



УДК: 27-874:2-12]:141.33

РЕЦЕНЗИРАНО: 18.10.2018, 19.10.2018

Негативната теологија во гностичките извори

Марија Тодоровска

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

marija.todorovska@fzf.ukim.edu.mk

АПСТРАКТ

Во статијата накратко се разгледуваат формулациите што може да се определат како негативна теологија во гностичките извори. Така, најпрвин се поставува прашањето за формулите на негативната теологија и апофатичките пристапи кон неискажливото и непознатливото (бог, првиот принцип, највисоката стварност), преку воздржување од говорење и именување, преку лишувачки атрибути на негирање на одредени карактеристики на божественоста. Потоа се разгледуваат неколку гностички текстови во кои постојат вакви очигледни негативнотеолошки ставови, или формално катафатички формулации, што служат, меѓутоа, да покажат дека се недоволни кога се зборува за преобилноста на бог. Затоа, покажани се начините на кои се пристапува кон говорот за определувањето, именувањето и познанието на бог во *Евангелието на Вистината* и *Триделниот трактат*; некои аспекти од космолошките и онтолошките системи од школата на Валентин (Валентин, Птолемај, Марко) што содржат значајни знаци од полето на негативната теологија; концепцијата на Василид за бог, кој не е неискажлив, туку е толку отаде можностите на познание и именување што не е ни

неискажлив; апофатичките формулации низ поетскиот јазик на *Тајната книга на Јован* и тие од *Писмото на Евгност*; и релевантните делови од сложениот онтолошко-теолошки систем покажани низ откровенијата на Алоген (*Алоген XI, 3*).

Клучни зборови: гностици, негативна теологија, Василид, Алоген XI, 3.

Основни пристапи во негативната теологија

Може да се тврди дека зачуваните извори од гностицизмот нудат јасни примери на негативнотеолошка спекулација од антиката. За да се тврди тоа, меѓутоа, треба да се определи во која смисла, или до кој степен, зачуваните гностички извори содржат формулации што можат да се вбројат во јазикот (или недостигот од јазик) на негативната теологија. Типичен потег за апофатичките пристапи кон бог/неискажливата реалност е употребувањето на лишувачки атрибути, каде што лишувачкото „не-“ (алфа привативум) се користи не во смисла на недостиг, туку на преобилност (така, понекогаш не-х се употребува во смисла на пре-х, затоа што „х“ е карактеристика што ние ја разбираме само во ограничени, несовршени, човечки рамки, што аналогно применета на бог не може да ја објасни неговата автентична и неповторлива, необјаслива преобилност).

Секако, она што се определува како неискажливо е веќе во одредена мера искажливо, затоа што е ограничено со таквиот опис (не е апсолутно неискажливо за воопшто да не може да биде определено/ограничено). Вистински, апсолутно неискажливото е отаде какво било име што се објаснува низ лишување и/или негација. Така, да се каже дека бог е неискажлив може да носи лишувачко значење (во смисла на тоа дека тој има име/атрибути, но тие се отаде нашата способност да ги спознаеме), а да се каже дека бог не е неискажлив значи дека божјото име е над категоријата имиња и не може да биде определно низ поимот и потребата за именување (повеќе за логиката на лишувањето во Wolfson 1957, 151–156). Во некои инстанци може да се забележат два вида на употреба на негативната терминологија, што се отсликуваат еден во друг, доколку се означува дека субјектот толку го надминува предикатот

за кој станува збор што се денотира само неуспехот субјектот да биде опфатен/опишан: се работи за *apophasis* во случаите во кои негацијата означува трансценденција и *sterēsis* во случаите во кои негацијата означува недостиг. Во негативната теологија постои уште и апстракција или *aphairesis*, отстранување, дијалектично негирање на соодветноста на сликите што ги имаме за бог, како процес на апстрахирање на поими од нашата концепција за бог. Божествената трансцендентна сфера е толку несфатлива и неискажлива во одредени концепции што апофатичкиот начин не е сосем еквивалентен со она што го сметаме за *via negativa* – негациите (*apophasis*) не се едноставно спротивности на афирмациите (*kataphasis*), затоа што се работи за подрачја што ни се непознати, затоа што бог, причината на сè што постои, највисоката реалност, Едното (каква и да е концепцијата во различните системи) е пред сето ова, пред лишувањата (*sterēsis*), отаде сите негирања (*aphairesis*) и над какво било тврдење (*thesis*)¹.

Во дел од гностичките текстови има јасни негации во говорењето за највисокиот (и непознатлив или едвај спознатлив бог), како ограничено познание на избраните што го имаат знаењето (бог или највисоката реалност, или трансцендентните онтолошки сфери, се спознаваат само делумно); како лишувачки атрибути (бог/највисоката реалност е не-х); или како инсистирање на неможноста за разумен говор за бог/највисоката реалност, до степен на неискажливост и дури-ни-неискажливост. Дел од гностичките текстови воопшто не содржат вакви формулации, а тие што содржат, покрај со очигледните лишувачки определби на божјите атрибути, се карактеризираат или со поблаги верзии (бог е делумно непознатлив) или со комбинација на апофатички пристапи и катафатички формули.

Кога Аристотел го објаснува лишувањето и дефинира негови бројни форми (*Met.* 1022b23), наведува дека тоа има видови на различна смисла колку што има негации изведени од лишувачката *алфа* (алфа привативум), (*Met.* 1022b33). Лишувачките придавки (или привативите) повлекуваат широки можности на нивно значење, во

¹ На пример, Псевдо-Дионисиј дава токму вакво степенување на божјата непознатост и неискажливост (види *MT* 1000В).

зависност од контекстот. Така, лишувачкото „не-“ (алфа привативум) може да лиши нешто од квалитетот што, инаку, природно го поседува. Исто така, лишува од карактеристики што не припаѓаат природно. На пример, под претпоставка дека нештата со боја се видливи, „невидливо“ е она што е наполно безбојно, но и она што е малку безбојно; бестапално е она што воопшто нема стапала или она што едвај има стапала. Ова важи и за употребата на лишувачката придавка во хиперболата – нешто може да се нарече „несечливо“ за да се нагласи колку тешко се сече – во овој случај „не“ не произведува нешто спротивно. Дури и на морален план, Аристотел преку ова посочува на искажувањето на амбигвитет „...не секој човек е добар или зол, праведен или неправеден, туку има и посредна меѓусостојба“ (*Met.* 1023a6). Поентата е дека лишувачкото „не-“ не предизвикува нужно спротивност, не треба да се смета дека тоа неизбежно го дава спротивното од позитивната форма на придавката. Ако се каже дека нешто е невидливо, тоа не е нужно спротивно на „видливо“, туку можно е да се подразбираат различни степени на видливост.

Ова е понатаму значајно во разгледувањето на апофатичките потфати кај гностиците и неоплатоничарите. Лишувачкото „не-“ не имплицира нужно спротивност, ниту наполно лишување на карактеристиката за која станува збор. Покрај ова, „не-“ може да има различни значења, односно различни степени на негирање на нешто. Логиката на алфа привативум е како таа на самото лишување (*Met.* 1022b33). Лишувачката придавка, значи, е наменета да ѝ помогне на фантазијата да го приспособи гледиштето за некаква карактеристика или суштество, а не нужно да ѝ помогне да доловува соодветни спротивности. Дистинкцијата меѓу негацијата (*apophasis*) и лишувањето (*sterēsis*) е дадена во разгледувањето на единството и многубројноста (*Met.* 1004a10), во смисла на тоа дека, онаму каде што негацијата се применува на единството, се тврди дека единството не е присутно². *Apophasis* предизвикува

² Аристотел не објаснува токму како единството е специфичен случај. Мортли (Mortley) го објаснува на следниов начин. Во случајот на „не-бело“, со изразот се дозволени сите други бои, освен белата. Во случајот на „не-едно“, се јавува асиметрија, затоа што со тоа не се подразбира недефинираност. Недефинираното „не-едно“ може да се идентификува

недефинираност, додека во ситуации на *steresis* има „одреден супстрат за кој се предидира лишувањето“ (*Met.* 1004a16). Лишувањето, значи, отстранува одредено нешто од одредено нешто (карактеристика од суштество, на пример), додека негирањето отвора разни можности од кои нештото се исклучува (или е исклучено).

Во плерома (гностичката концепција за полнотијата на божествените моќи со различни верзии и примени кај различни претставници) има граница на говорот за да се тихува за неразбирливоста на таткото, но да може да се говори за оној што посакува да го разбере (*Триделниот трактат I, 8*)³. Јазикот и мислењето потфрлаат пред необјаснивоста на Битието, кое е отаде Синот и отаде спознатливото подрачје. Кај гностиците, поради ова, постојат негативни придавки за да може некако (иако, недоволно) да се говори и за Бог⁴. Постои извесен амбигвитет, и, со тоа, можности за различни толкувања, во ситуации кога има негација со лишувачко „не-“ (алфа привативум), која не постои со кореспондирачки исказ. Во овие инстанци, на употребата на лишувачката негација може да ѝ се додадат различни нивоа на лишување – отстранување на концепти, реферирање на спротивност или формирање на недефинирани изјави⁵. Кај гностиците нема развиена логичка схема што би објаснила како лишувачките можности во јазикот би се применувале на неискажливата реалност,

како да се однесува на множина, додека „не-бело“ не реферира на слично препознатлива категорија. Лишувањето, или бришењето на специфичното од специфичното, го дава истиот резултат, имено, множината во „одреден супстрат“, што значи дека лишувањето и негацијата во овој (редок) случај даваат ист резултат (Mortley 1986, 140).

³ Користен е текстот од *The Tripartite Tractate (I, 5)*, Harold W. Attridge, Dieter Mueller (tran.), во Robinson 1990, 58–103.

⁴ Употребата на голема буква кај „Бог“ зависи од варијантата во користениот превод (доколку во соодветната англиска верзија е со голема почетна буква, тоа ќе биде задржано). Сепак, поради разлики во преводите можна е инконзистентна употреба на големи букви, како кај „бог“ така и кај други именки/имиња (како „Татко“, „Син“, „Моќ“ итн.).

⁵ Ова кореспондира со дефинициите на Аристотел и резимето на Мортли споменати во фуснота 2.

ниту има методологија на негативниот метод. Сепак, негативниот метод, иако не е во наполно развиена форма, во варијантите во кои е применуван, е мошне широко и разновидно распространет во гностичката онтологија.

Апофатичките формулации во Евангелието на Вистината и Триделниот трактат

Проблемот на именувањето или, поточно, воздржувањето од именување е еден од главните елементи на негативната теологија. Во гностичкото *Евангелие на Вистината* имињата се мошне важни. Во *Евангелието* се раскажува за Грешката, космичка моќ што создава суштество како замена за вистината и ги спречува луѓето да може вистински да го видат Таткото. Имињата играат важна улога, затоа што оние што треба да го примат учењето се запишани во книгата на живите, и кога Бог ги повикува по име оние што знаат (имаат знаење), всушност го потврдува нивното постоење (*Евангелие на Вистината*, 21–22)⁶. Оние што не знаат ќе исчезнат, а познанието им гарантира постоење на оние чии имиња биле повикани (името, постоењето и познанието коинцидираат). Покрај ова, добивањето на име е вид на спасение. Како и кај Филон Александриски, името на Бог е Синот (38–39)⁷. И во сложената теорија за Логосот на Филон, кај кого името на Бог е Синот, и во *Евангелието на Вистината*,

⁶ Користен е текстот од *The Gospel of Truth (1, 3 and XII, 2)*, Harold W. Attridge, George W. MacRae (tran.), во Robinson 2001, 38–51.

⁷ Мортли забележува дека секоја религија од Римската Империја имала некаква заинтересираност за моќта на имињата, и затоа се обидува да го стесни полето на истражување во обидите да ги пронајде претходниците на *Евангелието на Вистината*, разгледувајќи ги, преку автори што веќе ги истражувале овие проблеми, концепциите за неизговорливото име од еврејскиот мистицизам, новозаветни и христолошки концепции, сметајќи, сепак, дека кај гностиците има неискажлив бог, кој е непознатлив, освен преку синот, и дека проблемот наликува повеќе на аријанскиот концепт на трансцендентниот Татко, заедно со видливиот и спознатлив син, со тоа што *Евангелието на Вистината* „...ја употребува навидум необичната идеја на името како постоечко, како да има сопствен онтички статус“ (Mortley 1992, 242–243). Опсежна анализа на формулацијата „името на Таткото е Синот“ низ целата статија (1992, 239–252).

божјото име не е збор, туку е живо суштество од извонредно значење (името не се изговара, туку се пројавува во Синот). Во школата на Валентин името коинцидира со воведувањето во постоење, затоа што обете ги поврзува знаењето. Да се биде именуван значи да (може да) се биде спознаен, што го дава и потврдува постоењето.

Во *Триделниот трактат* стои дека секој од еоните е име. Не е дека еоните имаат имиња, туку тие се имиња, и секој од нив е пројава на Таткото (ова е споредливо со мотивот кај Филон, каде што таткото е неискажлив, но неговата пројавена моќ може да се опише низ јазикот, а применливо е и во разгледувањето на подоцнежните византиски концепции за познанието на Бога преку енергии). И во *Триделниот трактат* (за кој не е сигурно дали е напишан од припадници или приврзаници на школата на Валентин), именувањето, познанието и постоењето се поврзани. Иако идејата за името е второстепено отсликување на реалноста, сепак, да се биде именуван значи да се биде (с)познаен, а да се биде (с)познаен значи да се биде.

Во *Триделниот трактат* се забележуваат апофатички ставови. Таткото е бескраен, поради што е и бесмртен и нероден. Тој нема да се отстрани себеси од она (според) што тој е, ниту што било може да го натера да предизвика крај што не го посакувал (со оглед на тоа што ништо не го иницирало неговото постоење). Таткото е непроменет, никој не може да го отстрани од неговото постоење и идентитет. Тој не може да биде сфатен, ниту да биде променет ниту намален, затоа што тој е непроменлив и незаменлив. Тој е нарекуван „без почеток“ и „без крај“ затоа што е нероден и бесконечен, а покрај тоа тој не може да биде достигнат во неговата големина, тој е несфатлив во неговата мудрост, неразбирлив во неговата моќ и необјаснив во неговата благост (I, 2). Таткото е безимен, освен што Синот е негово име (што не е исклучок, затоа што името не е дел од јазикот, туку е засебна личност). Кога во *Триделниот трактат* се опишува Бог, стои дека ниедно од имињата што се замислуваат, се говорат, се гледаат или се разбираат не се применува на него, дури и ако се прекумерно прекрасни, велики и славени. Невозможно е умот да го замисли него, ниту кое било дело да го изрази, ниту кое било око да го види, ниту кој било да го сфати поради неговата

необјаслива прекрасност и неговата неразбирлива длабочина, немерлива височина и неповторлива волја (I, 2). Таткото на сè престојува во тишина и необјасливост. Дури и кога ќе се пројави, тој го прави тоа преку јазикот и познанието, кои се, сепак, неспособни да го изразат и сфатат. Сепак, таткото се пробива преку бројни посредници, и иако околу објаснувањата на неговата природа се развива богат јазик, сепак, ниедно име не може да се примени на неговата огромна, несфатлива, необјаслива и неискажлива прекрасност. Негативната теологија е очигледна, а сепак, во *Триделниот трактат* непознатливиот Татко е прикажан како да сака да биде спознаен. По апофатичките воздржувања има и формулација според која, доколку таткото, кој е непознатлив во неговата природа и кој ги поседува сите величествени атрибути (претходно наведени), посака да даде знаење за да може да биде спознаен од преобилноста на неговата благост, тој е способен да го стори тоа (II, 7). Токму ова е неговата волја, се чини. Откривањето на бог е можно преку Синот, кој е трагата на Таткото. Синот е лицето на невидливото, формата на бесформното, телото на бестелесното и зборот на неискажливото (II, 11). Така, човекот е познавателен објект достапен за мислењето и за јазикот, а врховното битие останува завиткано во тишина, непоимливост и неискажливост. Себеоткривањето на Таткото треба да инспирира постојана потрага по него, иако по неговата примордијална суштина воопшто и не може да се трага. Таткото се спознава според неговата волја, затоа што во сите нешта вдахнува идеја за потрага по Непознатливото, така, сите нешта се привлечени од него (V, 9).

Негативнитеолошките знаци во школата на Валентин

Навлегувањето во гностичката космогонија и космологија заслужува засебно истражување, но може површно да се резимира космологијата на Валентин (како дел од „инконзистентните мислења на тие еретици, кои се два или три и застапуваат меѓусебно спротивставени учења“, според Иринеј, преку кого е зачувана). Космологијата на Валентин започнува со примордијално двојство (дијада), кое не може да биде изразено со какво било име (иако потем излегува дека го именува со *Bythos*), кое е составено од

Неискажливото и од Тишината. Тие ја создаваат втората дијада, Татко (Родител) и Вистина. Овие, пак, создаваат четворно постоење (тетрада или квартет), составено од Збор (Логос), Живот, Човек и Црква. Овие осум ентитети го формираат првиот октет (или огдоада) (*Adv. Her.* 1.11.1).

Иринеј информира дека, според Валентин, Логосот и Животот создале десет моќи. Човекот и Црквата, пак, произвеле дванаесет, од кои една (мајката, веројатно Софија/Sophia, според класичниот гностички мит), се одделила и паднала од својата изворна состојба, создавајќи ја вселената. Валентин исто така претпоставувал две суштества со име Хорос/Хорус. Едното е сместено меѓу првиот ентитет (Bythos) и остатокот од сета Плерома/Plērōma (божествената сфера) и ги одделува создадените еони од несоздадениот Татко, додека другото ја одделува нивната мајка од плеромата. Од мајката се создаваат граѓата (материјата) и Христос, кој не е произведен од еоните во рамките на плеромата, туку е произведен од мајката исклучена од неа, помнејќи поубави нешта и со вид на придружна сенка. Христос, бидувајќи машки род, ја отсекол и отстранил сенката од себе и побрзал да се врати во божествената сфера. Мајката, оставена да биде со/во сенката и лишена од нејзината вообичаена духовна супстанција, создала уште еден син, Демиургот, кој е и врховниот владетел на сите нешта што му се подредени. Валентин исто така тврди, според Иринеј, дека заедно со Демиургот била произведена, како нуспроизвод, леворачна моќ (односно патеката на левата рака, често асоцирана со зла магија, еретички/ѓаволски верувања и општо уништување на „десната патека“ на сè што е добро и правилно). Светиот дух е произведен од Вистина, за проверка и предизвикување на плодноста на еоните преку невидливо навлегување во нив за тие да сеат вистина⁸.

⁸ Валентин може да се смета за ранохристијански гностички теолог, затоа што бил најотворено христијански верник меѓу гностиците. Василид инклинирал кон стоичките учења, а Маркион од Синоп вовел искупувачки бог туѓ на овој свет и надвор од светите книги. Учењето на Маркион, кој исто така иницијално бил христијанин (според Тертулијан, *Adv. Marc.* 1.1), може да се сведе на тоа дека Бог објавуван од законот и од пророците не е Таткото на Исус Христос, затоа што, додека Бог (од *Стариот завет*) е познат, вториов (таткото на Исус Христос) е непознат. Едниот е праведен,

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

Во системот на Птолемај, разлогот за падот на Софија (мотивот за падот на Софија е типично гностички, со тоа што приказната варира кај различните претставници) е нејзината желба да го познае неискажливиот Татко. Според Птолемај, Софија е последниот од еоните создадени од страна на Таткото, чија цел била да ги „издигне сите нив во мисла“ (*Adv. Her.* 1.2.1). Еоните не смееле да достигнат целосно знаење за Таткото. Идејата е дека целта на Плерома била да постои како жив колективен израз на интелектуалната надмоќ на Таткото. Доколку некој ентитет во рамките на Плерома добие знаење за таткото, целиот живот би престанал. Идејата во ваквото учење е дека постоењето се стреми да создава и да се подобрува и дека целта на постоењето е да се произведува преку мудроста, а не едноставно да се добие мудрост како цел по себе. Софија, посакувајќи да го спознае Таткото, всушност го посакала нејзиното сопствено уништување на сметка на целосното опкружување од она што го овозможува нејзиното постоење. Дарот на сингуларно постоење и на индивидуалниот живот, затоа, ѝ бил одземен.

но другиот е добар (Иринеј, *Cont.Her.* 1.21.1). Според Маркион, светот во кој живееме покажува дека Бог знае да биде одмаздољубив и ситничав, недостоен за идејата за божественото. Божјата пројава во создаденото за Маркион не е доказ за неговата единственост, ниту за неговата добрина, туку напротив, Бог не е достоин за посветено обожавање и понизност онака како што налага верата. Маркион, така, ги отфрлил учењата на христијанската црква дека Бог е Таткото (на Христос) и, преку отстранување на она што го нарекувал „јудаистички интерполации“ во *Лука* и *Павле*, вовел туѓ Бог (Jonas 2001, 145–146).

Хорос/Хорус – границата, што ја одделува Плерома од „неискажливата огромност“ на Таткото, ја одбил Софија, и не ѝ било дозволено да го знае Таткото (1.2.2). Остатокот од учењето на Птолемај, раскажано од Иринеј, се однесува на произведувањето на материјалниот свет од хипостазираните „страсти“ на Софија и на дејствувањето на Спасителот (Исус Христос) со намера да ги распореди овие изворно хаотични страсти во структурирана хиерархија на постоечки нешта (1.4.5). Преку ваквото уредување настануваат три класи на човечки суштества – материјални, душевни и духовни. Материјалните луѓе се оние што немаат достигнато интелектуален начин на живот, и затоа се фокусираат на минливото, поради што нема надеж за нивно спасение. Душевните луѓе имаат полуоформени концепции за вистинскиот Бог, и затоа треба да живеат побожни и добри животи, одржувајќи си ја верата, како „обични христијани“. Духовните луѓе се гностиците, кои немаат потреба од вера, затоа што имаат знаење (gnōsis) за интелектуалната реалност, и спасението им доаѓа од природата (1.6.2; 1.6.4). Во системот на Птолемај има хипостаза, Тишина, која живее во Таткото, уште нарекувана Мисла или Благодат (1.1.1). Умот (nous) умее да го разбере таткото и од огромното задоволство посакал да го соопшти тоа на еоните. Меѓутоа, Умот бил спречен од страна на Тишината (1.2.1), која се плашела дека Умот, овозможувајќи им го тој површен поглед на еоните, ќе посади во нив незаситна желба да ја истражат природата на Таткото и да ја контемплираат Првата причина што немала почеток (мотиви споредливи со тие од митот за Софија). Тишината, значи, е принцип што се труди да спречи непознатото да стане спознатливо. Во обидите да го задржи и ограничи Умот, спречувајќи да му се јави незаситен копнеж, таа дејствува според волјата на Таткото (1.2.1). Следствено, Таткото ја ослободува Софија од нејзината страст, осигурувајќи се дека другите суштества ќе бидат соодветно свесни за неговата неспознатливост, благодарение на учењето на Исус, според кое никој не е способен за познание на Таткото (1.2.5). Поентите се дека суштината на реалноста е неискажлива и неспознатлива, иако пониските суштества можат барем да ја насрат; дека тоа кај нив предизвикува незаситна жед за повисокиот вид на постоење, и тоа толку многу што може да се верува дека подобро би им било кога воопшто не би го имале тоа површно и делумно познание.

Тишината го спречува умот да дојде до познание на непознатливото⁹.

Марко (Маркозијан), од школата на Валентин, за кого исто така знаеме според зачуваните извори кај Иринеј, го поставува зборот како *arhē* – престанувањето на тишината и создавањето на говор се во основата на неговиот систем. Марко употребувал изосефички (алфанумерички кодов) систем сличен на доцнопитагорејскиот. Во светите текстови и во природата се наоѓаат тајни значења, верува Марко, постојано повторувачки примери на појавување на мистични броеви (четири, шест, осум, десет, дванаесет, триесет). Неговата Тишина му открила сè, вклучително и името на Отецот. Според Марко, Отецот знаел дека бил неразбирлив, и затоа на елементите (еоните) им ја дарил моќта на себенагласување. Во системот на Марко елементите (еоните) се буквите на азбуката (алфабетот), и секоја ја има моќта да се себеизговори. Еоните се имиња на елементите што смеат да се кажат (исто така ги нарекува „зборови“, „корења“, „семиња“, „полнотија“ и „плодови“; *Adv.Her.* 1, XIV, 2). Вистината е составена од алфа и омега, бета и пси, одејќи во парови однапред и одназад низ азбуката¹⁰. Иринеј раскажува дека Марко објавил дека бесконечно извишената Тетрада се симнала кај него од невидливите и неописани места во форма на жена и само нему му ја објаснила својата природа, како и потеклото на сите нешта, што претходно не му било откриено на ниеден од луѓето и од боговите. Тоа било постигнато на следниов начин, резимира Иринеј. Најпрвин, незамисливиот и непотекнат Татко, кој е без материјална супстанција, и ниту машко ниту женско, посакал да го произведе она што е неискажливо за Него и да го обдари со форма она што е невидливо. Така, тој го произвел Зборот сличен на него, кој, стоејќи во близина, му покажал што тој самиот бил, со оглед на тоа што бил манифестиран во формата на она што е

⁹ Како што Мортли го формулира тоа – тишината е повлекувачката карактеристика на суштинската реалност, она што е и молчаливо пред умот гладен за знаење и што ја обиколува таквата реалност заштитиувајќи ја (Mortley 1986, 124).

¹⁰ Според Марко, првата Тетрада се состои од Неискажливото, Тишината, Таткото и Вистината, по што доаѓа втората Тетрада, составена од Логосот, Животот, Човекот и Црквата (така се формира Огдоадата).

невидливо. Важно е изговарањето на името – прво го изрекол првиот збор, почетокот на останатото, составен од четири букви; потоа го додал вториот збор, исто така составен од четири букви; и потем третиот, што опфатило десет букви. Последниот, четврт збор бил составен од дванаесет букви. Овие четири изговарања ги опфатиле сите букви. Секој од овие елементи има свои сопствени букви, изговор, форми и слики, и ниеден од нив не ја перципира формата на изговореното од кое е елемент, ниту се знае себеси, ниту изговорот на она што е до него, туку секој замислува дека со сопственото изговарање ја именува и целината. Потем има конфузно раскажување за мислењето на Марко според кое повторното враќање на сите нешта ќе се случи кога сите тие, мешајќи се во една буква, ќе изговорат еден ист звук, чиј мотив се наоѓа во „Амин“. Поентата е дека сите овие различни звуци му даваат форма на нематеријалниот несупстанцијален и нероден еон (1, XIV, 1). Елементот кого го нарекува „човек“ е изворот на секој говор, почетокот на секој звук, артикулација на неискажливото во устата на молчеливата Тишина (1.14.3).

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

Концепцијата за дури-ни-неискажливото на Василид

Василид (Александриски), инклинирајќи кон современата стоичка филозофија, развил космогонија и космологија инакви од оние изградени околу митот за Софија на класичниот гностицизам. Системот на Василид започнува со примарниот октет на непроизведениот родител или Татко; потоа доаѓаат Умот (Nous),

уредувачкиот принцип или Зборот (Логосот), Практичната мудрост (Phronēsis), Мудроста (Софија) и Моќта (*Adv. Her.* 1, XXIV, 3), како и праведноста и мирот. Спојувањето на Мудроста и Моќта произведува множество на ангелски владетели, од кои, пак, се создаваат триста шеесет и пет неба (или еони) (1, XXIV, 3). Секое небо има врховен владетел (архонт) и пониски ангели. Последното од триста шеесет и петте неба, подрачјето на материјата во кое сите ние живееме, е владееено од богот на Евреите, кој го сметал еврејскиот народ за избран, поради што се предизвикала омраза кај народите што со него доаѓале во контакт, а и кај самите еврејски племиња. Конфликтното однесување поттикнато од омраза предизвикало владетелите на другите неба да му се спротивстават на богот на Евреите и да пратат спасител, Исус Христос, од највисокото подрачје на таткото, за да ги избави луѓето што се измачуваат под јаремот на овој љубоморен бог (1.24.4).

Според Василид (во Иполит), мора да се издигнеме до восхитувачката интуиција на Божеството, што го надминува дури и Битието и што на тесните умови од земјата им се чини како чиста ништовност. Тоа е отаде времето, просторот, свесноста, отаде постоењето. Ако замислиме дека некогаш имало ништо, дури и тоа ништо не е ништо од ништата што се (иако е несоодветно да се смета дека ништото е). Не постоело дури ни Едното, меѓутоа, и кога Василид употребува „постоело/било“, не е во смисла дека тоа било во каква било состојба на постоење, туку за да даде предлог за тоа што се обидува да го посочи, употребува „не постоеше/немаше“ апсолутно ништо (*Hippolytus, Haer.* VII, 20 PG 16). Ништото за кое Василид се обидува да објасни не е едноставно таканареченото *Неискажливо*, туку отаде тоа, затоа што она што е навистина неискажливо воопшто и не се именува „неискажливо“, туку е над секое име што би се употребувало за него (*ibid.*). Имињата што луѓето ги употребуваат се недоволни дури и за манифестираната вселена, затоа што е премногу разновидна (вселената, пак, е надвор од светот на вистинското постоење). Ако човечки дадените имиња потфрлаат во опишувањето на светот околу нив, тогаш секако дека не може да се најдат соодветни имиња за суштествата што се од светот на реалноста, а веќе наполно невозможно е да се именува она што ја трансцендира реалноста. Состојбата на непостоење што го

трансцендира сето постоење може да се резимира на следниов начин (според Иполит): ништо не постоело, ни материја ни супстанција, празнина од супстанција, едноставност, невозможност за составување, непоимливост, ниту неперцептибилност, ниту човек, ниту ангел, ниту бог. Не постоело ништо, воопшто ништо за што човекот кога било би нашол име, ниту дејство што би потпаднало во опсегот на неговата перцепција или поимање. Состојбата на непостоење била толку многу отстранета од човековите моќи за разбирање и познавање тогаш кога (иако и не може да се говори за „тогаш кога“ во состојба отаде времето и просторот) Божеството отаде постоењето, без мислење, чувствување, избирање, определување, желба или нагон, посакало да ја создаде општоста (Mead 1906, 258)¹¹. Ништоста за која зборува Василид е дури-ни-неискажлива, затоа што „неискажлив/о“ е име, а ништоста не може да има име.

Прашањето за тоа дали формулацијата „дури-ни-неискажлив/а“ претставува негација, Волфсон (Wolfson) го разгледува тврдејќи дека во сите дискусии за атрибути, од Филон до Јован Дамаскин, афирмативен исказ, во кој „бог“ е субјектот, а предикат е придавка со лишувачко „не-“ како префикс (алфа привативум, односно латинскиот еквивалент со „in-“), има вредност на негативен исказ во смисла на исклучување на субјектот од вселената на дискурсот на предикатот. Така, може да се тврди „бог не е искажлив“ или „бог е неискажлив“, со тоа што во вториот случај се работи за исклучување на бог од вселената на дискурсот на искажливоста (Wolfson 1957, 153). Значајно е што, кога Волфсон ја објаснува изјавата на Василид (она што е неискажливо не е апсолутно неискажливо, а тоа што е дури-ни-неискажливо е отаде сите имиња), покажува дека Василид се согласува со сите

¹¹ Даниелу (Daniélou) забележува дека гностичкиот речник ги поставува изразите на трансцендентноста над тие на познанието, што го тера да помисли дека архаичниот карактер на овие изрази е поблизок до средните платонисти и Филон отколку до христијанските апологети. Даниелу забележува дека гностиците употребуваат специфичен филозофски јазик употребен да се покаже непознатата природа на нивниот Прв Бог, поради што ги доведуваат тврдењата за апсолутната трансцендентност на бог до нивните екстремни консеквенции (Daniélou 1975, 400–401).

„вистински апофатичари“ (Плотин, црковните отци) дека кој било термин што му се предидира на бога мора да се предидира како негација во смисла на исклучување на тој термин од вселената на дискурсот и, покрај ова, дека таква негација може да биде изразена преку афирмирање на бог како отаде некаков партикуларен предикат, но дека Василид не се согласува со нив за тоа дека таква негација може да биде изразена со афирмативен исказ со негативен предикат. Негација од типот „бог е неискажлив“ не значи „апсолутно неискажлив“, и затоа треба да се употребува „дури-ни-неискажлив“. Афирмативен исказ со негативен предикат за Василид е еквивалент на тоа што Аристотел го определувал како лишувачки исказ (Wolfson 1957, 154). Витакер (Whittaker) смета дека проблемот на позитивни или негативни искази е ирелевантен за теоријата на Василид, кој, како што Витакер верува, не бил инспириран од логички согледби, туку се обидува да ги надмине претходниците во полето на негативната теологија, и затоа неговата позиција треба да се смета како придонес кон терминологијата на трансцендентноста (Whittaker 1969, 386). Се чини дека Василид само „неискажлив“ (*arrēton*) го третирал како име, затоа што, кога би се сметал за лишувачки исказ, би бил придружуван од прилози употребени со „дури-ни“ како префикс, што не е случај. Витакер смета дека Василид ја прифаќа употребата на ваквите термини затоа што се прилози, а не имиња што му се припишуваат на врховниот принцип (Whittaker 1969, 370). Така, бог е дури-ни-неискажлив не затоа што да се тврди дека е неискажлив би значело дека се употребува лишувачка формулација што сугерира дека би можел да биде и искажлив, ама испаднало дека не е искажлив, туку затоа што да се тврди дека бог е неискажлив значи да му се даде име (во оваа смисла Витакер тврди дека именувањето и недостигот од именување е вистински проблем за Василид, а не логиката на исказите, Whittaker 1969, 368–369)¹².

¹² Изразот „Неискажливото Име“ може да се смета како потекнат од еврејскиот народ по второто уништување на Храмот во кој се чувало светото божјо име, затоа што со уништувањето се изгубила и можноста за правилно изговарање на Името. Евреите потем реферирале на Бог како на „Неискажливиот“, како поради нарушувањето на култните дејства така и поради материјалната невозможност да се искаже божјото име како

Апофатичките формулации во *Тајната книга на Јован*

Текстови што содржат доста јасно елаборирани апофатички формулации се и *Тајната книга на Јован* (или *Јовановиот апокриф*), *Писмото на Евгност* и, текст веројатно поврзан со него, *Софија на Исус Христос*, како и *Зостријан* (текст од кој релевантните делови се во голема мера изгубени или фрагментирани) и *Алоген*. Засебни или неразвиени формули на негативна теологија се забележуваат и во други трактати¹³.

Во ситијанските текстови, освен *Марсан* (и можеби *Алоген*), највисокото суштество, кое кореспондира на Платиновото Едно, е Невидливиот *Дух*, односно Неспознатливиот, чии карактеристики се непостоечката егзистенција, тишината и мирувањето. Тоа е толку трансцендентно што е и отаде концептуализацијата. Негативната теологија што се применува во разгледувањето на ова надврховно постоење комбинира *via negativa* (негативни предикати, следени од „туку“ – „не е X, туку е...“, или тројна негација како „не е X, ниту Y, ниту Z, туку е...“, или со двојна антитеза „не е ниту X, ниту не-X, туку

резултат на неговата бесконечна прекрасност и постоењето над сите создадени суштества (Jufresa 1981, 3). Со оглед на тоа што кај Василид Големиот Архонт на Огдоата е опишан како „понеискажлив од неискажливото“, а Архонтот на Хебдомадата, демиургот и владетелот на светот, кој може да се идентификува со Бог на Евреите, само како „неискажлив“, Керабин (Carabine) покажува ентузијазам кон предлогот за потеклото на Јуфреса – сепак, Големиот Владетел на Огдоата е „неискажлив“, а Владетелот на Хебдомадата, Бог што им се беше обратил на Евреите, е „искажлив“ (Carabine 1995, 87). За потеклото, односно првичната употреба на „неискажлив“, Волфсон тврди дека, пред Василид, се наоѓа кај Филон (Wolfson 1962, 110, pass; 1957, 156, pass), со што Витакер не се согласува, тврдејќи дека употребата на терминот била сосема вообичаена на времето (користејќи референци од *Херметичкиот корпус* и други извори), што Волфсон го отфрла како хронолошки неиздржано (Whittaker 1969, 368; Wolfson 1957, 367–368; Wolfson 1974, 189, резимирана дискусија во Todorovska 2017, 359–360).

¹³ Ван ден Брук (Van den Broek), затоа, смета дека некои од нив содржат описи на неискажливиот Бог што по должина и по елаборираност ги надминуваат оние што ги знаеме од платоничарските или христијанските извори (Van den Broek 1996, 43–44).

е...“) и *via eminentiae*. Во формулациите по „туку“ вообичаено има позитивни атрибути, кои се всушност апофатички, затоа што тоа формално позитивно е, на пример, „...туку е нешто сосема друго“, што значи дека е над, отаде, супериорно на претходно негираните предикати. И покрај (делумно) различната онтологија, и во *Тајната книга на Јован* и во *Алоген*, карактеристиките на врховното божество се слични – теогонијата започнува со апофатички опис на врховното божество, Монадата или Невидливиот Дух, првиот член на Тријадата Татко–Мајка–Дете¹⁴.

Во *Тајната книга на Јован*, Исус му пренесува учење на Јован, неговиот апостол. Се работи, значи, за соопштување на учењето на Спасителот, замислено како откривање на мистериите скриени во тишината (II, 1, 1)¹⁵. Овој текст изобилува со негативни атрибути: Невидливиот Дух е неограничен, без квантитет, ниту телесен ниту бестелесен, ниту Голем ниту Мал, немерлив. Тој е ниту вечен ниту во времето, неискажлив, неименлив, невидлив, по него не може да се трага, ниту може да се пронајде. Исто така, има и позитивни атрибути – тој е врховната Монада и Таткото на сето, Невидливиот Дух повисок од Бог, тој е целосно совршенство, чист Ум, живототворна и благословодарителна благословеност, знаење што дава знаење, добрина што дава добрина, милост што дава милост и благост што дава благост. Сепак, тој ги надминува овие атрибути, затоа што не се доволни да опишат што е, ниту каков е. Особено е значаен делот што зборува за Оној што не може да се изрази. Така, стои дека Едниот (Монадата над сето постоење) владее со сè, и ништо нема власт над него. Тој е Богот, татко на сè, светиот и невидливиот, кој е над сè. Тој е незагадена, чиста светлина во која ни едно око не може да поднесе да гледа (II, 1, 2). Всушност, Тој е повеќе од бог затоа што над него нема ништо, никакви господари, туку самиот се има утврдено себе. Тој е вечен затоа што нема потреба од живот, нема потреба од ништо, туку е целосно

¹⁴ Според Тарнер (Turner), овие два текста споделуваат негативна теологија од која дел содржи паралела од збор до збор, резултат на заеднички извор, веројатно коментар на *Парменид* на Платон, особено првата хипотеза 137C–142A (Turner 2001, 502).

¹⁵ Користен е текстот *The Apocryphon of John* (11, 7, 111, 7, IV, 7, and BG 8502,2), Frederik Wisse (tran.), во Robinson 1990, 104–123.

совршенство. Тој не може да биде ограничен затоа што ништо не му претходи за да му постави граници. По него не може да се трага, тој не може да биде истражен – не постои ништо пред него што би го истражувало. Тој е немерлив затоа што не постои ништо пред него што би го мерело. Невидлив е затоа што никој не може да го види. Тој е неискажлив затоа што никој не е способен да го разбере, ниту да говори за него. Тој не може да биде именуван затоа што никој пред и над него не може да му даде име (II, 1, 3). Едниот е немерлива светлина, која е чиста, света, недопрена. Тој е неискажлив, совршен во неговата неуништливост. Тој, меѓутоа, не е во совршенство, ниту во благословеност, ниту во божественост, туку е над сето тоа. Покрај тоа, има и формулација во која се негира лишувачкиот атрибут: Тој не е ниту телесен ниту бестелесен; не е ниту голем ниту мал. Нема начин да се каже кој е неговиот квантитет или каков е неговиот квалитет затоа што никој не може да го знае. Тој не е нешто меѓу другите суштества затоа што е над нив, и тоа не дека е едноставно супериорен над нив, туку самата негова суштина не учествува во еоните, ниту во времето (затоа што времето не може да му соодветствува). Потоа описот се префрла на позитивни атрибути, кои сепак упатуваат на непознатливост и неискажливост. Така, неговото совршенство е величествено. Тој е чист, немерлив ум. Тој е еон што дарува (создава) еони. Тој е живот што дарува живот. Тој е благословеност што ги дарува благословените. Тој е знаење што дава знаење, добрина што дава добрина. Тој е милост и искупување што даваат милосливост. Тој е благодат што дарува благодат, не затоа што ја поседува, туку затоа што ја дава немерливата несфатлива светлина (II, 1, 4). Се поставува и прашањето за тоа како воопшто да се зборува за него. Неговиот еон е неуништлив, во мирување, и постои во тишина, стабилност и постоење што му претходат на сето, затоа што тој е врвот на сите еони и оној што им дарува моќ според неговата добрина. Ова е така затоа што ние не може да ги знаеме неискажливите нешта и не може да го разбираме немерливото без помошта на оној што произлегува од него (се мисли на првата моќ што произлегува од умот на таткото, со што се воведува описот на потеклото на реалноста и структурата на божествениот ум).

Во овој текст се забележуваат неколку пристапи, или начини, за говорење за бог. Вилијамс (Williams) предупредува да не се третираат инстанците на негативна теологија во гностичките текстови како несредена мешаница на мистички или „нуминозен“ жаргон. Тој наведува како Шодел (Schoedel) генерализира формулирајќи го ставот дека јазикот на негативната теологија во гностички рамки е „нуминозен“ јазик. Чудесноста на божественото суштество се зголемува без специфични референци на прецизни теолошки формулации (Schoedel 1972, 91 во Williams 2000, 280). Иако ваквата генерализација изразува нешто што долго било нашироко прифатен впечаток, не може да се брани, тврди Вилијамс, затоа што најекстензивните примери на негативна теологија покажуваат извесна грижа во употребата на негациите (спротивно на натрупаната мешаница од претерани восхитувања што ја прикажува Шодел). Според Јонас, како и сета гностичка спекулација, откровението во *Тајната книга* почнува со говор за натрансцендентниот Прв принцип, и тука се среќаваме со вид на силна, експресивна и патетична брбливост што „неискажливото“ се чини дека ја предизвикало кај многумина од оние што го прокламираат: над четири страници на ентузијастичко опишување посветено на апсолутната неопишаност на божествениот Апсолут. Јонас тука ги вбројува описите на чистотата, безграничноста, совршенството на Апсолутот, како и тоа дека е отаде секаква мера, квалитет, квантитет, време, дека е отаде животот, убавината, божественоста, и дури и самото постоење. За Јонас, ова е типичен пример на растечката негативна теологија, чии заговорници со векови не се изморице од себеподривачката природа на нивната задача (Jonas 1963, 199)¹⁶. Валдштајн (Waldstein) покажува дека

¹⁶ Подлежечката инклинираност да се отфрлаат формулации од типот на оваа во *Тајната книга на Јован* од страна на Јонас може да се лоцира во пораните истражувања што ги сметале сличните делови и од други (професионално филозофски) автори од средниот платонизам (како *Прирачникот на платонизмот* од Алкиној, на пример) како теолошки некохерентни. Ова, меѓутоа, не е изолиран проблем на логиката на теолошката аргументација, туку е постојан проблем на апофатичките пристапи. Често се случува да се тврди божјата (или на повисоката реалност, како и да е конципирана) непознатливост, неискажливост и

карактеризациите на негативната теологија во *Светата книга на Јован* како патетична брбливост и прекумерно ентузијастичко опишување се несоодветни. Тој го определува долгиот дел за Невидливиот Дух (II 2, 26–4, 18) како дисциплиниран текст, кој развива не само опис на првиот принцип туку, истовремено, опис на различни форми на аргументација и јазик преку кои може да му биде пристапено (Waldstein 1995, 110). Вилијамс го цитира Јонас како пример за неразбирањето на гностичката негативнотеолошка методологија (Williams 2000, 280), а го дава Валдштајн за пример на соодветно разгледување на гностичката негативнотеолошка аргументација. Валдштајн потсетува дека во наведеното изложување од *Тајната книга на Јован* прво има серија на тврдења и дека по секое тврдење има објаснување зошто Едниот е нешто преку формулации

неможноста да се атрибуира што било, за веднаш потоа нешто да се атрибуира (како позитивен предикат или како негативен предикат, што е сепак атрибуирање на нешто). Мансфелд (Mansfeld) пристапува на проблемот со ставот дека квалификациите на *via negationis*, *via eminentiae* и *via analogiae*, кои се чинат до одреден степен инкомпатибилни, може да постојат во пријателска мешаница (Mansfeld 1988, 92). Од една страна, суштината или природата на Бог се опишува преку одбивање да му се припишат какви било атрибути, а од друга страна, неговото постоење како врховен принцип или апсолут се опишува преку разни варијации на *argumentum ex gradibus entium*. Мансфелд смета дека во *Прирачникот на платонизмот* од Алкиној, на пример, описот на трите видови на познание на божественото не е формулиран „отпосле“, ниту претставува нешто како нужен потег што се додава тукутака, туку тврди дека трите начини на познание потем биле употребувани во теологијата, и нивното меѓусебно разликување го подобрува нејзиното разбирање (Mansfeld 1988, 109). На пример, во ист параграф Алкиној тврди дека Бог е вечен, неискажлив, себесовршен, Вистина, Симетрија и слично, а употребата на „неискажлив“ им противречи на другите епитети (а вакви примери во текстот се бројни). Мансфелд тврди дека, додека противречноста што ние ја чувствуваме не треба да биде негирана, ниту игнорирана, таа може да се објасни, историски и систематски, преку претпоставката дека обата описа, иако со различна вредност, се еднакво валидни и меѓусебно се надополнуваат (Mansfeld 1988, 111). Вака формулирана претпоставка може да се примени на речиси сите навидум противречни или инкомпатибилни формулации споменати во кое било истражување на формулациите на негативната теологија на Западот.

на „затоа што“ (не треба за него да се мисли како за Бог затоа што е повеќе од бог; ништо не владее над него затоа што нема ништо што му претходи; нема потреба од живот затоа што е вечен; нема потреба од ништо затоа што не може нешто да му недостига за да биде целосен). Потоа има серија на негации што реферираат на неограниченоста, неистражливоста, немерливоста, невидливоста, вечноста, неискажливоста и неименливоста на Едниот, во „ритмичка примена на негација“ (Waldstein 1995, 98). Следниот дел е во схема на *via eminentiae* – тој не е ова ниту она, туку нешто друго (подобро / супериорно). Следна јасна схема е таа на јасни позитивни атрибути за Невидливиот дух, но само за да се покаже дека тој е изворот на сите нешта за кои станува збор. Вечниот дарува со вечност, светлината обезбедува светлина, животот дава живот, благословиот дава благословеност, слично е и со знаењето, доброто, милоста, благодатта. Намерата на Валдштајн и на Вилијамс, кој дава кратко (и пофално) резиме на аргументацијата на Валдштајн (Williams 2000, 283), е да покажат дека описот на Невидливиот дух во *Тајната книга на Јован* е нешто многу повеќе од „нуминозен“ јазик без прецизна теолошка формулација (и само ентузијастички помпезни изрази). Она што на прв поглед може да се чини како репетитивна и патетична зборливост има структура и прецизност во аргументацијата, колку и да е низ (навидум) поетски јазик.

Апофатичките формулации во Писмото на Евгност

Гностичкиот трактат *Писмото на Евгност* се осврнува на сложената гностичка космологија, без да покажува христијански инклинации. Сличноста на космологијата изложена во *Софија* на Исус Христос го навела Парот (Parrott) да заклучи дека *Софија* е всушност адаптација на *Евгност* за христијанска публика. Затоа, Парот ги изложува двата текста еден до друг, за соодветна паралелна споредба (Parrott 1990). Оној што е неискажлив, не е спознаен од ниеден принцип и ниедна власт, ниту од кое било суштество уште од востановувањето на светот, освен од страна на самиот себе. Тој е бесмртен и вечен, нероден (затоа што секој што се родил ќе умре); непотекнат, без почеток (затоа што секој што има

почеток има и крај, 3, III, 71)¹⁷. Никој не владее со него. Тој нема име, не може да биде именуван, затоа што оној што има име е создаден од неког друг (во смисла на тоа дека и името треба да биде дадено од неког). Исто така, нема човечка форма (затоа што тоа би било резултат на создавањето од неког друг). Тој личи само на самиот себе, и ова не е сличност што ние сме ја примиле и ја гледаме, туку чудна сличност што ги надминува сите нешта и е подобра од збирот на целината. Тој е бесконечен и тој е, секако, неразбирлив. Покрај атрибути како непропадлив, неспоредлив, без мани или вина, тој е непознатлив, додека се знае себеси (3, III, 72). Тој е, значи, совршен, непропадливо благословен, тој е оној кого го нарекуваме таткото на вселената (73).

Ван ден Брук предлага релевантниот дел од *Евгност* да се анализира низ серија од четири аргументи од по три дела (Van den Broek 1988, 207). Така, тој ги дели ставовите од делот III 71, 18–72, 13 на следниов начин. Тој е бесмртен, вечен, 1) немајќи раѓање, 2) затоа што секој што се родил ќе умре, 3) тој е непотекнат; 1) немајќи почеток, 2) затоа што секој со почеток има крај, 3) ништо не владее со него. Вторите два дела се: 1) немајќи име, 2) затоа што секој што има име е суштество на неког друг; 3) тој не може да се именува; 1) тој нема човечка форма, 2) затоа што секој со човечка форма е создание на неког друг, 3) туку има своја сопствена форма, не како оние што ги гледаме, туку форма што ги надминува сите нешта. Се забележува паралела меѓу редоследот на овие негации и релевантната секвенца во *Триделниот трактат*, иако во него тој дел е подолг и посложен. Во обете дела Таткото е опишан како непотекнат (и несоздаден), без почеток и крај, целосен (без мана и недостаток), безимен и без лице и форма (односно сличност). Во *Тајната книга на Јован* исто така може да се лоцира извесна сличност во тематската прогресија, што покажува слична структура во намерното изложување на аргументите.

¹⁷ Користен е текстот на Parrot (tran.), *Eugnostos the Blessè and The Sophia of Jesus Christ*, во Robinson 1990, 220–243.

Во *Зостријан* (VIII, 64, 13–66, 11) исто така има негативен пристап – врховното божество може да се карактеризира само преку негации, затоа што е над сè друго¹⁸.

Негативната теологија во *Алоген XI, 3*

Алоген (*Allogenes* ННС XI, 3) е текст на апокалипса, во која се опишани небесните откровенија и искачувањето на подрачјето отаде овој свет на протагонистот Алоген („Туѓинец“), кој може да биде идентификуван со Сит, синот на Адам, кој има полубожеска природа и кој се симнал на земјата од неговиот небесен дом¹⁹. Алоген може да се разгледува поделен на два дела – во првиот дел се раскажани петте откровенија, комплексни митолошки описи на божествените моќи (особено еонот Барбело), а во вториот дел, во филозофски термини е раскажано искачувањето на Алоген низ серија на откривања од небесните осветувачи. Финалната фаза на искачувањето го покажува првото откровение на Неспознатливиот и го открива трансцендентниот бог како невидлив, неразбирлив, нејасен, како духовна, невидлива тројна моќ, која е најдобра од најдобрите и постои во непостоечка егзистенција. Името „Алоген“ значи „од друга раса“ или „туѓинец“, од „друго семе“, базирано на приказната за раѓањето на Сит во *Ген* (4:25). Првиот што му открива на Алоген е Јуел (име веројатно базирано на божественото име Јао, Бог, Ел), кој тука е, всушност, женски род. Таа, значи, му открива пет нешта, кои се однесуваат на божествениот еон Барбело и врховното суштество нарекувано „Тројно моќен невидлив дух“²⁰. Откровението

¹⁸ Користен е *Zostrianos* (VIII,7), John N. Sieber (tran.), во Robinson 1990, 402–431. Тарнер забележува дека овој дел има паралела од збор до збор кај Викторин, *Adv. Arrium* 1, 49, 9–40, затоа што веројатно обата автора зависат од заеднички извор, веројатно среднолатоничарски коментар на Парменид (Turner 2001, 405).

¹⁹ Користен е *Allogenes XI, 3*, John D. Turner, Orval S. Wintermute (tran.), во Robinson 1990, 490–500.

²⁰ Тешко е да се даде една дефиниција за тоа што претставува Тројно Моќниот (или Тројно Моќната). На пример, генезата од *Тајната книга на Јован* е следнава. Според метафизичката схема, одвиткувањето на примордијалната Монада во мноштеност се одвива како процес на ментална рефлексивност, преку кој примордијалниот принцип се

понадворешнува за да користи и на себе и на другите – на тој начин Монадичкиот Татко ја испушта својата Мисла (Барбело/Еонот /на/ Барбело). Овој Еон, женски принцип, станува мајка на себепотекнат Син. На овој начин се овозможува појавувањето на врховна божествена тријада: монадичкиот Невидлив Дух; неговата прва мисла, Мајката Барбело; и нејзиниот себепотекнат син. Оваа врховна тријада Татко–Мајка–Дете, номенклатура што можеби потекнува од *Тимај* 50d2–4 (според Turner 2001, 500), е врховниот и централен метафизички ентитет на раните ситијански трактати (како *Тајната книга на Јован*, *Евангелието на Египќаните* и *Триформната прва мисла*). Според Тарнер (ibid.), платонизирачките ситијански трактати се базираат на слични концепции, но на сосем свеж начин – се чини дека на полно ја напуштиле пораната номенклатура за врховната тријада Татко–Мајка–Дете во полза на апсолутен монизам што сосема инаку ја концептуализира тријадичната метафизика – наместо тријада на врховни принципи, се јавуваат две нови тријади врз кои владее врховен единствен принцип: првата е Тројно Мокната (тријада од апстрактни моќи, кои се истовремено и содржани во врховното божество и понекогаш сметани за нов втор принцип со посредничка улога меѓу Врховниот принцип и Барбело, при што Барбело, од втор, станува трет принцип); а втората тријада е Барбело, замислен како еон што содржи тријада од подеони (Калиптос, Протофан и Аутоген). Тројно Мокниот, како и Барбело, се смета за троделно суштество. Покрај ова, традиционалното ситијанско врховно божество, кое се идентификува со Тројно Мокниот како втор принцип, сега се идентификува како (или е претходено од) врховно Неспознатливо божество (веројатно прифатено од средноплатоничарските извори). Во процесот на овие замени, Мајката, Барбело, веќе не е женска фигура, родител на себепотекнатото Дете, туку станува машки род (Еонот од Барбело). Детето, пак, синот на Барбело, од трет член на тријадата на врховни суштества паѓа во статус на најниското од трите поднивоа на Еонот Барбело. Во *Зостријан* и *Алоген* се појавува нова Дете-фигура, Тројното Машко Дете, суштество што престојува на различни нивоа во еонот Барбело и понекогаш извршува функција на спасител. Метафизиката на платонизирачките ситијански трактати, значи, опфаќа четири онтолошки нивоа, одредува Тарнер: 1) највисоко подрачје, отаде самото постоење (Неспознатливиот или Невидливиот Дух и неговата Тројна Мок); под кое се наоѓа 2) атемпоралното интелегибилно подрачје на чисто нетелесно постоење (еонот Барбело); потоа 3) нетелесното психичко подрачје (Себепотекнувачките Еони, Покајанието и Престојувањето), карактеризирани од време и движење; и на крајот 4) физичкото телесно подрачје на дното, сметано за природа во *Алоген* и за

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

Откако Алоген прима разни учења за да го спознае Доброто што се наоѓа во него, раскажува како Јуел го помазала и му дала моќ, затоа што е подготвен да научи за Тројно Моќниот. Нештата за него треба да бидат чувани во голема тишина и тајна, затоа што не се кажуваат никому, освен ако не е достоин и не е способен вистински да слушне, а ниту, впрочем, е соодветно да им се зборува за Универзалниот, кој е повисоко од совршен, на луѓе што немаат примено знаење. Јуел го утешува Алоген – тој го има сето тоа, и тоа благодарение на Тројно Моќниот, оној што постои во благословеност и добрина и кој е за сè одговорен (50). Во него постои огромна големина ... (5 реда недостасуваат) ... на Првата Мисла, која не се повлекува од оние што опстојуваат во разбирање, познание и разум. Едниот се движел без движење за да не западне во бездна преку дејства различни од само менталните и влегол при себе и се појавил, сеопфатен, Универзален и Еден, повисок од совршен. Покрај ова, во комплицирана формулација се објаснува дека Единствениот до огромен степен му претходи на знаењето. Иако нема можност за целосно разбирање, тој е (сепак) знаен. Ова е можно поради третата тишина на Умноста и втората неподелена активност, кои се појавиле во Првата Мисла, односно еонот Барбело, заедно со Неделивиот од делива сличност и Тројно Моќниот и несупстанцијалната Егзистенција (53). Во овој опис, кој како да

космичко (материјално) подрачје во *Марсан* (Turner 2001, 501). Во *Марсан* е поставено и наттрансцендентно ниво, над Невидливиот дух, во кое престојува врховниот, но незаинтересиран Неспознатлив Тивок, потсетува Тарнер (Turner 2001, 502).

набројува гностички онтолошки категории и не објаснува како е, всушност, можно познанието на Едниот, сепак се насетуваат вообичаените познавателни мотиви – тишината, мислата, умноста. Особено значајно е што и во овој случај реалноста се појавува од непостоење и тишина. Втората моќ се појавува преку дејство што е во мирување и бесчујно и успева да произведе само неземски, нејасен, невербален звук, „зза зза зза“ (53).

Алоген, беше споменато, контемплира сто години и вели дека тој период му донел благословеност од вечната надеж полна со благонаклонетост кон преуспевање. Алоген наведува дека го видел божествениот Самороден; и Спасителот, кој е младешко совршено Тројно Машко дете; и неговата добрина, ноетички совршениот Протофан-Хармедон (Protophanes-Harmedon); примарното потекло на благословеноста, Еонот Барбело; и примарното потекло на она без потекло, духовниот невидлив Тројно Моќен, Универзалниот, кој е повисок од совршен (60). Алоген потоа раскажува дека, кога сакал цврсто да стои, се повлекол во Постојењето, кое исто така било во мирување, како слика и прилика на она што му било откриено за Неделивиот и оној што мирува. Така, Алоген примил моќ од него и, засилен, го познал Едното што постои во него и Тројно Моќниот, како и неможноста тој да биде содржан во што било. Преку примарното откровение на Првиот, кој е непознат на сите, Бог, кој е отаде совршенството, Алоген успеал да ги види и него и Тројната моќ. Тој го барал неискажливиот и Неспознатлив бог, продолжува Алоген, кого, ако некој го спознае, воопшто нема да го знае, Посредникот на Тројно Моќниот, кој постои во мирување, тишина и е неспознатлив (60)²¹. Оној што не може да биде спознаен е нешто што постои во смисла на тоа дека тој или постои, или ќе настане, или дејствува, или спознава, иако живее без Ум, или Живот, или Постојење, или Непостојење, неразбирливо. Тој не се намалува на каков било начин, преку некаква негова желба, или давајќи или примајќи нешто преку неког друг. Тој не дава ништо по себе за да не се намали во некаков аспект, а затоа и нема потреба од Ум, или

²¹ Она што следува може да се смета за класична негативна теологија (Burns 2010, 167; кога Алоген прашува дали може да се предцира постоење на првиот принцип, одговорот е „не“, тој не поседува ум, живот или супстанција, исто и во преводот и освртот на Кинг, King 1995).

Живот, или што било воопшто. Тој е супериорен над универзалиите во неговото лишување и непознатливост, односно непостоечкото постоење, затоа што е обдарен со тишина и мирување (60–61). Тој не е ниту божественост, ниту благословеност, ниту совршенство, туку е непознатлив ентитет. Тој е нешто супериорно над благословеноста и божественоста и совршенството, затоа што не е совршен, туку е нешто друго, супериорно. Тој не е безграничен, ниту ограничен од нешто друго, туку е нешто над границите (повторно се појавуваат форми во кои се негира и лишувањето). Тој не е телесен, но не е бестелесен. Тој не е голем, тој не е мал; не е број, не е суштество. Ниту е нешто што постои, впрочем, продолжува текстот, затоа што она нешто што постои може да биде познато. Покрај сето ова, Алоген наведува дека тој е примарно откровение и знаење по себе, затоа што само тој може да се знае себеси. Со оглед на тоа што тој не е од нештата што постојат, туку е нешто сосема друго, тој е супериорен над суперлативите, дури и во однос на она што е негово и не е негово. Тој не учествува во времето, не прима ништо од никого друг, ниту може да се намали. Тој е себеразбирачки, затоа што не е разбирлив, туку нешто толку непознатливо што ги надминува и оние што преуспеваат во непознатливоста (63). Тој е многу повисоко во убавината отколку оние што се добри, и затоа им е во секој поглед непознат. Тој е во нив преку нив, а не само како непознатливо познание²². Тој е соединет со незнаењето што го гледа него. Алоген објаснува дека независно дали некој гледа на кои сè начини тој е непознатлив, или го гледа онаков каков што е во секој поглед, или би рекол дека тој е нешто како знаење, тој веќе се огрешува затоа што не го знае Бог. Сепак, тоа не значи дека ќе му биде судено од Оној што ниту е засегнат од нешто, ниту има каква било желба, туку ќе му биде судено од самиот себе затоа што потфрлил во наоѓањето на потеклото што навистина постои (64–65)²³.

²² За авторефлексивното незнаечко знаење и можните инспирации за формулацијата во *Алоген*, како и паралели (или нивен недостиг) со автори од антиката, в. Burns 2010, 172–175.

²³ Неколку автори коментираат за начинот на кој авторот Алоген го објаснува врвното искуство на познание на Непознатливиот низ терминологијата на незнаечко знаење или незнаење што гледа, сугерирајќи

На прв поглед, гностичките и херметичките учења за бог имаат доста заеднички точки, затоа што обете почнуваат од теолошки концепт што лесно се проширил низ класичниот свет – појдовната идеја дека Бог е трансцендентен и може да биде објаснет само низ термини на она што сега го нарекуваме „негативна теологија“. Бог е неискажлив, невидлив, неразбирлив, непотекнат, без почеток и крај, неуништлив, непропадлив, немерлив, непроменлив, не може да се именува, не може да се спознае и така натаму. Ова гледиште, бездруго, се наоѓа и кај „паганските филозофи“ и кај христијанските теолози. Разликата меѓу нив, заедно со херметичарите и гностиците, е во тоа што првите веруваат дека, иако бог во неговата суштина е непознатлив, тој сепак може да биде на некој начин, и до одредена мера, разбран од човековиот ум (nous), преку филозофско размислување, контемплација на космичкиот ред и слични разумни активности (резиме на разликите во поимањата кај Van den Broek 1996, 10, но ова е и доста широко прифатен став за очигледните позиции на овие автори). Кај гностиците нема верување дека умот е корисен, иако несовршен инструмент за доаѓање до познание на бог, туку дека врховниот бог (во каква форма и да е претставен) е недостапен за човековиот ум.

Вилијамс се обидува да покаже неколку аспекти од пронаоѓањето на негативна теологија во она што во широка смисла може да се нарекува гностицизам, но, поради проблемите со датирањето и балансирањето на различните учења што би се јавиле, подобро е да се стесни во областа на гностичките демиургиски (митски) концепции (Williams 2000). Така, тој се обидува да покаже дека, иако негативната теологија или, барем, инсистирањето на непознатливоста на највисокиот бог често се претпоставува како една од суштинските карактеристики во гностичките митови, таа не се наоѓа насекаде во митовите што вообичаено се сметаат за гностички, туку, напротив, може да се тврди дека бројот на изворите во кои се наоѓаат значајни негативнотеолошки дискурси е мошне ограничен. Додатен толкувачки проблем е фактот што во изворите во кои има зачувани долги делови со негативнотеолошки дискурс,

дека се работи за едно од најраните обиди во употребата на вакви формулации во историјата на западниот мистицизам (Turner 2001, 448; King 1995, 148–52, 169; Wallis 1986, 470; Williams 2000, 290).

јазикот со кој тие се изложени и тенденцијата на текстот се полни со схеми и структури што очигледно укажуваат на вреднување на корисноста на рационалната аргументација. Ова оди спротивно на идејата дека гностичките откритија се полни очај, напуштање на рационалноста, бегање од филозофска аргументација и слично, кои наоѓале израз во негативната теологија, затоа што во изворите во кои негативната теологија е најсилно развиена се јавуваат најдобро применети филозофски аргументи (Williams 2000, 277). Она што е значајно кај Вилијамс е што забележува дека во анализата на улогата на негативната теологија во митските извори е неопходно да не се стесни фокусот само на негацијата, односно на инсистирањето на апсолутната непознатливост на Бог, затоа што употребата на негацијата е важен дел, но сепак само дел на она што е мошне широко и разнолико искуство на „познание на Бог“ за кое се раскажува во овие митови. Волис (Wallis), разгледувајќи различни формулации на негативна теологија, заклучува дека во гностицизмот се наоѓаат најсилните преднеоплатоничарски тврдења на божјата непознатливост (Wallis 1986, 468). Тој, сепак, забележува и дека, и покрај збогатените извори, со откривањето на коптските кодекси Наг Хамади или на Берлинскиот кодекс 8592, значењето на гностичката негативна теологија останува контроверзно (461). Лила (Lilla) смета дека учењето за непознатливоста на бог претставува основна карактеристика на теологијата на гностицизмот (Lilla 1971, 219).

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

Библиографија

- Aristotle (1966), *Metaphysics*, trans. and ed. by Hippocrates G. Apostle, Indiana University Press, Bloomington.
- Burns, D. (2010), 'Apophatic Strategies in *Allogenes* (NHC XI, 3)', *Harvard Theological Review* 103, 161–179.

- Carabine, D. (1995), *The Unknown God*, Peeters Press, Louvain.
- Daniélou, J. (1975), *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Il mulino, Bologna.
- Eugnostos the Blessed and The Sophia of Jesus Christ* (1990), trans. by Douglas Parrott, во: Robinson, James, M. (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, HarperSanFrancisco (Harper Collins), San Francisco, 220–243.
- Hippolytus of Rome (1886), *The Refutation of All Heresies*, во: Cleveland Coxe, A. (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., New York.
- Irenaeus (1885), *Against Heresis*, trans. and ed. by Alexander Roberts, James Donaldson, во: Cleveland Coxe, A. (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Christian Literature Publishing Co., New York.
- Jonas, H. (2001), *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston.
- Jufresa, M. (1981), 'Basilides, a Path to Plotinus', *Vigiliae Christianae* 35.1, 1–15.
- King, K. (1995), *Revelation of the Unknowable God with Text, Translation and Notes to NHC XI, 3: Allogenes*, Polebridge, Santa Rosa.
- Lilla, S. (1971), *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford University Press, London.
- Mansfeld, J. (1988), 'Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception', во: Van den Broek, R., Baarda, T., Mansfeld, J. (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Brill, Leiden, 92–117.
- Mead, G. R. S. (1906), *Fragments of a Faith Forgotten*, Theosophical Publishing Society, London.
- Mortley, R. (1986), *From Word to Silence*, Vol. I, Hanstein, Bonn.
- Mortley, R. (1992), 'The Name of the Father is the Son', во: Wallis, Richard, T. (ed.) *Neoplatonism and Gnosticism*, State University of New York, New York, 239–252.
- Pseudo-Dionysius (1987), *Pseudo-Dionysius: the Complete Works*, trans. by C. Luibheid, Paulist Press, Mahwah, New Jersey.
- Schoedel, W. R. (1972), 'Topological Theology and Some Monistic Tendencies in Gnosticism', во: Krause, M. (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*, Brill, Leiden, 88–108.
- Tertullian (1972), *Adversus Marcionem*, trans. and ed. by Ernest Evans, Harvard University Press, Boston.
- The Apocryphon of John* (11, 7, 111, 7, IV, 7, and BG 8502, 2), trans. by F. Wisse, во: Robinson, James M. (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, HarperSanFrancisco (Harper Collins), San Francisco, 104–123.

- The Gospel of Truth (1,3 and XII,2)* (1990), trans. by Harold W. Attridge, George W. MacRae, во: Robinson, James M. (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, HarperSanFrancisco (Harper Collins), San Francisco, 38–51.
- Todorovska, M. (2017), 'Being beyond Words: Some Apophatic Approaches before Plotinus', во: Томовска, В. и др. (уред.), *Studia classica anniversaria - Прилози од меѓународната научна конференција одржана по повод 70 години од Институтот за класични студии, 22-23 ноември 2016, Скопје, Филозофски факултет, Скопје*, 351–362.
- Turner, J. D. (2001), *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Université Laval (Quebec), Editions Peeters, Louvain–Paris.
- Van den Broek, R. (1988), 'Eugnostos and Aristides on the Ineffable God', во: Van den Broek, R., Baarda, T. and Mansfeld, J. (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Brill, Leiden, 22–41.
- Van den Broek, R. (1996), *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Brill, Leiden.
- Waldstein M. W. (1995), *The Apocryphon of John: A Curious Eddy in the Stream of Hellenistic Judaism*, privately published draft.
- Wallis, R. T. (1986), 'The Spiritual Importance of Not Knowing', во: Armstrong, A. H., (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, Crossroad, New York.
- Whittaker, J (1969), 'Basilides on the Ineffability of God', *The Harvard Theological Review* 62.3, 367–371.
- Williams, M. A. (2000), 'Negative Theologies and Demiurgical Myths in Late Antiquity', во: Turner, John D., Majercik, R. (eds.), *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures and Texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 277–302.
- Wolfson, H. A. (1957), 'Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides', *The Harvard Theological Review* 50.2, 145–156.
- Wolfson, H. A. (1962), *Philo – Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Vol. 2, Harvard University Press, Boston.
- Wolfson, H. A. (1974), 'Answers to Criticisms of My Discussions of the Ineffability of God', *The Harvard Theological Review* 67.2, 186–190.
- The Tripartite Tractate (I, 5)* (1990), trans. by Harold W. Attridge, Dieter Mueller, во: Robinson, James M. (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, HarperSanFrancisco (Harper Collins), San Francisco, 58–103.

Negative Theology in the Gnostic Sources

SUMMARY

Marija Todorovska

Institute of philosophy
Faculty of philosophy
University "Ss. Cyril and Methodius"

marija.todorovska@fzf.ukim.edu.mk

The article briefly lists the formulations in the Gnostic sources which might be regarded as negative theology. Therefore, the question about the formulae of negative theology is raised – the various apophatic approaches to the ineffable and the unknowable (god, the first principle, the highest reality) – through abstaining from speech and naming, privative attributes, and the denial of certain characteristics of divinity. Several Gnostic texts that contain either obvious negative-theological stances, or seemingly kataphatic formulations, which serve, however, to convey their own inadequacy when talking about the excellence of god are shown. The ways in which the speech about the defining, naming and knowing of god is formulated in the *Gospel of Truth* and *The Tripartite Tractate* are shown; as well as some aspects of the cosmological and ontological systems from the Valentinian school (Valentinus, Ptolemy, Marc/osian), which contain significant elements from the sphere of negative theology; the concept of god that is not ineffable, but so beyond the possibilities of knowledge and naming, that is not-even-ineffable in Basilides; the apophatic formulations in the poetic language in the *Apocryphon of John*, and those in the *Letter of Eugnostos*; and the relevant parts from the complex ontological-theological system exposed through revelations to Allogenes (*Allogenes XI, 3*)

Key words: Gnostics, negative theology, Basilides, Allogenes XI, 3