



УДК: 141.131:248.22

## Концептот за бог кај Апулеј

Марија Тодоровска

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

[marija.todorovska@zfz.ukim.edu.mk](mailto:marija.todorovska@zfz.ukim.edu.mk)

### АПСТРАКТ

Во статијата е изложен дел од ставовите на Апулеј за природата и за атрибутите на Бог, како и неговиот речиси апофатички пристап. Разгледани се неколку аспекти од неговата онтологија, со фокус на демонолошката концепција, концептите за статусот и карактеристиките на божествата и потребата од воздржување од говорење за бог. Низ избрани примери од неговите дела *За Платон и неговото учење (De Platone et eius dogmate)* и *За богот на Сократ (De deo Socratis)*, се покажани главните атрибути на бог, како еден, врховен, непроменлив, вечен, како создател и владетел, чија суштина не може да биде опишана, а чиј концепт се формира преку поимање со умот и преку теофании што се перципираат. Проблемот на божјата неискажливост е разгледан низ примери од *Одбрана (Apologia)*, преку неговото одбивање да говори за бог пред толпата и во несоодветни околности и со референци на можните извори на оваа потреба од воздржаност и молк.

*Клучни зборови: Апулеј, бог, демони, божји атрибути, неискажливост.*

### Атрибутите на бог

Апулеј е претставник на средниот платонизам, кој ги следел спекулативните и интерпретативните методи и концепции на

Старата академија, еклектички инкорпорирајќи некои од учењата на перипатетичката и стоичката школа и трпејќи влијанија од источните традиции. Онтолошките и теолошките системи на средните платонисти се инспирирани од Платоновата онтологија, но имаат и свежи концепции за божјата природа, за божјите атрибути, за уреденоста на светот, како и развиени ставови околу (не)спознавањето и неискажливоста на бог/божествата. Во овој текст ќе биде разгледан концептот за бог на Апулеј, кој како дел од неговата сложена онтологија илустрира дел од тенденциите во средниот платонизам, истовремено покажувајќи ја специфичноста на неговиот систем. Литературното дело *Златното магаре (Преобразби)* на Апулеј е доста познато и значајно по тоа што е единствениот антички роман на латински јазик зачуван во целост. Филозофските дела на Апулеј, пак, ги вклучуваат *De deo Socratis (За богот на Сократ)*, *De mundo (За вселената, 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)*, верзијата на неговата одбрана од обвиненија за нечесно вршење на магиски дејства. Апулеј веројатно бил и посветеник во мистериите на Изиди.

Онтолошкиот систем на Апулеј е доста сложен и схематично структуриран во шест (понекогаш конфузни) тријади. Светот е поделен на: 1. богови, демони и луѓе; 2. Првиот Бог, невидливи богови и видливи богови; 3. бестелесни демони, полутелесни (или полувтелесени) демони и телесни демони; 4. Бог/Идеите, Идејата (Идеите) и материјата; 5. Бог, душата и физичките нешта; и 6. Бог/ум и душа/ум (оваа поделба не е тријадична и може да се смета за поделба на два или, пак, на четири членови, во зависност од тоа како се толкува)<sup>1</sup>.

Боговите се според Апулеј принципи повиши од демоните и човековите души, и од нив нема ништо помоќно или посовршено. Нивниот ум никогаш не излегува од своите граници поради тага

---

<sup>1</sup> Поради инконзистентноста во употребата на голема буква во верзиите на примарната и секундарната литература, и во овој текст е можна инконзистентност во употребата на голема буква во *Бог / бог, Прв / прв Бог, богови / Богови*, како и при други онтолошки или теолошки категории.

или задоволство (*De Deo Socr.* 4, 127; 12, 146)<sup>2</sup>. Боговите, значи, имаат вечна непоматеност на умот. Тие се, исто така, заштитени од контаминација преку контакт со човековите суштества (*De Deo Socr.* 4, 128; 7, 136–137)<sup>3</sup>. Во хиерархијата на Апулеј се поставени и секундарни богови. Првата група од нив е составена од невидливите богови, кои може да бидат спознаени и објаснети преку човековите когнитивни моќи – се спознаваат преку (погледот на) умот (*De Deo Socr.* 2, 121) – и преку нивните сопствени карактеристики – како обестелесени живи природи без почеток и крај, со умови усовершени до највишите благословености, добри по себе без интервенција на надворешно добро (*De Deo Socr.* 2, 122). Покрај овие, постои и група на видливи богови, чии движења ги знаат оние што се занимаваат со астрономија (*De Deo Socr.* 2, 120; *De Plat.* I, 10, 202). Без да се навлегува во неговата еклектичка астрономска теорија, а следејќи ја неговата метафизичка насоченост, лесно е да се замисли дека, покрај телесноста и споменатата физичка манифестација, тие имаат и силна духовна компонента.

Теологијата на Апулеј ги вклучува демоните. Тој се повикува на езотеричкиот Аристотел, кому му го припишува учењето за воздухот како место на живеење на демоните, и тоа не обичниот воздух кого ние го познаваме, низ кој летаат птиците, туку чистиот воздух<sup>4</sup>. Распоредот на живите суштества кај Апулеј е различен:

---

<sup>2</sup> Богот од *De dogmate Platonis* се разликува од врховниот бог од *De deo Socratis*, како и од концептот за бог кај Аристотел во однос на задоволството – кај Апулеј видливите и невидливите богови не чувствуваат ниту болка ниту задоволство.

<sup>3</sup> Немањето никакви импулси на болка или задоволство е присутно во *Филеб* 33b, додека ставот за статусот на божествата како инкомпатибилен со контакт со човештвото е од *Гозба* 203a (Бог не се меша со човештвото).

<sup>4</sup> Оваа концепција е чудно слична со, а истовремено инаква од онаа изложена во *De gen. anim.* III II 761b 14–23, смета Мерлан (Merlan 1967, 71). Аристотел ги распоредува суштествата во елементите: растенијата живеат во земјата, рибите во водата, животните со стапала (птиците и копнените животни) во воздухот, што остава четвртиот вид на живи суштества да живеат во огнот. Огнот не може да биде земски, кој не постои во чиста состојба на земјата и се појавува само преправен (горат нештата, а не самиот оган), туку мора да биде чист оган, онаков каков што постои на

водата е за рибите, земјата за животните со копита (односно нозе со стапала), огнот за светулките и сличните животни, со што за демоните останува само воздухот. Демоните се распоредени во три класи, на постојано обестелесени (или бестелесни) демони, душите на починатите и душата во нас (што би соодветствувало на верувањето во личен Дајмон)<sup>5</sup>. Врховниот бог и сите други богови се трансцендентни, смета Апулеј, поради што нема каква било можност за директен контакт меѓу нив и луѓето. Врховниот и неискажлив бог е слободен не само од *nexus patiendi* (платоничка концепција) туку и од *nexus gerendi* (низ *De deo Socr.* 3). Така, нашите молитви не стигнуваат до боговите, туку одат кај демоните. Демоните Апулеј ги опишува спротивставувајќи ја нивната природа со вишите принципи и со човековите души, особено затоа што функционираат како посреднички моќи (*Apol.* 43; *De Deo Socr.* 6, 132; *De Plat.* I, 11, 204). Апулеј ги дефинира демоните како живи суштества обдарени со разум, со душа што е подложна на страст, со воздушно тело и вечно постоење (*De Deo Socr.* 13, 148)<sup>6</sup>. Тие имаат функција на средства за комуницирање меѓу повисоките и пониските подрачја на постоењето, со тоа што се движат во еден и

---

месечината (761b 8–23). Разликата меѓу двата вида оган е присутна кај стоичарите и кај Плотин (*Enn.* II I [40] 7), забележува Мерлан. Изложените ставови во *De gen. anim.* може да се сметаат за одличен пример на таканаречена „природна“ демонологија (Merlan 1967, 34). Ваквата поделба е можна само затоа што во подрачјето на воздухот Апулеј ги распоредува сите копнени животни и птиците, со што му недостигнуваат елементи (имајќи предвид дека етерот, како што се верувало, е живеалиштето на небеските тела, божествата).

Покрај ова, интересно е што во *De div. per somn.* (463b 12–15), при негирањето дека сонитата се пратени од бога, тој тврди дека мора да се пратени од страна на демони. Ова го упатува Мерлан да смета дека не треба да се ублажува ставот дека природата, иако не е божествена, е демонска, во смисла на тоа дека е полна со демони (*ibid.*).

<sup>5</sup> Сократовиот Дајмон припаѓал на првиот вид, во врска со што Апулеј се повикува на мислењето на Аристотел дека секој може да си го „види“ својот дајмон (дух чувар), низ *De deo Socr.* 15.

<sup>6</sup> Од овие пет карактеристики, три им се заеднички со луѓето, четвртата е само нивна, а петтата ја сподедуваат со бесмртните богови.

во друг правец, носејќи барања оддолу и дарови одгоре. Покрај ова, претседаваат над сите откровенија, различни магиски појави и секакви видови на прорекување (*De Deo Socr.* 6, 133–134). Демоните што никогаш не се инкарнираат во човечки тела не се видливи за никого (*De Deo Socr.* 20, 165), иако понекогаш може да се откријат како некаков глас (но не вообичаен или човечки, *De Deo Socr.* 16, 155), или да се пројават преку некаков знак (*De Deo Socr.* 20, 166). Како посредувачки суштества, тие се секогаш слободни од какви било окови или врски со човековите тела (*ibid.*; *De Deo Socr.* 16, 154), сепак функционирајќи како чувари на индивидуални луѓе низ целиот нивен живот (*De Deo Socr.* 16, 155) и појавувајќи се кога имаме потреба не од совет, туку од откривање (*ibid.*; *De Deo Socr.* 17, 157). Демоните, исто така, нè носат на соодветно судење штом завршат нашите земски животи и не се зли при тоа (*De Deo Socr.* 16, 155). Некои демони, сепак, претставуваат предмети на ужас за злите луѓе (*De Deo Socr.* 15, 153). Во класата на демоните постои и група на демони што претходно биле инкарнирани во човечки тела, но се веќе ослободени од земските пречки. Релативната безгрижност во именувањето на духовните суштества во класичната терминологија се забележува и во тоа што кај Апулеј понекогаш нема јасна дистинкција меѓу боговите и демоните, затоа што *бог* (*deus*) го употребува во различни контексти за сите три класи на демони (*De Deo Socr.* 2, 121–122)<sup>7</sup>.

Во дел од текстовите на Апулеј постои концепција за Првиот Бог, типична за автори од средниот платонизам, присутна и кај Алкиној и често споменувана како карактеристичен проблем кај Нумениј. Според Апулеј, Бог се поима само преку мислата, се разбира само преку очите на умот (*De Plat.* I, 6, 193)<sup>8</sup>. Невозможно е божјата природа да се открие на мнозина, но сепак останува можноста за умствено/душевно познание од страна на малкумина

---

<sup>7</sup> Минерва, на пример, е претставена како бог и како демон во *De Deo Socr.* 20, 166. *Бог* е употребен и за обестелесените човечки души што воде ле добар живот, или, пак, со честување (*honoris causa*) за обестелесени души за кои не се знае моралното минато (15, 153). *Бог* е употребен и за човечки души што во моментот се наоѓаат во тело (15, 150–151).

<sup>8</sup> Бог е владетел на сите нешта, и татко, кого нашите мисли го разбираат со очите на мислата (*De mundo* 30, 357).

(*Apol.* 64; *De Plat.* I, 5, 191). Бог е неискажлив и од никого не може да биде именуван (*De Plat.* I, 5, 190; *Apol.* 64). Божјата природа има величественост толку неверојатна и неискажлива, што ни малку не може да биде изразена поради скудноста на човековиот јазик (*De Deo Socr.* 3, 124). Бог, сепак, може да биде разбран, но не може да биде искажан, изразен, именуван со човечки јазик. Неможноста да се открие природата на Бог се ублажува преку начините на кои тој може да се перципира, благодарение на неговото манифестирање – како блескава светлина во најдлабоката темнина (*De Deo Socr.* 3, 124), или пак индиректно, преку трагите на неговите божествени дејства (*De mundo* 31, 360)<sup>9</sup>.

Апулеј употребува и описи на божјата природа (односно на самиот Бог и Идеите содржани во божјиот ум), надвор од контекстот на нашите познавателни моќи. Бог е определен како еден (*De Plat.* I, 5, 190; I, 11, 204; *De mundo* 37, 370), споредуван со Доброто од платонистичката традиција (*De Plat.* II, 1, 220), кому не му недостига ништо (*De Plat.* I, 5, 190), кој е врховен или највисок (*De*

---

<sup>9</sup> Стивен Герш (Stephen Gersh) смета дека теоријата според која Бог може да биде перципиран само според неговите дела, употребена од Апулеј, служи како алатка за помирување на филозофскиот монизам и религиозниот политеизам. За да го одбрани ваквото гледиште, се повикува на *De mundo* 37, 370–371, каде што Апулеј пишува дека, иако Бог е еден, се нарекува со многу имиња поради бројноста на аспектите во чија разновидност се открива неговата разнооблична сила (во оваа смисла Бог е *Јупитер*, односно *Севс*, Сатурн е нарекуван *Кронос* итн.), Gersh (1986), 267–268. Сепак, се работи за класична дистинкција меѓу суштина и манифестација, типична за теориите за светото, кое не може да се објасни по суштина, туку по хиерофанија, односно за божествата чија природа останува непозната, а чија теофанија ни дава барем некаков увид во божественоста. Додека оваа концепција може да се употребува за помирување на онтолошкиот монизам и религиозниот политеизам, во најголем број од инстанците на нејзината употреба (низ речиси целата јудеохристијанска, византиска и западна историја на верувањата и религиозните идеи), таа е основен дел од религиозното учење и верување и нема таква помошна медијаторска функција.

*Plat.* I, 11, 204; I, 12, 205), кој е бесконечен (*De Plat.* I, 5, 190)<sup>10</sup>, непроменлив (*Apol.* 64), неподвижен (*De Plat.* I, 6, 193), вечнотраечки (*De mundo* 31, 360)<sup>11</sup>. Апулеј го опишува Бог како причина, создател,

---

<sup>10</sup> Поради употребата на „едно“ и „бесконечен“ при описот на бог, Герш во терминологијата на Апулеј лоцира комбинација на употреба на традиционални божји атрибути и новина на Апулеј (Gersh 1986, 270–271).

<sup>11</sup> Апулеј е првиот автор на латински јазик што повторно ја воспоставил метафизичката трансценденција карактеристична за античкиот платонизам, по доминацијата на концепција за физичка трансценденција присутна кај Кикерон, Сенека, Варон и други. За Аристотеловото влијание врз ставовите за метафизичката трансцендентност, види Portogalli (1963), 229–230.

Кај Кикерон се забележува идентификување на најдалечната надворешна космичка сфера со врховниот бог (*De Rep.* VI, 17). Идентификацијата на Кикерон на врховното божество со надворешната космичка сфера добила нов залет во учењата на некои халдејски и сириски култови. Франц Кумон (Franz Cumont) упатува на верувањето дека Баал (Баал Самин/Шамин или Баалшамин, небескиот бог) престојувал во сферата на фиксните ѕвезди, што го прави култот кон него примарно астролошки. Според Кумон, очигледно е дека Апулеј ја прифаќа оваа теорија, како од употребата на грчкиот текст на *De mundo*, што го лоцира бог на периферијата на космосот (*De mundo* 25, 344), така и од експлицитната референца на *Халдејците*, извор на астрономски информации (*De Deo Socr.* 1, 117). Покрај ова, кај Апулеј има трипартитивна класификација на божествата на натсветовни (*ultramundanus*), небески (*caelicolae*) и посреднички (*medioximi*) во *De Platone*, што се чини дека ја следи схемата што други извори им ја атрибуираат на *Халдејците* (Cumont 1929, 323–336). Герш упатува забелешки на овие тврдења на Кумон: верзијата на теоријата на Апулеј се разликува од старото источно верување во тоа што кај него врховното божество не е самата сфера на фиксните ѕвезди, туку е метафизички принцип чии дејства примарно се манифестираат во оваа сфера, концепција што го приближува до Аристотеловото поставување на Неподвижниот двигател како метафизички трансцендентен, на некој начин присутен во светот; исто така, тешко дека мора да се бара халдејски извор кај Апулеј кога интерпретацијата на првиот Бог како *summus exsuperantissimusque deorum* на источниот култ не е нужно неконзистентна со неговото гледиште налик на Платоновата концепција за наднебеското место од *Фајдар* (Gersh 1986, 272).



татко, родител на сите нешта (*Apol.* 64; *De Deo Socr.* 3,124; *De Plat.* I, 5, 190), како господар и владетел на сите нешта – на боговите (*De Deo Socr.* 3, 124) и на душата (*Apol.* 64). Бог е причина за постоењето (родител, татко) и одржувач на сè што постои, според што тој има создавачко-одржувачка функција. Покрај ова, Бог е ослободен од сите ограничувања на страдањето, од извршување на какви било дејства, тој е секогаш неограничен од должности (*De Deo Socr.* 3, 124), според што тој нема дејствувачка функција. Во истиот параграф од *Одбрана*, меѓутоа, Апулеј го определува и како создател без напор, спасител без загриженост, татко без создавање (*Apol.* 64). Бог е, значи, прв принцип, создател и одржувач, кој активно учествува во космичкиот процес, само што не учествува како било, односно учествува во светот без активно да учествува. Според оваа претпоставка, Бог учествува активно во светот, но и не учествува токму активно во светот. Некомпатибилноста на активното и неактивното (не)учество на вака конципиран бог не е проблем само на Апулеј, туку произлегува од тешкотијата на одржување на конзистентна концепција за бог што е истовремено иманентен и трансцендентен. Кај Апулеј лесно се забележува трансцендентната релација на Бог со светот инспирирана од Аристотеловото учење за движењата во светот како резултат на неактивниот неподвижен двигател, вечен, непросторен и нетелесен од *Phys.* VIII. Иманентниот однос е можеби инспириран од стоичкото учење за движењата произведени од Логосот, кој е динамичен, дејствувачки во времето и просторот и телесен<sup>12</sup>.

### Неискажливоста на бог

Кај Апулеј, како и кај други претставници на средниот платонизам, иако не се работи за напивно развиен апофатички систем, се забележуваат апофатички ставови. Според Апулеј, тешко е да се открие што било за Бог, а дури и кога би се дознало, би било невозможно да се соопшти на сите ваквото познание (*De Plat.* I, 5,

---

<sup>12</sup> За темелна анализа на реферирањето на Псевдо-Аристотеловото дело *De mundo*, каде што структурата на светот дозволува вакви карактеристики на божественоста, види ја анализата кај Gersh (1986), 273–277.



190–191)<sup>13</sup>. Во дел од *De deo Socratis* Апулеј ја следи формата од *De Platone* и го опишува Бог како владетел и создател на сите нешта (*De Deo Socr.* 3, 123–124), кој не е ниту поврзан ниту подложен на нешто од создадениот свет на каков било начин. Бог не се менува во себе, ниту е обврзан од светот да се менува. Во *Apologia* Апулеј наведува листа на негативни божествени карактеристики: Бог е татко и создател, но нема ниту место ниту време, не е под влијание на никаква промена, може да биде мислен од малкумина и никому не му е искажлив (*Apol.* 64). Бог кај Апулеј е неискажлив, но може едвај некако да биде разбран, исто како што Доброто од *Држава* може да биде сфатено или интуирано<sup>14</sup>.

Приказната во *Одбрана* се однесува на обвинението врз Апулеј – дека со магиски дејства се обидел да го присвои обемото наследство на вдовицата Прудентила, женејќи се со неа на подмолен начин, и, важно за оваа дискусија, дека направил магична фигурина во форма на скелет за да ја повика грчката титула на владетелот (василевс, *basileus*), односно кралот, или можеби богот крал (*Apol.* 61, 2). Ова тврдење и потребата за одбрана се јавуваат како повод за разгледување на неговата теологија и одбивањето да говори за бог. На обвинението Апулеј одговара покажувајќи ја статуетата што го претставува Меркур и објаснувајќи го терминот *basileus* (βασιλεὺς) (*Apol.* 64). Обвинувањето за создавање на магичната фигурина, во форма на издлабен и ужаснувачки труп, страшен како дух, и за манипулирање со неа, Апулеј го отфрла како една од бројните лаги на обвинителите. Кога таквата фигурина би била доказ за неговата

---

<sup>13</sup> Овде се следи Платоновата предапофатичка концепција од *Тимај* 28c3–5 (вистински подвиг е да се открие кој е творец и татко на вселената, а дури и да се открие, невозможно е на сите да им се објасни), со тоа што Апулеј додава дека не е возможно да им се каже на сите така што да можат да разберат.

<sup>14</sup> Трансцендентноста на врховниот бог не претставува проблем за Апулеј, токму затоа што меѓу Бог и подрачјето на смртниците постои посредувачки свет на демони. Значајно е што, кога Августин ги изложува гледиштата за демонологијата на платонистите, за негова илустрација го одбира токму системот на Апулеј; покрај ова, самиот Августин ја лоцира врската на демонолошката структура со трансцендентноста на Бог (*De civ. Dei* VIII, 14–22; IX, 8–17).

способност за магија, резонира, тужителите би побарале да ја донесе на суд или би побарале да изведе очигледна магија. Во секој случај, продолжува тој, (за среќа) има слика на бог кому му се моли на свечени денови со жртви, зашто ја чува меѓу своите книги. Затоа, штом слушал дека е обвинет за носење на скелет наоколу, едноставно побарал да му биде донесена малата слика на Меркур за обвинителите да можат да ја видат, придржат, испитаат, оценат. Ги прашува дали не се срамот од клеветите што ги шират, кога е очигледно дека сликата (претставата) не е скелет, дух или злокобен магиски симбол. Од судијата Клавдиј Максим (Claudius Maximus), кому му се обраќа, и кој, со тоа што е стоички филозоф и темелно запознаен со учењата на Платон и на Аристотел, ужива почит од него како чист и побожен, Апулеј очекува праведно оценување на светиот предмет и го поттикнува да ги процени благоста и веселоста на претставеното божество. Оној што се осмелува да мисли дека тоа е магиски скелет или страшен дух, едноставно никогаш не видел слика на бог, или ако гледа таква слика, одлучува да ја игнорира. Уште полошо, додава, оној што гледа претстава на страшен дух, всушност самиот повикува духови (*Apol.* 63). На Емилијан (Aemilianus), кому очигледно му е мошне гневен поради лагите и клеветите што ги шири, му посакува богот што се движи меѓу владетелите на небесата и на пеколот да ја предизвика омразата на сите богови кон него и да го прати да ги сретне сенките на мртвите, сите непријатели, сите духови од целиот свет и да го наметне пред очите негови сето страшно што се движи ноќе, сите застрашувачки жители на могилиците и сите ужаси на гробјата, иако возраста и карактерот и така го имаат прилично доближено до нив. Оние од Платоновото семејство (реферирајќи на споделеното учење со Клавдиј Максим), продолжува, не знаат ништо освен она што е ведро и весело, прекрасно и небеско, и од светот над нив. Во ревностноста да ги достигне височините на мудроста, платонистичката школа истражила подрачја повисоки од самото небо и победоносно застанала на работ околу нашата вселена, восхитено објаснува Апулеј. Тој очекува Клавдиј Максим да го разбира ова, добро знаејќи го *Фајдар*, како што очекува тој да разбере и кој е оној што не Апулеј, туку самиот Платон прв го нарекол *Крал*. Според Платон, сите нешта зависат од Кралот на сите нешта, и поради него сите нешта постојат. Клавдиј Максим знае кој

е овој крал, вели Апулеј, станува збор за причината и основното потекло на сета природа, владетел и татко на душата, вечниот спасител на сето живеечко, неменливиот градител на светот. Сепак, тој гради без напор, спасува без грижа, тој е татко без пород, не познава граници на простор, време или некаква промена, и токму затоа само малкумина може да добијат поим за него и на сите им е неискажлив (*Apol.* 64).

Апулеј е свесен дека можеби ќе ги влоши сомнежите за маѓепснштво, но нема намера да му каже на Емилијан кој е оној кого го обожава како негов крал. Нем е, нагласува, и нема да каже кој е неговиот бог. Во врска со материјалот на фигурираната, кој е обично дрво, а не злато или сребро, Апулеј се повикува на мудроста на Платон од *Закони* – кога човек што нема преголеми средства им нуди дарови на боговите, не смее да ги надмине своите можности. Земјата и куќните огништа на сите луѓе им се свети на боговите, објаснува, и затоа нема поента над и отаде нив да се посветуваат храмови или какви било светилишта. Апулеј смета дека Платон алудира на фактот дека јавните светилишта треба да ја задоволуваат потребата на религиозните луѓе, обесхрабрувајќи го создавањето на приватни храмови, и се фокусира на она што Платон го кажува за материјалот во религиозната практика. Златото и среброт се сопственост што предизвикува завист; слоновата коска потекнува од тело чиј живот е одземен, што не ја прави соодветен дар; железото и бронзата се алатки на војната; затоа, што и да е тоа на кое човек се посветува, треба да биде само од дрво или пак само од камен. Од атмосферата што владее во публиката, Апулеј препознава дека е јасна неговата восхитувачка употреба на Платон, не само како водач низ животот туку и како бранител во судот чии закони, како што може да се види, ги почитува (*Apol.* 65).

Неупатена толпа Апулеј споменува и во *De deo Socratis*, кога ја наведува разликата меѓу небески божества и митолошки божества (следејќи го Платон, види *Th.* 6, 9 и 8, 9). Профаната толпа, се жали Апулеј, не ги почитува небеските божества, односно природата. Од овие инфериорни божества поминува на нивниот Отец, Врховниот Бог (*De Deo Socr.* 9, 9)<sup>15</sup>. Кај Фестижиер (*Festugière*) има поместено

---

<sup>15</sup> Делот од *De Platone* (I, 5), пак, идентификува Фестижиер, кореспондира со теолошкиот дел од *Прирачникот на платонизмот* на

корисна табела (Festugière 1954, 105) за илустрација на очигледната нишка присутна во трите примери, што може да се резимира на следниов начин. Сите три реферираат на *Тимај* 28с3–5 на различен начин. Сите претставуваат иста формула: Бог е создателот на сите нешта, со што е наполно ослободен од грижа и совршено среќен; Бог не е подложен на никакво ограничување, со што е непознатлив и неискажлив. На овој начин Апулеј поставува афирмативни и негативни определби. Бог е прикажан како создател и одржувач на светот и на живите суштества, што во вториот век било општо место. Потоа, и во *Apologia* и во *De Platone* има формулација според која Бог е таткото на *pous, summus animi genitor*, учење типично за херметизмот (прашање е дали ова учење веќе било добро познато на Апулеј и неговата линија). Бог е очигледно совршен и блажен, благословен (*beatus* во *Apologia*, *beatificus* во *De Platone*)<sup>16</sup>, неограничен од ништо, а учесник во сè (дава сè, а нема потреба да прима што било). Негативните определби се од два вида – се однесуваат или на суштината на Бог по себе или на суштината на Бог во однос на познанието што можеме да го имаме за него. Во *Apologia* Бог е определен како изземен од ограничувањата на просторот, времето и функцијата (во *De deo Socratis* се споменува само неговата функција). Во посочениот дел од *De dogmate Platonis* нема токму ваква формулација, но има определба на бог како бестелесен и безграничен. Овие епитети за самата суштина на Бог водат кон разгледување на божествената непознатливост, со слични определби од типот на *непредвидлив* или *бесконечен*. Тоа што сите негативни определби на Бог (од сите три посочени текстови) се однесуваат на *Тимај* 28с, во контекст на творењето на Апулеј покажува дека, во платонистичките струи од вториот век, неможноста да се разбере и да се искаже Бог била сметана за догма, тврди Фестижиер (Festugière 1954, 105)<sup>17</sup>.

---

Алкиној во изложувањето на трите принципи – Идеите, Бог, Материјата – ова, очигледно, не е во истиот редослед, Festugière (1954), 104.

<sup>16</sup> Фестижиер напоменува дека Апулеј можеби самиот го сковал *beatificus*, Festugière (1954), 107.

<sup>17</sup> Керабин (како и повеќето автори, впрочем) смета дека употребата на формулацијата од *Тимај* потврдува дека ова веќе било догма во вториот век, Carabine (1995), 59.

Лео Ерман (Léon Hermann) тврди дека обвинувањето за обожавање на статуета на скелет/труп и за нејзиното славење со името на *basileus* покажува, всушност, обвинување за приклонетост кон христијанството, покрај другите обвинувања инсинуирани со други факти (како, на пример, дисекцијата на риби и внатрешни елементи, чувањето на свети предмети во платно, баждарење на ноќни прослави, гатање со помош на хипнотизирани деца или лечење на епилептични напади што се сметале за случаи на запоседнатост; Hermann 1952, 329–337). Ерман пронаоѓа попатни знаци на христијанство – на пример, на обвинувањето дека направил љубовен напиток од риба (*Apol.* 29–42), Апулеј одговара дека тој едноставно сака риби. Точно дека рибата е акростички симбол за Исус, но тешко дека употребата на Апулеј има некакво метафоричко криптично значење (се чини дека Ерман е сепак свесен за ова). Покрај ова, Ерман го препознава Климент Александриски во *Климент* споменат во *Florida* 7, 4, за што исто така нема докази, а според тоа што го знаеме, тешко дека е на каков било начин веројатно (*De Labriolle* 1934, 65)<sup>18</sup>. Ерман додава и нови врски меѓу христијански дејци и знаци во делата на Апулеј, а претходно ја истражува апофатичката линија инспирирана од Платон (Hermann 1959). На Ерман му е чудно тоа што во *De deo Socratis* (III, 124) Апулеј се крие зад тишината на Платон, бидувајќи краток и нејасен во врска со богот татко на боговите, а во *De mundo* (XXXVII) ги изедначува *deorum rex omnium et pater* и Јупитер и набројува разни епитети за него на грчки и на латински јазик. Сепак, колку и да е нејасно одбивањето да објасни од *Одбрана*, интересна е референцата на *Писмо второ* на Платон, каде што се споменува Бог Крал во асоцијација со два други ентитета од некаква мистичка тријада. Платон инсистира на неопходноста од екстремна дискреција при истражувањето на овој проблем, поради што и Апулеј одлучува да молчи и да не објаснува (Hermann 1959, 111). Учењето за природата на Првиот, во *Писмо второ* (Ерман поместува превод од М. Ж. Суиле / M. J. Suilhé) се сведува на тоа дека со Кралот на Сето се поврзани сите нешта, затоа што поради него тие постојат и затоа што на сите

---

<sup>18</sup> Лабриол темелно го разгледува прашањето и негира каква било референца на христијанството во делата на Апулеј. Ерман сепак го определува Апулеј како криптохристијанин, Hermann (1952), 337.

добри нешта тој е причината. Поврзани со Вториот се вторите нешта, а поврзани со Третиот – третите (312e). За овие, тогаш, човековата душа се стреми да научи, гледајќи во нештата слични на неа (313a), од кои ниедно не е совршено. Кралот и споменатите предмети, пак, се од наполно различен квалитет. Голем број модерни истражувачи сметаат дека целото *Писмо второ* е апокрифно, или пак сметаат дека овој дел бил вметнат (производната мистификација на трите принципи им се чини невозможна за Платон). Сепак, потсетува Ерман, постојат и поддржувачи на тезата за автентичноста, со тоа што членовите на тријадата имаат добиено дивергентни толкувања низ годините. Од античките, најважните интерпретации се тие на Плотин, Порфириј и Прокло, значајни за развојот на нивните онтолошки системи<sup>19</sup>. Суиле мисли дека *Писмо второ* се појавило во неоплатоничарско групирање под влијание на питагорејството, наведува Ерман, додека, пак, некои препознаваат христијанска трага, која, како и во другите писма на Платон, предизвикала дистинкција меѓу „сериозните писма“ и употребата на *бог* во нив и „лажните писма“ и употребата на множината *богови*. *Писмо второ* не почнува со *бог*, признава Ерман, но сепак може да се пронајде афирмација дека проблемот е побожествен од оној што се однесува на небеската сфера (312d, Hermann 1959, 113). Суиле и други автори забележуваат дека писатели христијани од антиката верувале дека во тријадата се наоѓа антиципација на посложените идеи за Светата Троица, и во оваа смисла, автори како Јустин Филозоф, Евсебиј од Кајсареја и Кирил Александриски го интерпретираат и коментираат овој дел во христијанска смисла. Потем Ерман дава обилни примери за христијански реферирања на тријадата/троицата. Така, според Јустин, *Првиот* е Бог, *Вториот* е Логосот, а *Третиот* е Светиот Дух. Атенагора разликува примарна моќ како суверен и вистина, но се воздржува да го цитира текстот од писмото, потсетува Ерман, и наведува и неколку примери за Синот Божји и референците на *Писмо седмо* на Ориген, на пример. Потем преминува на

---

<sup>19</sup> Референците што ги нуди Ерман се: Plotin, Enn. V, 1, 8; Porphyre (Cyrille, Contra Iulianum VIII, p. 915, P. G., LXXVI); Proclus, In Parmenidem, VII, In Iun., 30. За изобилството на други референци што ги нуди, Hermann (1959), 112.

исфорсирани врски на идеите за тројството кај Климент Александриски со материјалот од *Писмата*, за кратко да го спомене и Филон Александриски и да заклучи дека тринитарната концепција од *Писмо второ* се наоѓа кај Јустин и дека, без сомнение, ако Апулеј одбрал текст во кој христијаните препознаваат формулација на Светата Троица, тоа не било случајно. Во текот на својот брак, Апулеј силно се свртел кон христијанството, и неговата остра, но молчалива одбрана тоа го потврдува, завршува Ерман (Hermann 1959, 115–116).

Одбивањето на Апулеј да му одговори на Емилијан на прашањето за тоа кој е оној кого го нарекува *basileus* и најавата за молчење доколку биде запрашан кој е неговиот бог (*Apol.* 64, 8) може да се толкуваат, како што прави Мортли (Mortley 1972, 584), како диверзија од главниот проблем, сериозното обвинување за магиски дејства. Но, тоа не е само дигресија за да се намали вниманието насочено врз клеветата за маѓепсничство туку и повод да се навлезе во некои од аспектите на Платоновата теологија, покажувајќи дека статуетата е безопасна. Тие неколку формулации на Апулеј станале *locus classicus* за заинтересираните да го следат поимот за трансцендентниот и неискажлив бог сè до неговата кулминација во Платиновото Едно<sup>20</sup>.

Мортли настојува дека на прво место овој дел од одбраната (*Apol.* 64, 3–4) е дигресија, затоа што Апулеј сака да внесе во неговите религиски практики доза на ортодоксност, а најочигледниот начин на кој тоа може да се направи е негирајќи каква било сопствена моќ на статуетата и тврдејќи дека таа е само симбол на вистинскиот *basileus*<sup>21</sup>. Првата забелешка во врска со ставовите на Ерман, Мортли ја упатува кон фактот дека Апулеј не го изедначува Јупитер со кралот на боговите во *De mundo* како што верува Ерман, туку набројува имиња што се однесуваат на различни аспекти на врховниот Бог (употребата на различни имиња за различни аспекти

---

<sup>20</sup> Чудно е што Норден не го споменува овој пример, а споменува бројни, но помалку важни примери за поентите на Апулеј (Norden 2002).

<sup>21</sup> За ваквата претпоставка помага и фактот што сите референци на Платон се со намера да го импресионира Клавдиј Максим, зналецот на платоничката традиција, Mortley (1972), 584–585.



на божеството ја има и во *Metamorphoses*, XI, 5; Изида го употребува истиот метод реферирајќи на самата себе). Имињата не се дефинирачки, затоа што даваат лажен впечаток дека Бог може да биде поделен во различни суштества. Друг дел (2, 26) покажува дека Јупитер, како и множество други суштества треба да се сметаат за посреднички и од полудуховна природа, со што станува невозможно да се обвини Апулеј за неконзистентност во однос на ова прашање (Mortley 1972, 586). Покрај ова, во *De Platone* (I, 5) Апулеј тврди дека тешко се разбира Бог и дека е невозможно да биде опишан на профани слушатели, принцип што се среќава и во *De deo Socratis* (3), речиси на истиот реторички јазик како тој од *Apologia*, што покажува дека Апулеј одбива да ја опише природата на бог и надвор од судницата. Вториот аспект од истражувањето на Ерман, проблемот со *Писмо второ*, исто така го привлекува вниманието на Мортли. Апулеј реферира на *Писмо второ* 312e (*Apol.* 64, 5–6), и Ерман забележува дека овој дел бил општо место кај христијанските апологети, кои го толкувале како скица на учењето за Светата Троица, резимира Мортли, наведувајќи некои од примерите на Ерман (Mortley 1972, 587). Популарноста на формулацијата од писмото меѓу христијанските автори предизвикала сомнежи за неговата автентичност, предизвикувајќи ја претпоставката дека тринитарната формулација е интерполација во инаку автентично писмо. Мора да се забележи, сепак, дека овој дел бил еднакво ентузијастички прифатен и од паганските филозофи, потсетува Мортли (Плотин, Порфириј и Прокло, кои и самиот Ерман ги споменува, на пример). Референцата на Апулеј не ни кажува апсолутно ништо за неговата припадност, затоа што, различно толкувана, би можела да покаже различни можни страни. Она што дополнително му пречи на Мортли е што Апулеј дал и сопствена интерпретација на тријадата, што упатува на специфично нехристијанска припадност во *De Platone*, I, 5, игнорирана од Ерман: трите елементи се *deus primus, mens formaeque, anima* (*ibid.*). Мерлан во ова забележува претходник на Платиновата тријада, во која Идеите и Умот се групирани заедно во втората „позиција“<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Тријадата бог – идеи – материја (*De Plat.* I, 5) доаѓа пред тријадата *deus primus, mens formaeque* и *anima* (I, 6). Може да се забележи платиновска концепција, смета Мерлан, затоа што како среден член на тријадата Апулеј

Повикувајќи се и на оваа претпоставка, Мортли заклучува дека се чини неразумно да се претпостави дека во заднината на концепцијата за бог на Апулеј се крие христијанска тринитарност. Воздржувањето од говорење за Бог е сосем во контекст на определувањето на Бог како отаде предикација и конципирање, тој е, строго говорејќи, неискажлив. Затоа, кога Апулеј вели дека можеби ќе ги влоши сомнежите за магиски дејства одбивајќи да говори за Бог, тој „едноставно игра на карта на неговата платоничка побожност“ (Mortley 1972, 588). Одбивањето да говори треба да биде разбрано како почит кон принципот на *arsanum*<sup>23</sup>, односно идејата за зачувување на тајните од страна на иницираните во мистериите. Во случајов, *arsanum* е Платоновата теологија. Ерман ја пропушта иронијата на молчењето на Апулеј, забележува Мортли, затоа што ако Апулеј имал нешто за криење, секако немало да го истакне. Покрај ова, потребата за дискреција е типична за средноплатонистичките писатели, но добива и метафоричка смисла, додава. Алкиној и неоплатоничарот Плотин, на пример, употребуваат мистериска терминологија не толку за да ги прикриваат нивните вистински учења, туку за да го подвлечат езотеричниот карактер на Битието што се обидуваат да го претстават. Тајното, *arsanum*, станува метафора за логичката невозможност за изразување на Првиот Бог, односно Едното. Идејата за *arsanum* е само метафора за идејата на неискажливоста (Mortley, *ibid.*)<sup>24</sup>. Мортли дозволува и уште еден аспект на читање на

---

го назначува *mens formaeque*, со што се чини дека идеите се строго координирани во рамките на овој втор принцип, наместо во првиот. Според ова, може да се претпостави дека Апулеј ја антиципирал Платиновата формула според која идеите не постојат надвор од умот (*nous*).

Покрај ова, со тоа што првиот од трите принципи е првиот бог, умот (*nous*) може да се смета за втор бог, Merlan (1967), 70.

<sup>23</sup> *Arsanum* како кратенка за референца на принципот на сокривање на суштинските аспекти од религиската вистина во рамките на мистериите; Апулеј ја употребува и множината (*arsana*) со исто значење.

<sup>24</sup> Дери забележува дека постоењето на иницијацијска терминологија е чисто од метафорички мотиви и дека во средниот платонизам нема трага

Апулеј, обидувајќи се да провери до кој степен е ова точно. Така, тој забележува дека молчењето на Апулеј не е само логичка консеквенција на концептот на трансцендентноста на бог, затоа што е употребен (како што тој го толкува) со намера да покаже побожност. Споменуваниот дел ги содржи двете страни на *arganum*: невозможно е да се именува или опишува Бог (метафоричката смисла) и непобожно е да се прави тоа на јавно, несвето место (Mortley 1972, 589)<sup>25</sup>. На друга страна, одредува Мортли, Апулеј го цитира *Тимај* 28с, што ја поддржува буквалната или полубуквалната интерпретација на *arganum*. Мортли заклучува дека одбивањето на Апулеј да го развие теолошкото гледиште може да се смета како нормална изјава за неискажливоста на Бог, сосем во контекст на другите среднолатонистички изјави од овој вид, и не покажува обиди да ја скрие тајната припадност на христијанството на говорникот (Mortley 1972, 590). Керабин има забелешка за употребата на *Тимај* 28с во врска со фактот дека Апулеј бил посветеник на мистериите на Изиди – можно е неговото инсистирање на идејата за невозможност на познание на Бог да било поттикнато не од едноставната желба да ја чува божјата трансценденција (особено што се чини дека и Керабин смета дека е догма во тој период), туку од фактот што според него најголемиот број луѓе немаат соодветни моќи точно да го разберат Бог (Carabine 1995, 59). Во оваа смисла, предлага Керабин, познанието на Бог се гледа како зачувано за малкутемина избрани, иницираните. На крајот на *Apologia* (65), на пример, Апулеј одбива да го опише Бог(от) кого го нарекува „Крал“. Доколку се следи оваа претпоставка, и Керабин го повторува општото, речиси сеприсутно мислење на истражувачите за овој случај, со тоа што реитерира дека ова молчење може да се толкува не само како резултат на почитта кон трансцендентниот Бог, туку како вообичаено одбивање на инициран да сподели тајни со неиницираните (Carabine 1995, 59–60).

---

на привилегирани кругови на ученици. Учењето на средниот платонизам било езотерично, но не и тајно, Dörrie (1960), 199–200.

<sup>25</sup> Ова е разбирливо – како филозоф и посветеник во мистериите, Апулеј секако знаел кои му се одговорностите во врска со култот и моралните и обичајни забрани.

Сето ова укажува на делумен апофатички пристап кај Апулеј, индикативен и за распространетите тенденции во средниот платонизам. Во овој текст беа разгледани теолошките ставови на Апулеј во обид да се осветли еден елемент од неговиот сложен онтолошко-религиски систем.

## Библиографија

- Apuleius (2017), *Apologia. Florida. De Deo Socratis*, Christopher P. Jones, ed.&trans., Loeb Classical Library 534, Harvard University Press, Cambridge,  
[https://www.loebclassics.com/view/apuleius\\_de\\_deo\\_socratis/2017/pb\\_LCL\\_534.349.xml](https://www.loebclassics.com/view/apuleius_de_deo_socratis/2017/pb_LCL_534.349.xml);  
[https://www.loebclassics.com/view/apuleius\\_apologia/2017/pb\\_LCL534.13.xml](https://www.loebclassics.com/view/apuleius_apologia/2017/pb_LCL534.13.xml) (пристапено на: 10.3.2018).
- Apuleius (1997), *Apologia, sive pro se de magia liber*, The Latin Library, *Apuleius of Madauros, Pro se de magia (Apologia)*, edited with a commentary by Vincent Hunink, (Gieben), Amsterdam; 2 vols. (vol 1.: introduction, text, bibliography, indexes; vol. 2 commentary), <http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.apol.shtml> (пристапено на: 20.3.2018).
- Apuleius, *De dogmate Platonis liber primus*, The Latin Library, <http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.dog1.shtml> (пристапено на: 10.3.2018).
- Apuleius, *De dogmate Platonis liber secundus*, The Latin Library, <http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius.dog2.shtml> (пристапено на: 10.3.2018).
- Augustine (2014), *The City of God*, Penguin Classics, London.
- Carabine, D. (1995), *The Unknown God*, Peeters Press, Louvain.
- Cumont, F. (1929), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Geuthner, Paris.
- De Labriolle, P. (1934), *La Réaction païenne*, L'artisan du livre, Paris.
- Dörrie, H. (1960), 'Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus', во: *Les sources de Plotin*, Entretiens de la Fondation Hardt, tome 5, Vandoeuvres, Genève, 191–241.
- Festugière, A.-J. (1954), *La révélation d'Hermès trismégiste, vol. 4. Le dieu inconnu et la gnose*, Gabalda, Paris.
- Gersh, S. (1986), *Middle Platonism and Neoplatonism – the Latin Tradition, vol. 1*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

- Herrmann, L. (1952), 'Le procès d'Apulée fut-il un procès de christianisme?', *Revue de l'Université Libre de Bruxelles*, 329–337.
- Herrmann, L. (1959), 'Le Dieu-Roi d'Apulée', *Latomus* 18. 1, 110–116.
- Merlan, P. (1967), 'Greek Philosophy from Plato to Plotinus', во: Armstrong, A. H. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 14–135.
- Mortley, R. (1972), 'Apuleius and Platonic Theology', *The American Journal of Philology* 93. 4, 584–590.
- Norden, E. (2002), *Agnostos Theos / Dio Ignoto – ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, a cura di e traduzione C. O. Tommasi Moeschini, Morcelliana, Brescia.
- Portogalli, B. M. (1963), 'Sulle fonti della concezione teologica e demonologica di Apuleio', *Studi classici e orientali* 12, 229–230.
- 

## The concept of god in Apuleius

### SUMMARY

**Marija Todorovska**

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

[marija.todorovska@fzf.ukim.edu.mk](mailto:marija.todorovska@fzf.ukim.edu.mk)

The article shows some of Apuleius' stances on the nature and the attributes of god, as well as his almost apophatic approach. Several aspects of his ontology are outlined, with a focus on his demonological conception, the concepts on the status and characteristics of divinities, and the need for abstaining from discourse on god. Through chosen examples from his works *On Plato and his doctrine* (*De Platone et eius dogmate*) and *The god of Socrates* (*De deo Socratis*) the main attributes of god are listed, such as one, supreme, unchangeable, eternal, a creator

and a ruler, whose essence is indescribable, and the concept of whom is formed by intellection and through perceivable theophanies. The problem of ineffability of god is analyzed through examples from *Apologia*, through his refusal to talk about god in front of the mob and in unsuitable circumstances, and also by referencing the possible origins of this need for silence.

*Key words: Apuleius, god, demons, god's attributes, ineffability*