

ОДРЕДЕНИ АСПЕКТИ ОД ОНТОЛОШКИТЕ СИСТЕМИ НА АПУЛЕЈ И НА НУМЕНИЈ

Марија Тодоровска

(Abstract)

The article briefly explores some of the ontological concepts of Apuleius and of Numenius of Apamea, which, although unrelated, shed some light on certain tendencies of the middle Platonist philosophy. A brief overview of the complex ontological schematics of Apuleius is offered, showing the (not always) triadic structure of the six major schemes of being, as well as his concepts of God (along with some of his views on his nature and ineffability), gods, and demons. Through the extant fragments, Numenius' concepts on matter, Forms, and the status of being are demonstrated, along with his opinions on the Maker of the cosmos, and his take on The First God, second and third gods, and their relationship with the world.

Key words: Apuleius, demons, Gods, Numenius, First God

Тријадичната поделба во онтологијата на Апулеј

Средниот платонизам, во период кој траел од околу 80 г. пр.н.е. (кога Антиох од Аскалона го отфрлил скептицизмот на Новата академија) до околу 220 г. од н.е. (развојот на неоплатонизмот на Плотин), ги следел спекулативните и толкувачките концепти и проблеми на Старата академија, примајќи и аспекти од учењата на перипатетичката и стоичката школа, и трпејќи и источни влијанија. Онтолошките системи на средните платонисти се инспирирани од Платоновата онтологија, но избилуваат и со еклектички решенија

и нови концепции. Идеите за божествата и за уреденоста на светот, и верзиите на апофатички пристапи во теологијата, ги инспирирале понатамошните христијански учења за Логосот, за посредувачките суштества, за божјите предикати, и притоа силно влијаеле врз развивањето на западната негативна теологија. Во овој текст ќе бидат разгледани неколку аспекти од онтолошката концепција на Апулеј, и од онтолошката концепција на Нумениј од Апамеа, кои, иако немаат силни допирни точки – како, на пример, таа на Апулеј со онаа на Алкиној (Албин), сепак, илустрираат дел од тенденциите во учењата на средниот платонизам.

Апулеј е познат по неговото литературно дело *Зла̄ӣно̄ӣо̄ ма̄га̄ре* (*Преобразби*), а неговите филозофски дела ги вклучуваат *De deo Socratis* (*За бо̄го̄ӣ на Сократ*), *De mundo* (*За вселена̄ӣа*, превод на псевдо-Аристотеловото истоимено дело), *De Platone et eius dogmate* (*За Платон и неговото учење*, понатаму во текстот наведувано и како *De dogmate Platonis*), и *Apologia* (*Одбрана*, уште нарекувана и *De Magia*), верзија на неговата одбрана поради обвиненијата за магиски дејства¹, бидејќи се верува дека бил посветен во мистериите на Изида.

Апулеј го следи вообичаениот начин на поделба на филозофијата на три дела – ги наведува како *naturalis-rationalis-moralis*, следејќи го хронолошкиот ред на нивното појавување и развој: физиката била развиена од питагорејците, логиката од елејците, етиката од Сократ, а Платон бил првиот кој ги комбинирал трите дисциплини во кохерентна целина². Онтолошкиот систем на Апулеј е доста сложен и структуриран во неколку (понекогаш не особено јасни) тријадии. Така, светот е поделен на богови, демони и луѓе. Следната

¹ Користени се Apuleius, *Apologia. Florida. De Deo Socratis*, Christopher P. Jones, Ed.&trans., Loeb Classical Library 534, Harvard University Press, Cambridge, 2017 (https://www.loebclassics.com/view/apuleius-de_deo_socratis/2017/pb_LCL534.349.xml); https://www.loebclassics.com/view/apuleius-apologia/2017/pb_LCL534.13.xml); Apuleius, The Latin Library, *De dogmate Platonis liber primus* (<http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.dog1.shtml>) и *De dogmate Platonis liber secundus* (<http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.dog2.shtml>), како и *Apologia, sive pro se de magia liber* (<http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.apol.shtml>). Кратенките ќе бидат *De Plat.* за *De dogmate Platonis*, *De deo Socr.* за *De deo Socratis*, и *Apol.* за *Apologia*.

² De Plat. 1, 4. 187.

поделба е онаа на Првиот Бог³, невидливи богови и видливи богови. Потоа доаѓаат демоните – бестелесните демони, полутелесните (или полувтелесени) демони и телесните демони. Следна, мошне нејасна тријада, е онаа составена од Бог/Идеите, Идејата (Идеите) и материјата. Потоа повторно доаѓа Бог, но во група со душата и физичките нешта. Последната поделба, која не е тријадична (но според толкувањето може да се смета за поделба на два или, пак, на четири членови), е онаа на Бог/ум и душа/ум.

Во сложениот схематски систем на Апулеј, прва е трипарти- тивноста на светот изложена во делата *За боѓоѝ на Сократӣ* и *За Плаѝон и неѓовоѝо учење*. Во *За боѓоѝ на Сократӣ* го објаснува овој аспект на учењето на Платон на следниов начин. Платон ја поделил сета природа на нештгата – барем онаа која ги опфаќа повишите суштества со душа – на три дела. На највисоката позиција ги поставил боговите. Апулеј објаснува дека не се работи само за разлика во сместеноста, туку и во природното достоинство, и токму затоа небесата одговараат за величественоста на бесмртните богови⁴. Во *За Плаѝон и неѓовоѝо учење* тој наведува поделба на одушевените суштества на четири видови – еден вид од природата на огнот, како што гледаме во случајот на сонцето, месечината и другите небесни тела; еден вид од квалитетот на воздухот, кој Платон го зема како соодветен за расата на демони; третиот се состои од вода и земја – смртна и телесна раса поделена на вид кој живее во земјата (општо коренести растенија), и вид кој живее на земјата (сите суштества кои земјата ги храни и одржува)⁵.

³ Поради неконзистентноста во употребата на голема буква во верзиите на примарната и секундарната литература, во овој текст, исто така, ќе избобилува неконзистентност во употребата на голема буква во *Боѝ/боѝ*, *Прв/прв Боѝ*, *боѝови/ Боѝови*, како и други онтолошки категории. Сепак, од контекстот е вообичаено јасно кога станува збор за Првиот бог, на пример, или кога се прави разлика меѓу Бог и богови, меѓу Идеја и идеи, и слично.

⁴ *De Deo Socr. I, I, 15.*

⁵ *De Plat. I, II, 204.* Четвртиот вид најавен на почетокот на овој параграф е всушност под-поделба на третиот, што повторно дава тријадична схема, со тоа што секој од трите се карактеризира со барем еден физички аспект во објаснувањето. Поделбата на три видови суштества (небесни богови, ненебесни богови и луѓе) се припишува на Платон, иако воопшто не се наоѓа во неговите дела. Сепак, слична

Втората схема не е сосем независна од првата трипартитивна класификација, туку е повеќе како тријадична под-поделба на највишиот концепт – боговите претходно споменати како небесни суштества сега се поделени на три класи. Некои од овие небесни божества, објаснува Апулеј, ги разбираме со нашиот вид, а некои ги истражуваме со нашиот ум. Со видот ги перципираме како најјасни светлини на светот, кои кормиларат со времето, а со погледот на умот ги контемплираме оние за кои природата не дозволува да бидат сетилно спознаени (како пример наведува божества од римскиот пантеон). Апулеј ја покажува и својата воздржаност, прашувајќи се зошто воопшто би се обидува да говори за нивниот татко, кој е создател и владетел на сите нешта, ослободен од сите ограничувања на страдањето или правењето на што било, секогаш неограничен од каква било должност⁶. Концептот на божественоста не се ограничува само на небесните

е со неколку од неговите класификации. Ваквата поделба за прв пат со сигурност се среќува во текстовите на питагорејските теоретичари од првиот век пр.н.е. Ова е добар пример за начинот на кој гледишта кои не биле на Платон, но кои биле прифатени во флексибилниот и еклектичен среден платонизам од вториот век може ретроактивно да му се припишат – појава што често се среќава во *De Deo Socratis* и во другите дела на Апулеј (S.J. Harrison, *Apuleius – a Latin Sophist*, Oxford University Press, Oxford, 2008, 145).

Стивен Герш (Stephen Gersch) забележува дека теоријата за светот на одушевените суштества поделени во богови кои се огнени, демони кои се воздушести, и смртници кои се водести и земјести, Апулеј му ја атрибуира на Платон, но нема автентичен текст (или барем не текст за кој ние знаеме) што ја изложува оваа теорија. Се чини, смета Герш, дека Апулеј комбинирал две посебни Платоновы учења – теоријата од *Гозба* за демонското посредување меѓу смртното и бесмртното подрачје (*Гозба* 202d-e), и познатата класификација на одушевените суштества од *Тимај* на небесна раса на богови, крилести суштества кои патуваат низ воздухот, видот кој живее во водата, и видот кој оди на нозе и живее на копно (*Тимај*. 39e-40a) – но во оваа схема нема место за демоните, затоа што четирите категории кореспондираат со небесните тела, птиците, рибите и копнените животни, Stephen Gersch, *Middle Platonism and Neoplatonism – the Latin Tradition*, vol. 1., University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1986, 228-230.

Херисон потсетува дека редот во кој Апулеј ги третира небесните божества е од *De Natura Deorum* на Кикерон, значаен модел за Апулеј како писател на филозофска дидактичка проза, S.J. Harrison, op. cit., 146.

⁶ *De Deo Socr.* I, 116 – 3, 124.

тела, туку се применува и на разни невидливи сили, и особено важно, на Првата причина⁷.

Третата схема на Апулеј (бестелесни, полутелесни и телесни демони) не е независна од првата трипартитивна поделба на стварноста. Во *De Deo Socratis* Апулеј пишува дека во одредена смисла дури и човековата душа се нарекува демон(ска) додека престојува во телото, и прашање е, пишува, дали боговите потпалуваат желби во нашите умови, или е тоа, всушност, желба која во секого се пројавува како негов бог. Добрата желба на душата е добар бог (затоа некој се благословени со добар демон/дајмон и со душа, по доблест, совршена). Душата која се повлекла од земско служење во телото, исто така, е демон. Покрај овие, постои и повиш и подостоинствен вид на демони, по бројност не помалку од другите, но по достоинство мошне супериорни, секогаш слободни од пречките и ограничувањата на телото. Така, како примери ги наведува Сонот и Љубовта, кои имаат моќи, контрастни едни на други (Љубовта има моќ да пробуди, да подбуди во дејство, Сонот има моќ да успие, да смири)⁸. Овој трет вид е сличен на првата схема на демонското подрачје како посредувачко меѓу боговите и луѓето⁹.

Четвртата схема на Апулеј, независна од првите три, се однесува на други аспекти од постоењето. Во *De Platone* Апулеј го објаснува

⁷ Изворот за втората схема е поочигледен отколку за првата, затоа што поделбата на божественото на врховен бог, невидливи богови и видливи богови е присутна во *Тимај* 41a, вклучително „апофатичкиот“ погег (28c). Поделбата на подредените богови на невидливи и видливи, исто така, се наоѓа во *Тимај*, каде двете класи на богови создадени од страна на Демиургот се опишани како оние кои се откриваат себеси онолку колку што сакаат (од типот на Хронос, Севс, Хера, и оние чие генеалогии биле опишани од поетите), и оние кои видливо ротираат (Сонцето, Месечината, Венера, Меркур, и други небесни тела сочинети од огнениот елемент, 37c-d, 40d-41a).

⁸ *De Deo Socr.* 15, 150 – 16, 155.

⁹ Концепцијата за третата класа демони која не постои во инкарнирана форма е онаа од *Гозба*, за демонската природа како посредувачка меѓу боговите и луѓето. Во врска со инспирацијата за човековата душа, таа повторно лесно се лоцира во *Тимај*, каде рационалниот дел на душата е нешто што бог го дава како демон/дајмон на секоја индивидуа (90a), додека, пак, душата која заминала од земското постоење и станала демон, може да се пронајде во *Кратил* (починат добар човек со голема чест станува демон, 398b-c).

Платоновото верување дека постојат три принципи на нештата: Бог, Материјата (нецелосна и безоблична, која не се разликува ниту по форма ниту по квалитет), и Идеите¹⁰. Материјата е вид на супстрат кој им подлежи на сите физички објекти и ги сочинува преку комбинација со некаков принцип на форма.

Петтата схема не е разработена, туку само спомената: Платон изјавува дека душата што е извор на сите души, небесната душа која е најдобрата и најмудрата, и обдарена со создавачка моќ, му служи на Бог кој ја направил, и подготвена е да изведува какви било задачи што тој би ги побарал¹¹.

Шесттата схема на Апулеј е мошне опскурна, и само со форсирање на значењето може да се тврди дека навистина постои¹². Еден дел од *De Platone* дава листа на принципи: примарните супстанции или суштини се првиот Бог, потоа умот и Идеите на нештата, и по-тем душата, што е прилично конфузно¹³. Апулеј нуди и поинаква формулација, во врска со тоа дека Платон сметал оти примарните добра се највишиот Бог, и умот, кој го нарекува *pous*¹⁴. Првиот Бог кореспондира со највишиот бог од втората схема и Бог од четвртата схема; идеите се очигледно идеите од четвртата схема, а душата, онаа

¹⁰ *De Plat.* I, 5, 190. Герш ја забележува разликата во стиловите меѓу *De Deo Socratis* и *De Platone*, определувајќи го првото дело како внимателно водено и темелно изложено, а второто како „избрзано раскажување на делумно совладан прирачникски материјал“ – S. Gersh, op. cit., 237, fn. 79.

¹¹ *De Plat.* I, 1, 199. Герш овде, во можеби ифорсиран обид да одржи тријадичност, пронаоѓа три елементи, и покрај описот: душа што го анимира светот, Бог кој ја создава душата и владее со нејзините дејства, и разни природни процеси зад кои стои душата. Вака поделени, овие три лесно може да се асоцираат со елементите од претходните схеми, смета тој (S. Gersh, op. cit., 250). Ако се следи намерата што Герш ја припишува во структурирањето на схемата, тогаш бог кој ја создал душата е еквивалентен на врховниот бог од втората схема, и бог од четвртата, со додадениот аспект на делегирање на душата како субординирана. Ако се надоврзува на третата схема, тогаш изворот на душите е потекло на демоните, што значи дека небесната душа се наоѓа пред демонската класа од првата схема.

¹² Герш се согласува со тоа дека со многу напор може да се смести, но ја задржува во обид да ја одржи структурата на системот на Апулеј што ја наумил (S. Gersh, op. cit., 252). Херисон забележува дека Герш е прекумерно наклонет кон пронаоѓање на трипартитивни поделби кај Апулеј (види S. J. Harrison, op. cit., 145, fn. 30).

¹³ *De Plat.* I, 6, 193.

¹⁴ *De Plat.* I, 1, 220.

спомената во петтата схема. Новиот елемент е воведувањето на Умот. Може да се претпостави дека Апулеј има намера да го идентификува Умот (*nous*) со Идеите, или како нивен тоталитет, или како принцип што ги содржи. Но, ако е така, тогаш се поставуваат прашања за тоа дали Умот или Идеите треба да се идентификуваат со Бог, или пак со душата (во кој било случај, тогаш, не се работи за нова схема, туку за реитрерирање на веќе постоечко учење), или, пак, со ниеден од нив, во кој случај можно е да се очекува следна тријадична схема (ова е без некоја поткрепа во текстот на Апулеј).

Боговите и демоните кај Апулеј

Во неколку делови од текстовите на Апулеј постои доста разработена концепција за Првиот Бог, што вообичаено во историјата на средниот платонизам се смета за карактеристичен потег на Нумениј. Според Апулеј, Бог се поима само преку мислата, односно преку очите на умот¹⁵; достапен е само преку душевно познание, и тоа на малкумина¹⁶. Иако Бог може да биде спознаен, тој не може да биде именуван и изразен¹⁷. Сепак, Бог се пројавува, како блескава светлина во најцрна темнина¹⁸ или пак индиректно, во рамките на неговите божествени дејства¹⁹. Бог е прв принцип, создател на светот и негов одржувач, кој (активно)²⁰ учествува во космичкиот процес. Тој е причина за постоењето (во смисла на родител, создател), и одржувач на сите нешта (во смисла на господар, владетел): тој е причина, создател, татко, родител на сите нешта²¹; причина, господар и владетел на сите

¹⁵ *De Plat.* I, 6, 193; тој е владетел на сите нешта, и татко, кого нашите мисли го разбираат со очите на мислата (*De Mundo* 30, 357).

¹⁶ *Apol.* 64; *De Plat.* I, 5, 191.

¹⁷ *De Plat.* I, 5, 190; *Apol.* 64; *De Deo Socr.* 3, 124.

¹⁸ *De Deo Socr.* 3, 124.

¹⁹ *De Mundo* 31, 360.

²⁰ Ова не е сосема јасно, затоа што Бог учествува активно во светот, но и не учествува токму активно во светот (ваквата конфузија може да се припише на тешкотијата во помирувањето на концепција за бог кој е истовремено иманентен и трансцендентен).

²¹ *Apol.* 64; *De Deo Socr.* 3, 124; *De Plat.* I, 5, 190.

нешта, на боговите²², и на душата²³. Апулеј го определува Бог како еден²⁴, и го споредува со Доброто од платонистичката традиција²⁵. На Бог ништо не му недостига²⁶, тој е врховен²⁷, бесконечен²⁸, непроменлив²⁹, неподвижен³⁰, вечнотраечки³¹.

²² *De Deo Socr.* 3, 124.

²³ Apol. 64. Според Франц Кумон (Franz Cumont), се верувало дека Ба'ал (Ба'ал С/шамин, небесниот бог, таткото на небесата), престојувал во сферата на фиксните ѕвезди, и затоа култот кон него бил примарно астролошки. Идентификацијата на Кикерон на врховното божество со надворешната космичка сфера добила нов залет во учењата на одредени халдејски и сириски култови. Кумон забележува дека е очигледно оти Апулеј ја прифаќа оваа теорија, не само поради употребата на грчкиот текст на *De Mundo*, што го лоцира Бог на периферијата на космосот (*De Mundo* 25, 344), туку и поради експлицитната референца на *Халдејциџиџе*, извор на астрономски информации (*De Deo Socr.* 1, 117), како и поради трипартитивната класификација на божествата на надсветовни (*ultramundanus*), небесни (*caelicolae*) и посреднички (*medioximi*) во *De Platone*, следејќи ја схемата која други извори им ја атрибуираат на Халдејците (Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Geuthner, Paris, 1929, 323-336). Герш упуѓува барем две забелешки на овие тврдења на Кумон. Верзијата на теоријата на Апулеј се разликува од подамнешната, во тоа дека врховното божество не е самата сфера на фиксните ѕвезди, туку е метафизички принцип чии дејства примарно се манифестираат во оваа сфера (што го приближува до Аристотеловото поставување на Неподвижниот двигател како метафизички трансцендентен, а сепак, некако присутен на периферијата на светот). Слично на ова, тешко дека треба да се бара халдејски извор кај Апулеј, кога и интерпретацијата на првиот Бог како *summus exsuperantissimusque deorum* на источниот култ не е нужно инконзистентна со неговото гледиште еквивалентно на Платоновите идеи за наднебесното место од *Фегар* (S. Gersh, op. cit., 272).

²⁴ *De Plat.* I, 5, 190; I, 11, 204; *De Mundo* 37, 370.

²⁵ *De Plat.* II, 1, 220.

²⁶ *De Plat.* I, 5, 190.

²⁷ *De Plat.* I, 11, 204; I, 12, 205.

²⁸ *De Plat.* I, 5, 190.

²⁹ Apol. 64.

³⁰ *De Plat.* I, 6, 193.

³¹ *De Mundo* 31, 360. Во терминологијата на Апулеј Герш забележува комбинација на традиционални божји атрибути, и иновација, особено во употребата на „едно“ и „бесконечен“ (S. Gersh, op. cit., 270-271).

Покрај ова, значајно е и што тој е првиот писател на латински кој повторно ја воспоставува метафизичката трансценденција карактеристична за античкиот платонизам, наспроти физичката трансценденција која била во фокусот на Сенека,

Апулеј се осврнува и на неискажливоста на бога. Според него, тешко е да се открие што било за Бог, а дури и кога би се дознало, би било невозможно ваквото познание да се соопшти на сите³². Во *Одбрана* Апулеј наведува негативни атрибути за бог (нема место, ниту време, не е подложен на промени, мислен може да биде само од малкумина, никому не му е искажлив)³³. За бог одбива да говори низ експозицијата на својата одбрана³⁴, што покажува воздржаност поради неможноста да се говори за трансцедентното, како и потреба за молчење пред неиницираните, типично за посветените во мистериите на Изиди. Речиси апофатичките ставови на Апулеј се значајни за неговата позиција, и ги потврдуваат овие тенденции во средниот платонизам.

Апулеј смета дека нема ништо помоќно или посовршено од боговите, принципи повиши отколку демоните и човековите души, што прави тие да имаат вечен статус (дури ни самите не може да се поместат од ваквата пресовршеност). Боговите имаат постојана непоматеност на умот³⁵, и не се валкаат поради каков било контакт со човековите суштества³⁶. Покрај оваа (примарна) група богови, кај Апулеј е поставена и група на секундарни богови. Првата група од

Кикерон (идентификување на најдалечната надворешна космичка сфера со врховниот бог, *De Rep.* VI, 17), Варо и други. За врската меѓу трансцедентноста на Бог кај Апулеј и кај Алкиној, поопширно кај В.М. Portogalli, „Sulle fonti della concezione teologica e demonologica di Apuleio“, *Studi classici e orientali* 12 (1963), 229-230. Портогали покрај ова, се прашува и за можното Аристотелово влијание врз ставовите за метафизичката трансцедентност од овој период.

³² *De Plat.* 1, 5, 190-191. Апулеј реферира на *Тимеј* 28с 3-5, додавајќи дека не е возможно да им се каже (за бог) на сите така што би можеле да разберат.

³³ *Apol.* 64.

³⁴ На крајот (*Apol.* 65) тој одбива како било да го опише бог.

³⁵ *De Deo Soc* 4, 127; 12, 146. Богот од *De dogmaïae Platonis* се разликува од врховниот бог од *De deo Socratis*. Покрај ова, се чини дека се разликува од бог кај Аристотел: додека тој ужива непрекинато задоволство, Апулеј инсистира дека боговите, независно дали се врховниот бог, невидливите или видливите божества, не чувствуваат ни болка ни задоволство.

³⁶ *De Deo Socr.* 4, 128; 7, 136-137. Немањето никакви импулси на болка или задоволство е присутно во *Филеб* 33b, додека ставот за нивниот статус некомпатибилен со контакт со човештвото е од *Гозба* (203a – Бог не се меша со човештвото).

нив е сочинета од невидливите богови, кои како и врховниот Бог, се умствено/душевно спознатливи³⁷ и се познаваат според нивните карактеристики (тие се обестелесени живи природи, немаат почеток ниту крај, добри се по себе, имаат најсовршени умови)³⁸. Во второстепените богови се содржи и групата на видливи богови, чии движења ги знаат оние кои разбираат астрономија³⁹.

Во учењето за демоните, Апулеј се повикува на езотеричкиот Аристотел (иако според Апулеј, распоредот на живите суштества е поинаков): водата е територија за рибите, земјата за животните со копита/нозе/стапала, огнот за светулките и сличните животни, а за демоните останува само воздухот. Како што беше споменато, постојат три класи на демони: постојано бестелесните, душите на починатите, и душата во нас⁴⁰. Апулеј ги дефинира демоните како живи суштества обдарени со разум, со душа подложна на страсти, со воздушно тело, и со вечно постоење⁴¹. Со тоа што врховниот бог (првиот бог) и сите други богови се трансцедентни, нема никаква можност за контакт меѓу нив и луѓето, смета Апулеј, и затоа нашите молитви не стигнуваат до нив, туку одат кај демоните. Демоните, значи, функционираат како посреднички моќи⁴². Како посредувачки суштества се секогаш слободни од какви било окопи или врски со човековите тела⁴³, и функционираат како чувари зададени за индивидуални луѓе низ це-

³⁷ *De Deo Socr.* 2, 121.

³⁸ *De Deo Socr.* 2, 122.

³⁹ *De Deo Socr.* 2, 120; *De Plat.* I, 10, 202.

⁴⁰ Сократовиот Дајмон припаѓал на првиот вид (во врска со ова Апулеј се повикува на мислењето на Аристотел дека секој може да си го „види“ својот дајмон (дух-чувар)), *De Deo Socr.* 15. Интересно е што кај Апулеј понекогаш и нема јасна дистинкција меѓу боговите и демоните, затоа што „бог“ (deus) го употребува во различни контексти за сите три класи на демони. Ваквите замени се резултат на релативната безгрижност со која класичната терминологија ги третира различните видови на духовни суштества. Во контекст на учењето на Апулеј ова е значајно затоа што уште еднаш ја покажува разиграноста на неговите онтолошки концепти и различните видови на бојјата манифестација.

⁴¹ *De Deo Socr.* 13, 148.

⁴² *Apol.* 43; *De Deo Socr.* 6, 132; *De Plat.* I, II, 204.

⁴³ *De Deo Socr.* 20, 166; 16, 154.

лиот нивен живот⁴⁴, појавувајќи се кога имаме потреба не од совет, туку од откривање⁴⁵. Тие служат како средства за комуникација меѓу повисоките и пониските подрачја на постоењето, минувајќи наваму-натаму, и носејќи барања оддолу и дарови одгоре. Покрај ова, тие претседаваат над сите откровенија, различни магиски појави, секакви видови на прорекување⁴⁶. Демоните, исто така, служат да нè носат на соодветно судење штом завршат нашите земски животи⁴⁷. Демоните кои никогаш не се инкарнираат во човечки тела не се видливи за никого⁴⁸, иако понекогаш може да се откријат како некаков глас, кој не е вообичаен или човечки глас⁴⁹, или преку знак, што е самото манифестирање на демонот⁵⁰. Во класата на демоните постои и група на демони кои претходно биле инкарнирани во човечки тела, но веќе се ослободени од земските пречки. Некои претставуваат предмети на ужас за злите луѓе⁵¹.

Бог и светот кај Нумениј

Нумениј објавува дека му дава предност на Платон во неговото дело *За Доброшо*, и кога зборува за втората причина ја толкува на следниов начин. За да се разбере учењето за првиот бог и за вториот бог, мора првин да се разбере како тие се позиционирани во општиот ред на светот, и да се сфати како редот функционира, зашто инаку би западнале во неволја. За да се одбегне ова, мора соодветно да се пристапи во разгледувањето. Така, може да се каже дека првиот бог, бидувајќи на неговото сопствено место, е едноставен, а бидувајќи заедно со себе, никогаш не може да биде поделен. Вториот, или третиот бог, меѓутоа, е еден. Тој доаѓа во контакт со материјата, која е дијадична, и иако ја унифицира материјата, тој е сепак поделен

⁴⁴ *De Deo Socr.* 16, 155.

⁴⁵ *De Deo Socr.* 16, 155 и 17, 157.

⁴⁶ *De Deo Socr.* 6, 133-134.

⁴⁷ *De Deo Socr.* 16, 155.

⁴⁸ *De Deo Socr.* 20, 165.

⁴⁹ *De Deo Socr.* 16, 155.

⁵⁰ *De Deo Socr.* 20, 166.

⁵¹ *De Deo Socr.* 15, 153.

од неа, затоа што има апетитивен и флуиден карактер⁵². Обрнувајќи внимание на материјата, не е посветен на интелигибилното (затоа што во тој случај би бил посветен на самиот себеси); насочувајќи го сето свое внимание на материјата, тој се запоставува себеси. Затоа што се посветил на своето стремеење кон материјата, тој доаѓа во контакт со сетилното, го избира и го издигнува сè до статус на негов сопствен карактер. Од нужноста Првиот (бог) да создава, зависи определувањето на статусот на Демииургот – така, доколку не е нужно Првиот да создава⁵³, тогаш Првиот Бог треба да се смета за татко на Демииургот⁵⁴. Нумениј, меѓутоа, сака да го фокусира истражувањето: доколку се работи за „демиургскиот принцип“ и доколку објавиме дека она кое предезистира би требало да може и директно да создава, тогаш тоа би бил аргументот. Сепак, ако не се работи за Демииургот (создателот) и ако истражувањето води кон Првиот (она кое било прво), таков јазик би бил безбожен, смета Нумениј. Важно му е прво да се согласиме на еднозначен начин дека првиот бог не е задолжен за каква било работа (останува неактивен во создавањето), и дека е Крал. Богот Демииург е главен, кружи низ небесата и владее. Нашето патување (во смисла на животна патека) се одвива поради него, кога Умот се упатува надолу, низ сферите, кон сите оние на кои им е судено да учествуваат во него. Сè додека богот гледа и се врти кон нас, нашите тела живеат и се анимирани од бојното светење со кое се соединуваат. Но, доколку Бог се врати во неговата посматрачница, се гасне сè освен Умот, кој го продолжува својот живот радувајќи се во благословено постоење⁵⁵. Врската на првиот бог со создателот (Демииургот), е онаква каква што е положбата на земјоделецот во однос на сејачот. Така, Оној кој е семето на секоја

⁵² За *Добројто* (книга 4 или 5), 11 (20 L). Фрагментите се според 'Budé' édition на E. des Places, *Numénius*, Fragments, Belles Lettres, Paris, 1973.

⁵³ Книга 4 или 5, 12 (21 L).

⁵⁴ Во англискиот превод на Џорџ Бојс-Стоунс (George Boys-Stones) стои „всушност, она што е прво (првиот принцип, или првиот бог) не треба да создава. Така, првиот бог мора да се смета за татко на богот создател“ (G. Boys-Stones, *Nummenius fragments*, draft translation, based on the 1972 'Budé' edition by E. des Places, *Numénius*, Fragments, Belles Lettres, Paris, Durham University, 2014, 6).

⁵⁵ Книга 4 или 5, 12 (21 L).

душа ги спојува сите нешта заедно во нештата кои имаат удел во него; но законодавецот го сади и донесува и внесува во секој од нас она кое било претходно подготвено од страна на Првиот Бог⁵⁶.

Нумениј објаснува и за тоа како втората причина настанала од првата. Сите дарови кои, штом поминат кај оној кој ги прима, веќе не се на оној кој ги дарува (вклучително направени услуги, имот, и слично), се смртни нешта, грижи на луѓето. Божествени нешта се оние кои кога биле дарувани и поминале од едно место на друго, не го напуштиле првото место кога преминале на другото – тие му користат на примателот без да му штетат на дарителот, напротив, му користат и нему потсетувајќи го на нештата што ги знаел⁵⁷.

⁵⁶ Книга 4 или 5, 13 (22 L). Упатените во еврејските и христијанските концепции, биле запознаени со не ретките описи со земјоделските термини на Бог и неговите дејства, а земјоделските слики на Нумениј кај неговите современици веројатно упатувале и на очигледните асоцијации со подрачјето на популарниот стоицизам (John Whittaker, „Numenius and Alcinoüs on the First Principle“, *Phoenix*, Vol. 32, No. 2 (Summer 1978), 150).

Разликата меѓу Првиот и Вториот бог, илустрирана преку земјоделската споредба, е во тоа што Првиот бог е како земјоделецот, го сее семето на секоја душа во соодветната примателка, а вториот бог е како сејачот, се грижи за семињата, ги кубе, и ги пресадува во индивидуалните луѓе. Е.Р. Додс (E.R. Dodds) забележува дека ова е сигурно базирано на *Тимај* 41c-d, но дека функцијата на Демииурот на Платон овде е конфузно пренесена на Првиот бог, а функцијата на Помладите богови, на вториот Бог. Дел од опскурноста се должи на уништен превод – излегува оти Нумениј кажува дека Првиот бог е семето на душата што го сади, што е неточно – E.R. Dodds, „Numenius and Ammonius“, *Les sources de Plotin, Entrepreneurs de la Fondation Hardt*, tome 5, *Vandoeuvres*, Geneve, 1960, 15. Сепак, никаде во преживеаните делови од опусот на Нумениј нема ништо што би упатило на тоа дека Првиот треба да денотира и Битие и Примарност. Во врска со тоа дали Првиот се однесува на Прво Битие/Прв Бог, а во рамки на нападот на Џон Уитакер (John Whittaker) на предложеното решение за превод и толкување на фр. 13 на Додс види John Whittaker, „Moses Atticizing“, *Phoenix*, 21 (1967), 196 и John Whittaker, „Numenius and Alcinoüs on the First Principle“, 144-154. Како еден од заклучоците во расправата за предлозите на Додс за разбирање на првиот принцип, Уитакер смета дека, доколку не се најде соодветно оправдување на овој предлог на Додс, нема разлог „првиот“ воопшто да стои во фр. 13, op. cit., 150.

⁵⁷ Книга 4 или 5, 14 (23 L). Така, на пример, вакво прекрасно нешто е убавината на знаењето. Оној кој го прима знаењето има корист од него, а оној кој го дава никогаш не останува без знаење (исто како кога една ламба се пали од друга, првата не е лишена од нејзината светлина). Причината за ова не е од човечкото подрачје, туку поради тоа што суштината во трајното поседување на знаењето е идентична кај Бог кој ни ја дал, и кај нас, кои сме ја примиле.

Првиот бог е фиксен, недвижечки, додека вториот е во движење. Првиот се посветува на интелигибилни објекти, а вториот на интелигибилни и сетилни објекти (овде Нумениј нè предупредува да не бидеме изненадени од ставовите, и најавува уште изненадувања). Наместо движењето кое му припаѓа на вториот бог, Нумениј тврди дека природното движење на првиот бог е мирувањето, и од него низ вселената се излева редот на светот, и неговите трајност, стабилност и безбедност⁵⁸.

Ако супстанцијата и идејата се интелигибилни, а согласни сме дека умот им претходи и е нивна причина, тогаш само тој може да биде Доброто. Ако Богот Демиург е принципот на настанувањето, Доброто е принципот на супстанцијата (суштината). Пропорционално, односот на Демиургот кон Доброто, кое го имитира, е како оној на настанувањето и супстанцијата (суштината), кое е нејзина слика и копија. Ако Демиургот (создателот на настанувањето) е добар, Демиургот во однос на суштината ќе биде самото Добро, со иста природа како суштината. Вториот (бог), со тоа што е двоен, е лично одговорен и за произведување на самата Идеја, и за светот; така, од една страна е создалец, а од друга, наполно посветен на контемплација. Потем, Нумениј ги набројува четирите ентитети: првиот бог, самото Добро; неговиот „подражавач“, создалецот (Демиургот), кој е добар; супстанција (суштина), и тоа една од Првиот (бог), една од Вториот (бог); и нејзината копија, односно убавиот космос, разубавен преку неговото учество во Убавото⁵⁹. Платон сфатил дека само Демиургот бил признаен од луѓето, а првиот Ум, Самото битие, бил наполно непрепознаен од нив, и затоа како да сакал да каже дека Умот за кој луѓето мислат дека е прв, всушност не е, туку има уште еден Ум кој му претходи, древен и божествен, појаснува Нумениј⁶⁰.

Нумениј ја доловува онтолошката поставеност со следнава поетска слика. Морепловец седи високо на својот кораб во морето и кормилари, но очите и умот му се насочени кон небото, така што,

⁵⁸ Книга 4 или 5, 15 (24 L).

⁵⁹ За *Доброшо*, Книга 5, фр. 16. 25 L.

⁶⁰ За *Доброшо*, Книга 6, фр. 17. 26 L.

што се однесува до него, неговата патека следи насоки од небесата над него, иако плови по морето под него. Така и Демиургот, имајќи ја врзано материјата заедно во хармонија, така што таа не може да падне или да се измолкне, седи над неа, како над коработ на море. Тој ја насочува хармонијата, и наместо кон небесата, гледа кон Бог над него кој му го привлекува погледот, и од ваквата контекмпација ја добива својата моќ на судење, а еланот – од неговиот копнеж⁶¹.

⁶¹ За *Добројто*, Книга 6, фр. 18. 27 L. Нумениј го дава и следново објаснување со слична наутичка терминологија. Ги разбираме телата преку индукција од ним слични нешта, и од дистинктните знаци споделени од нешта кои се во јукстапозиција. Но, нема начин да се разбере Доброто од нешто што му е јукстапозиционирано, или пак, од некое перципиливо нешто кое му е слично, туку потребен е поинаков пристап. Замислете, поканува Нумениј, дека некој седи на врв на видиковец – тој со фрлен поглед забележува рибарско бротче, само и осамено, и фатено меѓу високи бранови, и го препознава бротчето. Така, мора да се повлечеме далеку од објектите, за да се припои перцепцијата со Доброто, кое е само, каде нема луѓе, ниту животни, ниту големи или мали тела, туку само неискажлива, наполно неопислива божествена самотија. Доброто во мир и благонаклоност, мирен и грациозен владетел, насмеано ја носи супстанцијата (есенцијата, *ousia*) која ја трансцендира (За *Добројто*, книга 1, фр. 2, 11 L). Џон Дилон (John Dillon) се осврнува на сопствениот заклучок од 1977 година: Нумениј се колеба околу идејата дека Отецот е некако супериорен над битието и умот, воден од поставувањето на Втор бог кој треба да се издначи со Вистинското битие и Умот, но не се одважил да го тврди ова. Традиционалната поврзаност во грчката филозофска традиција со концептот за Бог кој е во полна смисла и Битието и Умот тешко се губи, смета Дилон, и се чини дека Нумениј, и покрај неговата отвореност кон влијанија од источните религии, не бил подготвен да го напушти овој концепт. Сепак, Дилон смета дека Нумениј дошол блиску до напуштање. Така, кога ја дава сликата за фрлање поглед кон Доброто (како гледањето на чамец кој скока по брановите), го објаснува неговото подрачје како апсолутна неискажлива и неопислива самотија, а Доброто како нешто кое стои на Битието, израз кој, според Дилон, внимателно балансира меѓу идејата дека нешто е супериорно на, или отаде Битието, и највисокото ниво на Битието (John Dillon, „Numenius: Some Ontological Questions“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement No. 94, Greek & Roman Philosophy 100 Bc – 200 ad: Volume II* (2007), 398). Може да се тврди дека за Нумениј, Доброто е, на некој начин, отаде Битието. Но, од друга страна, внимателно забележува Дилон, фрагментот завршува со формулација на врвниот објект на нашата потрага – постоењето *ti esti to on*, што потврдува дека Нумениј не го поставил Доброто како супериорно и отаде Битието (*Ibid.*). Хелен Уитакер (Helene Whittaker) ја толкува оваа слика (забележувајќи дека врската на морето и материјата ја има уште на едно место, во фр. 18), така што морето го смета за симбол на настанувањето, на другоста, и на материјата, идеја која не била туѓа, на пример, на неоплатоничарската сликовитост (Helene

Нештата кои учествуваат во него не учествуваат во ништо друго, освен мислата. На ваков (и ниеден друг) начин може да се здобие со предноста на спојување со Доброто. Што се однесува до мислата, таа оди само со Првиот (бог). Нумениј се обидува да објасни дека Платон преку силогизам покажал дека Доброто е едно. Тоа е затоа што, ако Вториот (бог) е добар, не поради самиот себе, туку преку изведување од Првиот, очигледно е дека она во кое учествува за да биде добар е самото добро⁶², особено што Вториот учествува како во него, како во Доброто⁶³.

Нумениј ги разгледува варијациите кај Платон. Така, тој забележува дека пишувајќи за Демиургот на прозаичен и секојдневен начин во *Тимај*, Платон определил дека „тој бил добар“ (29e), додека во *Држава* го нарекол Доброто „Идејата на Доброто“ (508e), така што доброто е идеја на создателот, кој се појавува како добар кон нас учествувајќи во првото и единствено [добро]. Како што луѓето се обликувани според идејата за човекот, и сè друго – според Идејата за тоа нешто, ако создателот е добар преку учество во Првото Добро, тогаш првиот Ум, како самото Добро, би бил неговата идеја⁶⁴.

Нумениј, значи, ги воспева трите богови во следнава формулација. Првиот го нарекува *ἰαῖνικο*, вториот *создаῖνελ*, и третиот, *дело, ἀρῖεφακῖ*, затоа што за него космосот е третиот бог. Според него, создателот е двоен, првиот бог и вториот, додека она што е создадено е третиот, односно предок-директен потомок (син)-индиректен потомок (внук). Прокло (според кого го имаме овој фрагмент), смета дека Нумениј греша во вбројувањето на Доброто во овие причини,

Whittaker, „Numenius' fragment 2 and the literary tradition“, *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies* (1993) 68:1, 99). Целта на оваа споредба кај Нумениј е да ја конкретизира идејата дека е можно да се сирне Доброто, иако е опкружено со материјата (Н. Whittaker, op. cit., 98). Осаменоста на бродот ја илустрира одвоеноста на Доброто, а високите бранови кои го кријат бротчето од вид ја илустрираат тешкотијата (но не и невозможноста) во перципирањето на Доброто.

⁶² Тука може да се забележи двојното значење: и самото е добро, и истовремено е самото Добро.

⁶³ Фр. 19 (28 L).

⁶⁴ Фр. 20 (29 L).

затоа што тоа не треба да се поврзува со други нешта, или да биде второстепено во однос на што било друго⁶⁵.

Според Прокло, не треба да кажеме за сите оние богови кои управуваат со настанувањето (во смисла на поднебесниот свет, раѓањето), дека супстанцијата (суштината) им е помешана со материјата, како што велат стоиците, ниту дека додека нивната супстанција е непомешана во однос на материјата, нивните способности и дејства се мешани, како што велат следбениците на Нумениј⁶⁶.

Нумениј ја отфрла стоичката теорија за првите принципи во корист на учењето на Питагора со кое, како што вели Нумениј, се согласува Платон. Тој вели дека Питагора го нарекувал бог „едност“ (монада), а материјата „двојност“ (дијада), и тврдел дека бесконечното двојство не е создадено, но дека ограниченото двојство е создадено (т.е. двојноста нема потекло или создавање пред да биде украсена, пред да добие форма и ред, а се создава кога ќе биде украсена и разубавена од бог, дејствителот на редот). Затоа што создавањето се случува доцна, неуредената и неосоздана двојност треба да се мисли како истодобна со бог, кој ја довел во ред. Но, некои питагорејци не го разбирале точно ова тврдење, туку сметале оти Питагора мислел дека неопределената и немерена двојност произлегла од едноста, која само се преправила во двојност, уназадувајќи ја својата природа. Ваквото разбирање е неточно, затоа што едноста,

⁶⁵ Фр. 21 (24 L, Proclus, in *Tim.* i. 303.27 – 304.7). Ова е веројатно прекумерно симплифициран извештај за учењето на Нумениј од страна на Прокло во *Коментариите на Тимај*, според кого Нумениј изложува три богови, нарекувајќи го првиот *Оиџец*, вториот *Создајател* (poietes), и третиот *Создадено* (poietema), затоа што космосот е според него третиот бог. Според неговата теорија, создателот (*demiourgos*) е двоен – составен од Првиот Бог и од Вториот, додека третиот бог е креацијата (*to dedemiourgemeton*). Прокло ги претпочита овие називи, наместо „да ја употребува неговата помпезна терминологија, дедо, син и внук“ (*pappos, engonos, apogonos*, I 303, 27ff Diehl, фр. 21). Дилон не гледа разлог да се сомневаме дека Нумениј навистина ја користел оваа терминологија, но смета дека Прокло грешил во две поенти во ова резиме: како што може да се разбере од фрагментите, „создателот“ не се првиот и вториот бог, туку вториот и третиот бог, и, по истата линија, третиот бог не треба да биде одделен од вториот, туку сметан како негов понизок аспект. Сепак, Прокло бил во право и во толкувањето на Нумениј – постои степен на интеракција меѓу трите богови кај Нумениј (J. Dillon, op. cit., 400).

⁶⁶ Фр. 50 (26 L, Proclus, in *Tim.* iii. 196. 12-19).

според него, престанува да биде тоа што била, и под-постои како нешто што не е, односно двојност (ова важи за претворањето на бог во материја и едноста во широка и неопределена двојност), и никој со барем малку образование не треба да го прифати. Покрај ова, Нумениј вели оги стоиците сметаат дека материјата е конечна и ограничена од својата природа, а Питагора, дека таа е бесконечна и неограничена. Стоиците расправаат дека нешто чија природа е да биде немерливо не може да биде ставено во граници и во ред, но Питагора тврди дека едно нешто, бог, ги има способноста и моќта да го стори тоа. Она што природата не може да го постигне, бог лесно може, затоа што е помоќен од која било способност, односно, тој е самиот извор на сите способности на природата⁶⁷. Питагора, исто така, мисли дека материјата е во флукс и без квалитети, иако не во стоичката смисла на посредничка природа меѓу доброто и злото, затоа што мисли дека е мошне очигледно штетна, резимира Нумениј. Питагора (како и Платон, исто така, потсетува Нумениј), смета дека бог е принципот и причината на она што е добро, а материјата – на она што е зло. Производот на формата и материјата е индиферентен (како посредничката природа кај стоиците), но тоа не е материјата, туку космосот како мешавина на добрината на идејата и злото на материјата. Поради ова, смета Нумениј, старите теолози мислеле дека светот се раѓа од провидение и нужност⁶⁸. Значи, стоиците се согласуваат дека материјата е неформна и без квалитети, како и Питагора, со тоа што тој сметал дека е зла, додека стоиците не сметаат дека е добра или зла. Но, кога се сретнуваат со злото и бидуваат запрашани од каде тоа доаѓа, тие обвинуваат некакво расипување, opakост, обратност на нештата, не објаснувајќи од каде тоа расипување на светот потекнува, затоа што, според нив, постојат два принципа, бог и материјата, и бог е добар до највисок степен, а материјата ни добра ни лоша. Ако провидението постои, смета Питагора, тогаш мора да постои и злото. Ако космосот е сочинет од материја, тоа значи дека мора да е сочинет од некое постоечко нешто кое по природа би било зло. Нумениј повторно го пофалува

⁶⁷ Фр. 52 (30 L [295]).

⁶⁸ Фр. 52 (30 L [296]).

Платон, затоа што тој говори за постоењето на две души на светот, едната наполно добра, а другата, материјата, зла. Иако материјата е во состојба на неуредена флуидност, таа е жива, затоа што се движи преку внатрешно придвижување што е нејзино сопствено, и мора да биде анимирана според некаква душа, според законот за сите нешта кои се движат со (односно благодарение на) нивното придвижување. Покрај ова, материјата е создателот и водачот на страсните делови од душата, кои имаат нешто телесно и смртно во нив, онака како што бог е создател на рационалниот дел. Во секој случај, светот е составен од бог и материја⁶⁹.

Според Платон, значи, на светот му се доделени добрите нешта преку татковски бог, но лошите нешта се држат за него преку злото на материјата, објаснува Нумениј. Ако бог ја поправил материјата, која се карактеризира со нетрпеливост, импулсивност и слично, и вовел ред во нејзината хаотична вознемиреност (како што Платон пишува во *Тимај*), тогаш мора да се претпостави дека нејзината збунета дрскост доаѓа од некаква хазардна случајност, а не од заштитните планови на провидението. Според Питагора, душата на материјата не е без супстанција, туку му се спротивставува на провидението, трудејќи се да пркоси на неговите планови преку силите на нејзината злоба. Провидението, пак, е производ и сопствено дејство на бог, додека слепата дрскост водена од случајноста доаѓа од материјата, со која е во роднинска врска, така што, очигледно е, според Питагора, дека космосот бил изграден преку средба на бог и материјата, односно провидението и случајноста. Откако редот ѝ се наметнал на материјата, таа станала мајка на телата и на телесните богови⁷⁰. Бог, со неговата извонредна моќ, ја украсил материјата, и на секој начин ги поправил нејзините недостатоци. Тој нив не ги отстранил, затоа што кога би го сторил тоа, природата на материјата би била наполно уништена, но барем не им дозволил да се шират. Во несредената конфузија на природата на материјата бог вовел ред, на бесконечноста ѝ дал граница, на грдотијата ѝ дал пристојност. Конечно, тврди Нумениј, ништо во подрачјето на

⁶⁹ Фр. 52 (30 L [297]).

⁷⁰ Фр. 52 (30 L [298]).

настанувањето (раѓањето) нема среќа да биде наполно ослободено од злото, затоа што некаква трага од лошата природа насекаде се помешува со провидението. Нумениј се обидува да покаже каква е несредената материја, отстранувајќи го секое индивидуално тело кое во утробата на материјата влегува во реципрочен процес на менување и бидување променето. Потоа тој вели дека треба во нашите умови да ја замислиме празнината која останува од овој процес на отстранување – ова е она што тој го нарекува 'материја' и 'неужност'. Од ова, заедно со бог, е составен механизмот на светот, така што бог убедува, а материјата послушува⁷¹.

Кратко беа прикажани одредени аспекти од онтологијата на Апулеј и на Нумениј, во кои се забележува силното Платоново влијание, соработката со, или пркосењето на стоичките и питагорејските и одредени источно-религиски влијанија, и обидите да се создадат еклектички, но свежи концепции за постоењето и уреденоста на светот, за божествата, и за природата на врските меѓу бог и светот.

БИБЛИОГРАФИЈА:

- Apuleius, *Apologia. Florida. De Deo Socratis*, Christopher P. Jones, Ed.&trans., Loeb Classical Library 534, Harvard University Press, Cambridge, 2017
(https://www.loebclassics.com/view/apuleius_de_deo_socratis/2017/pb_LCL534.349.xml;
https://www.loebclassics.com/view/apuleius_apologia/2017/pb_LCL534.13.xml).
- Apuleius, *Apologia, sive pro se de magia liber*, The Latin Library
(<http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.apol.shtml>).
- Apuleius, *De dogmate Platonis liber primus*, The Latin Library
(<http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.dog1.shtml>).
- Apuleius, *De dogmate Platonis liber secundus*, The Latin Library,
(<http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.dog2.shtml>).
- Boys-Stones, G., *Nunmenius fragments, draft translation, based on the 1972 'Budé' edition by E. des Places, Numénius, Fragments, Belles Lettres*,

⁷¹ Фр. 52 (30 L [299]), Calcidius, in *Tim.* 297.7-301.20).

- Paris, Durham University, 2014
(https://www.academia.edu/6410739/The_fragments_of_Numenius_of_Apamea).
- Cumont, Franz, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Geuthner, Paris, 1929.
- Dillon, John, „Numenius: Some Ontological Questions“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement No. 94, Greek & Roman Philosophy 100 bc – 200 ad, Volume II* (2007), 397-402.
- Dodds, E. R., „Numenius and Ammonius“, *Les sources de Plotin, Entretiens de la Fondation Hardt, tome 5, Vandoeuvres, Geneve, 1960*, 1-61.
- Gersh, Stephen, *Middle Platonism and Neoplatonism – the Latin Tradition*, vol. 1, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1986.
- Harrison, S. J., *Apuleius – a Latin Sophist*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- Numénius, *Fragments*, Budé' édition par E. des Places, Belles Lettres, Paris, 1973.
- Plato, *Complete Works*, John M. Cooper, Ed., Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1997.
- Portogalli, B. M., „Sulle fonti della concezione teologica e demonologica di Apuleio“, *Studi classici e orientali* 12 (1963), 229-230.
- Whittaker, Helene, „Numenius' fragment 2 and the literary tradition“, *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies* (1993) 68:1, 96-99.
- Whittaker, John, „Moses Atticizing“, *Phoenix*, 21 (1967), 196-201.
- Whittaker, John, „Numenius and Alcinoos on the First Principle“, *Phoenix*, Vol. 32, No. 2 (Summer 1978), 144-154.

