, се прашува дали терминот „нетелесен“ (односно „бестелесен“) за Бог е соодветен дел од христијанскиот теолошки јазик (*De Princ.*, Предговор, VIII), инсистирајќи на трансцендентноста и на ослободувањето на Бог од какви било антропоморфни карактеристики. Ориген констатира дека терминот не се употребува во христијанските свети текстови, но дека е можно да се употребува поимот. Зборот е употребен во контекст на Исусовото определување дека не е нетелесен демон, значи не отсуствува на полно, но се работи за епизода од документ што го нарекува *Учењето на Петар* без потврдена автентичност, а зборот „нетелесен“ се однесува на тенката и фина материја од која се изградени телата на демоните (Предговор, VIII). Прашањето за тоа дали Бог има форма или супстанција е нејасно во христијанското учење (*De Princ.*, Предговор, IX). Понатаму го разгледува апофатичкото тврдење дека Бог е неразбирлив¹⁸ и непроценлив (во смисла дека не може да биде проценет). За Бог треба да се мисли како за проста, единствена интелектуална природа, на која система-

стигне преку синтеза, што е комбинација на ентитети, преку анализа, што е одделување од ентитетите, или преку аналогија. Зборот „анализа“ се чини еквивалентен на „апстракција“ и служи како замена, факт што беше посочен кај Климент. Фестижиер наведува дека Ориген ги асоцира трите начина на Келс со методите на геометрите и објавува дека таквото толкување е погрешно, Festugière (1954), 119.

¹⁸ Индекс на негативните атрибути е достапен и кај Festugière (1954), 303–304.

точно ѝ се негираат физичките својства на телата (простор, величина, облик, боја итн.)¹⁹.

Се чини дека според Ориген Бог е Доброто, во смисла на извор на добрината²⁰. Онтолошките прашања што се јавуваат во врска со ова се однесуваат на Доброто што не е самото постоење, туку е отаде постоењето поради неговата моќ²¹. Ако Бог е доброто, а доброто е отаде постоењето, тогаш и Бог е отаде постоењето. Ако е така, тогаш Бог мора да комуницира преку нешто, или некого, односно преку неговиот Збор. Ориген се колеба дали Бог е постоењето или е отаде постоењето, меѓутоа – од друга страна, пишува, ако Бог е постоењето, сепак за него се вели дека е невидлив, и според тоа нетелесен,

¹⁹ Ставот дека Бог е трансцендентен, единствен, сам, едноставен и од чисто интелектуална природа, бивајќи по себе, бивајќи Бог по себе, покажува дека Ориген е „вистинско дете на неоплатонизмот“, Bרגליotes (1972), 204.

²⁰ Не може да се каже дека „Доброто“ е име за Бог. Ономастичката теорија на Ориген е, конзистентно, под превезот на мистериозноста. Природата на имињата, пишува, е длабоко и опскурно прашање, мистериозна божествена наука; комплексен и конзистентен систем познат само на неколкумина (*Con. Cels.*, I. 25). Сепак, расправа со Келс за да му ја долови вистинската филозофија на имињата. Ориген отфрла некои од стандардните филозофски теории за имињата: Аристотеловата теорија за арбитражната определба на значењата на зборовите; стоичката теорија за првите изрекувања како имитации на нештата што ги опишуваат, за потем да станат имиња; и аргументот на Епикур дека првите луѓе искажале звуци што ги опишуваат објектите, за овие звуци да станат имиња (*Con. Cels.*, I. 24). За Ориген, божествените имиња не ја претставуваат, туку ја манифестираат божјата моќ. Специјалната и опскурна моќ на имињата прави Ориген да се колеба воопшто да дискутира за проблемот. Имињата покажуваат кон најдлабоките значења на објектите, означувајќи ја нивната природа. За критиката на Ориген на претходните теории за имињата и за неговата концепција, кај Janowitz (1991), 359–372.

²¹ Витакер го разгледува гледиштето за Едното што е отаде постоењето и интелигенцијата и тврди дека се работи за формулација карактеристична за периодот – идејата дека Бог го надминува постоењето се наоѓа кај Јустин, Климент, Келс/Ориген, како и кај Нумениј и неопитагорејците, односно платонистите неопитагорејци слични на него, Whittaker (1969b), 91–104.

употребувајќи го небиблскиот поим што го беше третираше во Предговорот на *De Principiis*²².

Во врска со проблемот на познанието на Бог, Ориген го сподедува класичното стојалиште според кое познанието се развива така што умот се движи од сетилно достапните нешта, од видливото подрачје, кон контемплацијата на интелегибилните нешта (*De Princ.*, II. 9; IV. 37). Ориген го разгледува растежот на рационалните природи, сметајќи дека интелигенцијата се фокусира на причините за нештата. Разумното разбирање се движи од видливото кон невидливото, од телесното кон интелектуалното, сè додека не ја дофати божествената природа, која, пак, ги знае дури и оние мисли што ги чуваме во тишина. Се претпоставува дека умот е од истата природа како она што мисли, како што во сетилното подрачје засебните сетила се од споделени природи (во смисла на тоа дека сиот слух е од една природа – прима звуци, иако се јавуваат разлики во способностите за слушање, *De Princ.*, IV. 36). Иако, поради ограниченото знаење од физиологијата, примерите за когнитивните моќи не се најточни, идејата е дека разбирањето на нештата во сетилниот свет ни овозможува аналогии за разбирањето на интелегибилното подрачје. Ова е важно затоа што преминот од сензибилното кон интелегибилното подразбира негативно мислење.

Фестижиер ги определува забелешките на Келс за постоењето на Бог и за начините за неговото спознание како суштински (Festugière 1954, 119). Келс смета дека мудрите луѓе опстојувале во обидите да го изразат она што е невозможно да се изрази со зборови преку, како што беше споменато, синтезата (комбинирањето на ентитетите), анализата (одделувањето на ентитетите) и аналогијата. Според Ориген, Бог се спознава преку синтеза, што претставува комбинирање на ентитети, како процесот на синтеза применуван од геометрите, или преку анализа на ентитетите, или преку аналогија,

²² Бог е над мудроста, вистината и вечниот живот, во *Comm. John* II. 23; XIII. 3. Користено е изданието *Commentary of the Gospel of John* (во текстот скратено како *Comm. John*), Menzies, (ed.), 1896. Ова потсетува на Платон – и според достоинството и според моќта Бог е над супстанцијата, став што Жилсон го резимира со определбата дека „негативната теологија влегува во историјата на христијанската мисла, за таму и да остане“, Gilson (1955), 37.

исто така употребувана од геометрите. Самиот Фестижиер жали што не е зачувано повеќе од оригиналот на Келс. Апстракција не е исто со анализа, но очигледно е дека се мисли на афајреза, како и кај св. Климент. Витакер забележува дека со тоа што и Келс и св. Климент го употребуваат терминот „анализа“ во значење на „апстракција“, јасно е дека бил современ средноплатонистички термин (Whittaker 1969a, 113).

И покрај нагласувањето на недостатоците на јазикот и човековите познавателни способности, кај Ориген нема систематично поткрепување на важноста на негативниот метод како соодветен начин за доаѓање во Бога. По критиката на сфаќањето на Келс на делот од *Тимај* спомнат претходно, Ориген извлекува два заклучока: дека Бог за Платон не може да биде соопштен преку јазикот; но дека се наоѓа во дофатот на човековата природа за која не е невозможно, туку само тешко да го спознае. Ориген, меѓутоа, не смета дека човековата природа е доволна за потрагата по Бог за да може да го пронајде на чист, неизвалкан начин, освен ако не е помогната од него самиот. Трите начина на познание водат кон попречено разбирање (*Con. Cels.*, VII. 42–44). Ориген е свесен за апстракцијата и аналогијата, но не ги истакнува како методи на негативната теологија што може да постигнат себенадминување или соодветно бого(не)познание. Сепак, важни се неговите ставови за тишината, ограниченоста на јазикот и мислата во пристапувањето кон Бога, како и фасцинацијата од загатките, тајните и скриените слоеви на реалноста и значењето.

Неискажливоста и непознатливоста на Бог кај св. Августин

Св. Августин не може да се смета за приврзаник на негативниот метод, напротив, но низ неговиот опсежен опус може да се пронајдат неколку места каде што се лоцираат негативнотеолошки ставови, поради што соодветствува да биде вклучен во овој преглед, слично како и другите христијански мислители од оваа статија.

Општо познати се ставовите на св. Августин за сеќавањето, чија моќ е голема. Сеќавањето е мојот ум, пишува св. Августин, тоа е јас

самиот (*Conf.*, X. 17)²³. Умот и сеќавањето одат заедно, како единствена човечка моќ. Покрај ова, сеќавањето и се однесува на умот, се фокусира, го поттикнува, го потхранува и ја ослободува неговата сила (*Писмо 158*)²⁴. Сеќавањето е самата свесност за себе, го извишува умот за тој да оди отаде, кон самиот Бог (*Conf.*, X. 17). Значи, способноста на умот за посегнување по трансцендентното бива поттикнувана од сеќавањето за да се издигне во непознатите височини.

Желбата за знаење е важна кај св. Августин, и тој истакнува дека динамичкиот елемент на еросот е клучен за постигнувањето на познание, што е позиција карактеристична за неоплатонизмот, независно дали е повеќе „грчки“ или „христијански“. Желбата поттикнува случувања во механизмот на светот на постоењето, и напредувањето на умот е клучен дел од овие процеси. Желбата да се знае Бог, желбата за Бога, а и желбата за *не знам што* се често присутни концепти во *Исповедите*. Идејата е дека целта е спојувањето со Бог, но св. Августин посочува фази во кои не се бива свесен за тоа, затоа што може да се посакува нешто без да се знае што е тоа, и да се движи постапно, откривајќи го и објектот на желбата, и како соодветно да се стигне до него.

Во идеите за љубовта лежи една од главните разлики меѓу св. Августин како доминантно „катафатички“ мислител и Прокло, Григориј, Псевдо-Дионисиј, Ериугена и други – онаму каде што апофатичкиот пристап се потпира на *via negativa* за делумно да пристапи кон трансцендентната врховна реалност, кај св. Августин тоа е *via amoris*. Кон невидливиот и невидениот Бог се пристапува со љубов и вера, за темнината на овој свет да биде претворена во светлина кога верата ќе биде наградена со познание. Познанието на Бог по себе е невозможно, и затоа Бог го спознаваме индиректно, преку разбирање на величественоста на неговите дела (во ова наликува на кападокското спротивставување на неспознатливата суштина и спознатливите енергии на Бог).

Тој ги поврзува желбата, знаењето и љубовта, прашувајќи се дали воопшто е можно да се трага по знаење со посветеност и ревност, ако се нема љубов – секако дека не, заклучува, затоа што не

²³ Користено е изданието *Confessiones*, Schaff (ed.), 1887.

²⁴ *Letter 158*, Schaff (ed.), 1887.

може да се сака нешто ако тоа не е познато (*De Trinitate*, во понатамошниот текст *De Trin.*, X. 1.2)²⁵. Љубовта доаѓа доколку нешто е познато, искусено и блиско, и не е показател на празнотија, туку на делумна исполнетост. Ако некој има љубов, значи има и знаење за она што го љуби и сака да го продлабочи и прошири. Каде и да постои љубов на љубопитен ум, се работи за ум што посакува да го знае она што не го знае, но не благодарение на љубов на тоа што не се знае, туку на љубов на тоа што се знае, поради што умот посакува да го научи и тоа што не го знае (*De Trin.*, X. 1.3)²⁶.

Важна е разликата што св. Августин ја покажува меѓу познанието што доаѓа од човековиот дискурс и познанието на Бог (*Conf.*, XI) во рамките на заднината на времето и вечноста. Главната идеја е дека човековото познание е поврзано со времето, ограничено од него, и затоа мора да се движи на линеарен начин. Ова е едноставно – карактеристиките на минувањето на времето се поврзани со стекнувањето со познание, со говорот, кажаното: оној што пее или говори, или оној што слуша, од слог до слог е поттикнат од начинот на познание опишан претходно (со секој нов слог или дел сака да знае повеќе), но неговите емоции и внимание се расеани. Умот скока од минатото кон иднината, што му претставува дистракција од содржината. Бог е неменлив, не се движи во напредувачки слогови, ниту се разбира на таков начин. Напротив, искуството на Бог е од сосема различна природа.

Св. Августин не смета дека за Бог не треба да се говори, ниту тврди дека говорот за Бог е бесмислен, иако, ако се читаат само овие неколку одбрани делови, би се дошло до тој заклучок. Сепак, како

²⁵ Користено е *On Trinity*, Schaff (ed.), 1887.

²⁶ Умот се труди да се спознае себеси, тој е поттикнат од желба за себепознание (*De Trin.*, X. 3.5), што е јасен неоплатоничарски принцип на себемислењето на мислата. Умот едноставно сака да се спознае себеси: сите сакаат знаење, додава св. Августин (*De Trin.*, X. 2.4). Сепак, не е дека умот сака да се познае самиот себе само затоа што случајно се наоѓа како објект за познание (иако тоа е делумно точно), туку поради неговата содржина. Благодарение на умот е можна врската меѓу материјалното и трансцендентното подрачје, и преку него се формира идејата за сликата на врховното постоење, што, иако несовершена, сепак е некаква слика (*De Trin.*, X. 12.19).

почитувач на *Светото писмо* и, општо, на светиот говор и списи, тој поттикнува читање, учење и усовршување и, на тој начин, приближување кон Бог, иако кај него не е темелно разработено како функционира надминувањето на познавателниот јаз на темпоралноста наспроти нетемпоралноста.

Како што е очекувано за христијанските стојалишта во врска со проблемот на разбирањето и на искажувањето, и кај св. Августин проблемот се лоцира најочигледно во подрачјето на јазичното изразување на Света Троица. Бог како едно нешто што е истовремено и три нешта е тешко сфатлив и тешко се вграмува во ограничениот човечки јазик. Јазикот се развива и се одвиткува линеарно, наспроти вечноста на членовите на Троицата, со што единството на Троицата се расчленува на нејзините конститутивни елементи. Св. Августин се запрашува – и ова е типичен пример за свесна и авторефлексивна негативна теологија – за вредноста на алфа-привативот и за негацијата во врска со Троицата (*De Trin.*, V.7.8). Св. Августин се прашува за значењето на алфа-привативот (односно латинското „in-“) во негативните изјави за Бог и проценува дека латинското „in-“ има исто значење како простата негација „non“ (*Ibid.*), но дека во латинскиот јазик не сите зборови може да се негираат со едноставно додавање на претставката „in-“. На пример, *infilius* не е збор во латинскиот јазик, и затоа, ако сакаме да го негираме „*filius*“, тоа ќе мора да се направи со негацијата „non“. Ова не е најилустративен пример за поентата што се обидува да ја направи, но општата идеја во овој оддел е дека во говорењето за Троицата тој ќе се воздржува од придавки со префиксот „in-“ и ќе употребува „non“, што овозможува формулации применливи во сите случаи²⁷. Св. Августин потоа каталогизира видови на изјави што може да се негираат, како тие за квалитет, квантитет, релација, позиција и слично, основа што е неопходна за разгледувањето на релацијата на Синот кон Таткото. Св. Августин тврди дека со тоа што Синот е Син на Бог, како релациона изјава реферира само на релацијата, а не на супстанцијата на

²⁷ Беше споменато дека Аристотел смета дека лишувачката негација отвора разни можности за различни нијанси на значења, за разлика од обичната негација. Кај св. Августин, и алфа-привативот (или in-привативот) е еквивалентен со обичната негација („non“), значи нема нијанси на можни негативни значења.

Синот (*De Trin.*, V. 7.8). Покрај ова, на св. Августин му е важен и проблемот на контрадикторноста на непотекнатоста на Синот, кој истовремено е Син (релација на потекнување од Таткото) и непотекнат од никого. Да се каже дека Синот е непотекнат (*ingenitus*) значи дека тој не е потекнат, така функционира негацијата. Сепак, да се каже дека не е потекнат не значи дека се негира релацијата меѓу Синот и Таткото, туку дека благо се менува: јасно е дека постои релација Татко – Син, но таа не е на оној од кој се потекнува и оној што потекнува. Неговата анализа на релационата изјава и нејзиното значење е доста конфузна, но, од аспект на негативната теологија, значајно е што тој постапува типично апофатички, поставувајќи некаква точка од која се отстранува некаков елемент: почнува од катафатички став (постоењето на Синот) и, одземајќи елемент (потекнатоста), го трансформира во апофатички став – Синот е непотекнат. Со оглед на тоа што се работи за една инстанција на примена на апофатичкиот метод, колку и да е школски јасен пример, сепак, во овој случај, не треба да се пренагласува приврзаноста на св. Августин кон негативната теологија.

Според св. Августин, нашето мислење, кога се применува на Бог од Троицата, е свесно за оддалеченоста од она што го мисли; нашето мислење е неспособно да го разбере онака каков што е (*De trin.*, V. 1). Што и да мислиме за Бог е повистинито од она што може да биде кажано, а вистинското постоење на Бог е повистинито од она што може да биде мислено (*De Trin.*, V. 3). Божјата неискажливост и непоимливост одат заедно – како што јазикот потфрла, така и мислата не успева да ја достигне трансцендентната реалност.

Најпознатиот дел од опусот на св. Августин што се однесува на негативниот пристап, а и еден од најпознатите негови ставови воопшто, е формулацијата „Бог подобро се знае не знаејќи се“ (*De Ordine*, II. 16.44)²⁸. Ставот се однесува на познанието, не на искажливоста, но припаѓа во поширокото подрачје на негативната теологија. Сепак, овој познат и многукратно наведен став, што навидум ја потврдува неговата апофатичка позиција, не е дел од некакво потемелно гносеолошко разгледување, туку е неповрзано нафрлен во дел во кој св. Августин пишува за важноста на слободните уметности за приближувањето кон Бога. Св. Августин објаснува за човековите ограни-

²⁸ *De ordine*, скратено *De ord.*, користено е изданието *On Order*, 2007.

чени способности да ги сфати длабоките вистини на својата сопствена душа (една од неговите омилени теми).

Највистински учените се оние што, не дозволувајќи им на различните реалности да претставуваат дистракции, се обидуваат да ги поврзат во проста, вистинита и сигурна целина, пишува св. Августин. На тој начин, се искачуваат кон божествените реалности, не наврапито и само преку верата, туку преку контемплација, разбирање, а со тоа, и нивно задржување. Ваквите виши реалности им се недостапни на оние што му робуваат на задоволството или на оние што чезнат по пропадливи нешта, одлучен е св. Августин. Сепак, дури и оние што не се такви и живеат чисти животи може да бидат неуки за ништоста, неформната материја, за формата на неанимираните нешта, за телата, видовите, да бидат неуки за просторот и времето и за бивањето во простор и во време, за движењето и промената општо, за вечноста, за она што не се наоѓа никаде или е отаде времето, или за она што е и не е некаде. Оној што е неук во врска со сето ова ќе западне во секакви видови грешки во обидите да ја истражува сопствената душа, а не пак Највишиот, кој подобро се знае не знаејќи се²⁹. Ставот за познанието преку непознание е како додатно зацврстување на идејата за ограниченоста на човековиот ум, речиси сосема надвор од контекстот на овој оддел.

Во *Коментарот на Псалм 85* св. Августин пишува дека Бог е неискажлив; полесно кажува што Бог не е отколку што е. Нека се помисли на земјата или на морето, пишува св. Августин, тие не се Бог; нека се помисли на сите нешта што се на земјата и во морето; на што и да е што светка во небесата, и самото небо, ниедно од овие нешта не е Бог. Ниту ангелите, ни доблестите, моќите, архангелите, престолите, ништо од ова не е Бог, туку само може да се каже што тој не е (*Ps.*, 85, 12)³⁰. Не е мала работа да се знае што Бог не е, пишува

²⁹ Во формулацијата „Бог подобро се знае не знаејќи се“ Керабин забележува „речиси шекспировски квалитет“ и жали што св. Августин не елаборира понатаму, но препорачува да се видат другите места во неговиот опус каде што има слична поента и поопширни елаборации за непознавањето на божјата природа, Carabine (1995), 271.

³⁰ Изложувања за Псалмите, скратено *Ps.*, користено е изданието *Expositions on the Psalms*, Schaff (ed.), 1888.

ва св. Августин во *Трактатот за Евангелието по Јован*, и иако не може да се тврди дека систематично го предлага начинот на незнаењето, или дека говори за учено незнаење, сепак, јасно е дека ги споделува овие ставови (*Tr. John.*, 23, 10)³¹. Св. Августин објаснува како Таткото го произведува Синот – покажувајќи му ги своите дејства, и сфаќа што кажал, но токму затоа и забележува проблем. Ако не си способен да разбереш што Бог е, пишува св. Августин, разбери барем што Бог не е: така многу би напреднал, ако не мислиш дека Бог е нешто различно од тоа што тој е (*Tr. John.*, 9). Бог не е тело, не е земјата, не е небото, ниту месечината, ниту сонцето или ѕвездите, не е овие телесни нешта, сета телесност треба да се отстрани од прашањето. Покрај ова, додава св. Августин, Бог не е менлив дух. Иако Евангелието тврди дека Бог е дух, Августин поканува да се отиде отаде секаков менлив дух, отаде секаков дух што час знае, час не; што сега памети, сега заборава; што го посакува она што претходно не го посакувал; што страда поради оваа променливост, или допрва ќе настрада; да се отиде отаде сите нив. Во Бог не се наоѓа никаква менливост, ниту нешто што било некакво претходно, а инакво сега (*Tr. John.*, 9).

Ова е слично со еден дел од *De trinitate*, каде што, во обид да покаже дека Бог е Вистината, единствената реалност, св. Августин пишува што Бог не е. Св. Августин објаснува дека на членовите на Троицата не може да им се припишува телесност и менливост, но, додава, и во духовните нешта, не треба ништо променливо што можеби му се случило на умот да се мисли за Бог. Кога се стреми од длабочината кон височината, тоа е чекор кон незанемарливо знаење, доколку пред да знаеме што Бог е, може веќе да знаеме што тој не е. Тој сигурно не е ни на земјата ни на небото, ниту земјата и небото; ниту нешто што се гледа на небото; ниту нешто што не се гледа, а можеби се наоѓа на небото. Дури ни ако се засили фантазијата, та се замисли зголемена сончевата светлина, илјадници пати посветла и поблескава, или бесконечно многу пати, ни тоа не е Бог, продолжува св. Августин. Ниту ако мислиме на чистите ангели како духови што ги анимираат небесните тела, ниту ако ги замислиме илјадни-

³¹ Скратено како *Tr. John*. Користено е изданието *Tractates (Lectures) on the Gospel of John*, Schaff (ed.), 1888.

ци по илјадници, неброено многу, и ги споиме во едно, ни тоа не е Бог (*De trin.*, VIII. 2).

Августин е свесен дека што и да изрече, кој звук и да го испушти, нема да биде вреден за Бог, туку само ќе биде желба да каже нешто. Но, дури и да каже нешто, продолжува, тоа нема да биде она што посакува да може да го каже. Ова го наведува кон сигурноста дека Бог е неискажлив (*De Doctrina Christiana*, скратено како *De Doc. Chr.*, I. 6.4–6)³². Бог е неискажлив по природа, што значи дека св. Августин, во јасна негативнотеолошка позиција, неискажливоста ја поставува како онтолошки концепт. Св. Августин оди и чекор понапред во апофатичкиот потфат, тврдејќи дека за Бог дури и не смее да се вели дека е неискажлив затоа што тоа значи дека се кажува нешто за Бог, што предизвикува нешто како контрадикција (*Ibid.*). И тврдењето дека неискажливоста е дел од постоењето на Бог и идејата дека ни тоа воопшто не треба да се искажува се типични и јасни примери за примената на *via negativa*. Неискажливоста подразбира дека она на што се реферира е надвор од досегот на јазикот, со што јазикот се самоукинува, доведувајќи се до тишина. Св. Августин нема намера да ја разреши контрадикцијата: таа треба да биде држена настрана преку тишината, а не да биде разрешена преку говорот (*De Doc. Chr.*, I. 6)³³.

Кај св. Августин може да се идентификуваат формулации што личат на апстракции, како да употребува *arphairesis* во рамките на

³² Користено е изданието *On Christian Doctrine*, Schaff (ed.), 1887.

³³ Св. Августин пишува дека не кажал и не најавил ништо достоино за Бог, туку само посакал да говори, а и ако кажал нешто, тоа не е она што посакувал да го каже. Тој не може ниту да каже како го знае тоа. Поради овој разлог, објаснува, за Бог не треба да се вели дека е неискажлив затоа што тогаш се искажува дека Бог е неискажлив. Кај св. Августин е совршено прецизно лоциран проблемот на негативната теологија – говорот за тоа дека не смее и не може да се говори. Тој препознава дека се создава контрадикција: ако е неискажливо она за кое не може да се говори, тогаш она што го нарекуваме „неискажливо“ не е навистина неискажливо. Контрадикцијата, пишува св. Августин, треба да се надмине во тишина, наместо вербално да се разрешува, особено затоа што Бог, за кого ништо достоино не може да се каже, го прифаќа дарот на човековиот глас и посакува да се радуваме славејќи го со нашиот говор (*De Doc. Chr.*, I. 6.4–6).

негативниот метод. Така, тој ги поттикнува читателите да мислат на Бог, онолку колку што се способни, како на некој што е добар без квалитет, голем без квантитет, создател на кого ништо не му недостасува, кој владее, но не од некоја посебна позиција, и кој ги содржи сите нешта без надворешна форма, кој е цел насекаде без ограничувањата на просторот, кој е вечен без време, кој прави променливи нешта без каква било промена во него, кој е без никаква страст. Оној што така мисли на Бог, пишува св. Августин, иако сè уште не го открива сето она што за него може да се знае, сепак, според неговата побожна умствена рамка, ги одбегнува опасностите на мислење на што било за Бог што тој не е (*De trin.*, V. 1). Она што се чини дека св. Августин сака да го посочи е дека Аристотеловите категории се неприменливи на Бог, но иако тоа е така, Бог е добар, голем, создател, неменлив, бестрастен итн.

Керабин ова го смета за еден од дијалектички најразвиените параграфи во опусот на Августин: ја покажува природата на дијалектичката мисла кога е применета на Бог во рамките на негативната и позитивната теологија и ја рефлектира дијалектичката природа на вистината на откровението. Иако јукстапозицијата од овој тип е мошне обилно употребувана од Ериугена, на пример, и не е карактеристична за мислата на св. Августин, треба да се нагласи дека и низ неговиот опус се наоѓаат изолирани инстанции: Бог е несоздадениот создател, немерливата мера, неформираната форма; Бог е секаде и никаде; Бог е недвижечки, а подвижен; несодржаниот содржател; неброениот број; Бог е создаден и откриен; и спознатлив и неспознатлив; најскриен и најприсутен (Carabine 1995, 269–270).

Хохштафл воопшто и не го споменува св. Августин (Hochstaffl 1976), додека пак Лоскиј и Керабин посветуваат статии на неговата негативна теологија (Lossky 1977, 67–75) во кои тој се истакнува како претставник на негативниот пристап во патристичката традиција. Мортли доста чесно е на позиција дека апофатичката позиција на Августин не треба да се пренагласува, но секако не смее да биде игнорирана, став што Керабин го споделува (Carabine 1992, 5–22; Carabine 1995, 259–278). Иако Керабин се согласува дека делата на Августин не го соочуваат читателот со експлицитно развиена негативна теологија, таа верува дека доминантно катафатичкиот пристап кај него крие силен апофатички пристап во основата на негова-

та филозофско-теолошка спекулација. Иако вообичаено не го сметаме Августин како претставник на *via negativa*, главните принципи на *apophasis* треба да се сметаат како формативно влијание врз неговата мисла (Carabine 1995, 259–260). Лоскиј забележува дека *via negativa* не смее нужно да се поврзува со мистицизмот, што е очекуван и правилен став – негациите се позадоволителен начин за концептуализирање на Бог, без воопшто да се инсистира на мистичката цел на процесот. Лоскиј потоа наведува следна прилично очигледна забелешка – одлучувачкиот проблем во врска со прашањето се наоѓа во онтолошката позиција на Бог – ако тој е поставен отаде постоењето, бездруго дека човековото познание завршува во мистицизам (Lossky 1977, 67–68). Ова е јасен пример на одредувањето на гносеолошката позиција од подлежаечката онтолошка позиција. Потоа Лоскиј расправа дека во себеизразувањето, негативниот начин може да се ограничи на принципите употребувани во природната теологија, како *via eminentiae* или аналогијата. Очигледно е дека негативната теологија е ендемска во секој религиозен дискурс, смета, сè додека дискурсот поставува и одржува свесност за божествената трансцендентност. Сепак, може да одбере да се приклони кон методите на природната теологија во пристапувањето кон неопходноста на негирање на несоодветните позитивни изјави за Бог што не водат во соодветен правец. Лоскиј смета дека негативната теологија може да одбере да се приклони, а не дека нужно треба да ги користи предностите на *via eminentiae* и на аналогијата, што значи дека не се работи за апсолутистички став, применлив на сите автори и периоди. Мортли, се чини, вака го чита Лоскиј, и затоа веднаш го дава Прокло за пример на автор кај кого негацијата е врвен јазичен инструмент и кај кого негативниот начин не води кон приспособувања невешто направени преку аргументи на аналогијата (Mortley 1986, 211).

Од наведеното може да се заклучи дека бездруго може да се говори за постоечка и неслучајна христијанска негативна теологија. Беше посочено дека преку неговото аргументирање за божјата безименост и неискажливост, св. Јустин застапува два од трите клучни концепта на негативната теологија. Кај св. Јустин Маченик не постои токму метод на негација или апстракција, но ставовите за неименливоста и неискажливоста на Бог и неговите јасни ставови за

божјата трансцендентност се недвосмислени. Во филозофијата на јазикот на св. Климент се наоѓаат негации за Бог како во контекст на стандардното антропоморфизирање така и во неговите идеи за (не)разбирање на Бог и приближување кон него. Така, во неговите идеи дека се нурнуваме во величината на Бог, движејќи се во незамисливата блескавост на светоста, така добивајќи (некакво) познание за тоа што Бог не е, се забележува стандардна апофатичка формулација и употребата на методот на апстракција, што недвосмислено го поставува св. Климент како мислител во рамките на негативнотеолошката методологија. Ориген е очигледно свесен за апстракцијата и аналогијата, иако не ги истакнува како методи на негативната теологија што водат кон бого(не)познание. Неговиот придонес кон апофатичката теологија е повеќе во неговите ставови за тишината и за ограниченоста на јазикот и на мислата во пристапувањето кон Бога. Кај св. Августин може да се идентификуваат формулации што личат на апстракции, како да употребува *aphaeresis* во рамките на негативниот метод. Иако кај него доминира катафатичкиот пристап, лесно се забележува и свесноста за потребата на некои од формулите на негативната теологија.

Овој релативно краток преглед никако не ги исцрпува богатите и разновидни апофатички пристапи кај светите отци, но ги покажува основните места од нивните дела што може да се сметаат за типични примери на употребата на ставовите и на методологијата на негативната теологија.

Библиографија

Примарни извори

Augustine, *Confessiones*, translated by J. G. Pilkington, edited by P. Schaff, *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 1., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1887.

Augustine, *Letter 158*, translated by J. G. Cunningham, edited by P. Schaff, *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 1., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1887.

Augustine, *On Trinity*, translated by A. West Haddan, edited by P. Schaff, *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 1., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1887.

- Augustine, *On Christian Doctrine*, translated by J. Shaw, edited by P. Schaff, *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 2, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1887.
- Augustine, *Expositions on the Psalms*, translated by J. E. Tweed, edited by P. Schaff, *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 8, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1888.
- Augustine, *Tractates (Lectures) on the Gospel of John*, translated by J. Gibb, edited by P. Schaff, *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 7, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1888.
- Augustine, *On Order*, translated by S. Borruso, St. Augustine Press, South Bend, 2007.
- Clement of Alexandria, *The Stromata*, translated by W. Wilson, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.
- Justin Martyr, *Dialogue with Trypho (Chapters 48–54)*, translated by M. Dods and G. Reith, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.
- Justin Martyr, *Hortatory Address to the Greeks*, translated by M. Dods, edited A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.
- Justin Martyr, *The First Apology, The Second Apology*, translated by M. Dods and G. Reith, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.
- Origen, *Commentary on the Epistle to the Romans, books 1–5*, translated by T. P. Scheck, The Catholic University of America Press, Washington, 2001.
- Origen, *De principiis*, translated by F. Crombie, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.
- Origen, *Commentary of the Gospel of John*, translated and edited by A. Menzies, *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 9., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1896.
- Origen, *Contra Celsum*, translated by F. Crombie, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, *From Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4., Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.
- Plato, *Complete Works*, edited by J. M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997.

Секундарни извори

- Bargeliot, L. (1972), 'Origen's Dual Doctrine of God and Logos', *Theologia* 43, 202–212.
- Barnard, L. W. (1967), *Justin Martyr: His Life and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brown, R. G. (1966), *The Gospel according to John (i-xii)*, Garden City, New York.
- Carabine, D. (1992), 'Negative Theology in the Thought of Saint Augustine', *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 59, 5–22.
- Carabine, D. (1995), *The Unknown God*, Peeters Press, Louvain.
- Chadwick, H. (1966), *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Clarendon Press, Oxford.
- Chadwick, H. (1967), 'Greek Philosophy from Plato to Plotinus', во: Armstrong, A. H. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 137–192.
- Elgersma Helleman, W. (2002), 'Justin Martyr and the "Logos": an Apologetical Strategy', *Philosophia Reformata* 67.2, 128–147.
- Festugière, A.-J. (1954), *La révélation d'Hermès trismégiste, vol. 4 – Le dieu inconnu et la gnose*, Gabalda, Paris.
- Fiskå Hägg, H. (2006), *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford University Press, Oxford.
- Fiskå Hägg, H. (2012), 'Seeking the Face of God: Prayer and Knowledge in Clement of Alexandria', во: Havrda, M., Hušek, B., Plátová, J. (eds.), *The Seventh Book of the Stromateis: Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21–23, 2010)*, Brill, Leiden – Boston, 131–142.
- Gilson, E. (1955), *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York.
- Goodenough, E. R. (1968), *The Theology of Justin Martyr*, Philo Press, Amsterdam.
- Hochstaffl, J. (1976), *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, Kösel, München.
- Janowitz, N. (1991), 'Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius', *History of Religions* 30.4, 359–372.
- Lossky, V. (1977), 'Elements of "Negative Theology" in the Thought of St Augustine', *SVTQ* 21, 67–75.
- Mortley, R. (1971), 'Analogia chez Clément d'Alexandrie', *Revue des études grecques* 84, 80–93.

- Mortley, R. (1973a), 'The Theme of Silence in Clement of Alexandria', *Journal of Theological Studies* 24-1, 197–202.
- Mortley, R. (1973b), *Connaissance religieuse et hermeneutique chez Clement d'Alexandrie*, Brill, Leyden.
- Mortley, R. (1986), *From Word to Silence* 1, Hanstein, Bonn.
- Osborn, E. F. (1957), *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Palmer, D. W. (1983), 'Atheism Apologetic and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century', *Vigiliae Christianae* 37.3, 234–259.
- Price, R. M. (1988), "'Hellenization" and Logos Doctrine in Justin Martyr', *Vigiliae Christianae* 42.1, 18–23.
- Schnackenburg, R. (1965), *Das Johannesevangelium, 1. Teil*, Herder Verlag, Freiburg.
- Völker, W. (1952), *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Akademie-Verlag, Berlin et Leipzig.
- Whittaker, J. (1969a), 'Neopythagoreanism and Negative Theology', *Journal Symbolae Osloenses* 44.1, 109–125.
- Whittaker, J. (1969b), 'EPEKEINA NOU KAI OUSIAS', *Vigiliae Christianae* 23, 91–104.
- Wolfson, H. A. (1957), 'Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides', *The Harvard Theological Review* 502, 145–156.
-

The Negative Theology of the Church Fathers: Apophatic Approaches in St. Justin Martyr, St. Clement of Alexandria, Origen of Alexandria and St. Augustine

SUMMARY

Marija Todorovska

Institute of philosophy
Faculty of philosophy
Ss. Cyril and Methodius University, Skopje

marija.todorovska@zf.ukim.edu.mk

The paper offers a brief overview of the basic apophatic stances in the works of St. Justin Martyr, St. Clement of Alexandria, Origen of Alexandria, and St. Augustine. The first Christian thinker who claimed that only negative terms apply to God, St. Justin Martyr, insists on the impossibility to properly name God, and on the impossibility for God to be known through a name. Although St. Justin's negative theology is not systematic or well developed, the main points of his apophatic formulations are shown. The inclinations towards a negative-theological thinking in St. Clement of Alexandria is shown through his fascination with mystery, and his insistence on the merits of silence, because of the impossibility to circumscribe and to know God within the limits of human language. The apophatic approaches in the works of Origen are outlined through his claims about God's transcendence and unknowability, and also through his awareness of the methods of negative theology, and thus his discussion about the use of the alpha-privatives in talking about God's attributes. The paper also tries to illustrate that although St. Augustine's theology is not negative when regarded as a whole, there certainly are apophatic stances scattered in

his works, expressing brief and unconnected, yet clear ideas of the ineffability and unknowability of God.

Key words: negative theology, St. Justin Martyr, St. Clement of Alexandria, Origen of Alexandria, St. Augustine, apophatic, God