



ANTONI JUSZKIEWICZ

## Psychologia Numeniosa z Apamei

*Numenius of Apamea on the Soul*

**ABSTRACT:** Numenius of Apamea is regarded by many scholars as one of the most important forerunners of Neoplatonism. In this article, I aim to present his theory of the soul, based on the preserved fragments and testimonies. Special attention will be given to the close connection between his metaphysics and his psychology. I would also like to propose an interpretation of Numenius's enigmatic statement about the existence of "two souls" in a human being, in which the "irrational soul" may be understood as the material ὄχημα (vehicle) of the rational soul. Additionally, this article aims to portray Numenius as a philosopher mainly affiliated with the Platonic tradition and as a significant source of inspiration for Neoplatonic thinkers' views on the soul.

**KEY WORDS:** Numenius • soul • middle platonism • neoplatonism • soul's vehicle • pythagoreanism

*Numenius, inter philosophos occultorum curiosior.*

Numenios, spośród filozofów szczególnie dociekliwy spraw ukrytych.

Makrobiusz, *Komentarz do Snu Scypiona I*, 2, 19

### Wstęp

Znaczenie Numeniosa w rozwoju filozofii starożytnej było niezmiernie istotne, czego nie odzwierciedlają klasyczne kursy historii filozofii. Namiętnie czytany na seminariach Plotyna<sup>1</sup>, stanowi, jak twierdzi m.in. Eric Dodds<sup>2</sup>, klucz do pełniejszego zrozumienia fenomenu, jakim był neoplatonizm – praktycznie w każdej dziedzinie filozofii. Żył on w II w. n.e. w Apamei w dzisiejszej Syrii i praktycznie tylko tyle wiadomo o jego biografii. Wymyka się również klasycznym klasyfikacjom, gdyż trudno określić, czy był bardziej neopitagorejczykiem, czy też medioplatonikiem. Wiadomo natomiast,

<sup>1</sup> Porfiriusz, *O Życiu Plotyna*, 14.12, [w:] Plotyn, *Enneady*, t. I, przeł. A. Krokiewicz, Kraków 1959.

<sup>2</sup> E. Dodds, *Numenius and Ammonius*, [w:] *Les Sources de Plotin*, Genève 1960, *passim*.

że Numenios zdawał się szczególną uwagę poświęcać szukaniu wieczystej filozoficznej prawdy, ukrytej w dialogach Platona, naukach Pitagorasa i we wszelkiego rodzaju rytach, misteriach i naukach starożytnych kultur (Fr. 1a des Places). Widać to m.in. w świadectwie Proklosa, wedle którego Numenios „łączył platońskie twierdzenia z astrologią i misteriami”<sup>3</sup>. Próba zrozumienia jego myśli wymaga więc od czytelnika dobrej znajomości kontekstu filozoficznego epoki, w której działał, oraz dzieł Platona, które często stanowią dla niego punkt odniesienia. Ten „ciekawych rzeczy ukrytych” filozof jest wart zbadania pod kątem jego nauki o duszy, która zdecydowanie różni się od powtarzalnych, klasycznych platońskich ujęć – szczególnie że nie było to przedsięwzięcie często podejmowane.

To stanowi zatem cel niniejszego artykułu. Oprócz rekonstrukcji Numeniosowej nauki o duszy na podstawie zachowanych fragmentów z jego twórczości, chciałbym również przedstawić interpretację jej części w oparciu o platońską doktrynę wehikułu duszy (ὄχημα). Ponadto będę przy tym starał się uwypuklić oryginalny charakter rozwiązań filozoficznych zaproponowanych przez Numeniosa.

## Izomorfizm struktury człowieka i kosmosu

Zdaje się, że rdzeń Numeniosowej psychologii można odnaleźć w następującym świadectwie Porfiriusza:

**Fr. 44** Inni zaś, wśród których jest Numenios, sądzą, że mamy nie trzy, czy też dwie części jednej duszy – rozumną i nierozumną – lecz dwie dusze, jak i inne [rzeczy]; jedną rozumną [λογικὴν], zaś drugą nierozumną [ἄλογον]<sup>4</sup>.

Stanowisko Numeniosa jest, jak widać, zdecydowanie dualistyczne i przeciwstawione innemu, bardziej ortodoksyjnym koncepcjom platońskim. Chociaż powyższy fragment jest kluczowy dla całej jego myśli, to jednak analizowany w izolacji nie mówi wiele. Wymagane jest bowiem doprecyzowanie, w jaki sposób Numenios opisuje funkcjonowanie obydwu dusz w człowieku oraz jaki jest powód postulowania ich substancjalnej różnicy – do czego teraz przejdziemy.

<sup>3</sup> Wszystkie fragmenty cytowane w niniejszym artykule są tłumaczenia autora oraz przytoczone za: Numénios, *Fragments*. Texte établi et traduit par É. des Places, Paris 1973; Fr. 35 des Places: [...] συρράπτων τὰ Πλατωνικὰ ῥήματα τοῖς γενεθλιαλογικοῖς καὶ ταῦτα τοῖς τελεστικοῖς [...].

<sup>4</sup> Fr. 44, des Places: Ἄλλοι δέ, ὧν καὶ Νουμήνιος, οὐ τρία μέρη ψυχῆς μᾶς, ἢ δύο γε, τὸ λογικὸν καὶ ἄλογον, ἀλλὰ δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται, ὥσπερ καὶ ἄλλα, τὴν μὲν λογικὴν, τὴν δὲ ἄλογον.

Z dostępnych świadectw można wnioskować, że Numenios postrzega człowieka jako mikrokosmos. Struktura człowieka, złożona z „dwóch dusz”, jest bowiem izomorficzna w stosunku do struktury kosmosu. Warto na potwierdzenie tego przywołać dwa fragmenty. Proklos pisze:

**Fr. 39** Spośród naszych poprzedników, [...] ci, którzy mówią, że jest ona [tj. dusza – A.J.] liczbą, wyprowadzają ją z Monady jako niepodzielną i z nieokreślonej Diady jako podzielną [...] Aristander, Numenios i większość innych interpretatorów jest tego zdania [...]⁵.

Tamci to, według Proklosa, zwolennicy „arytmetycznej” (przeciwstawionej „geometrycznej”) interpretacji tezy Ksenokratesa definiującego duszę jako „samoporuszającą się liczbę”⁶. Trudne do zrozumienia wydaje się stwierdzenie, że wedle Numeniosa dusza jest wyprowadzana „z Diady jako podzielną”. Prawdopodobne jest, że Proklos interpretuje tutaj Numeniosową Diadę przez pryzmat własnej nauki⁷, podczas gdy dla Numeniosa dwie poszczególne „dusze” są uwarunkowane przez odpowiednie dwie metafizyczne zasady. Dalsza próba interpretacji tego świadectwa Proklosa wymaga więcej kontekstu, więc powrócimy do niej później.

Rozwinięcie koncepcji paralelizmu psychicznej konstytucji człowieka oraz konstytucji rzeczywistości odnajdujemy u Chalcydiusza w jego *Komentarzu do Timajosa*. Numenios jest tam przedstawiony jako znaczący przedstawiciel tradycji pitagorejskiej, mający wiernie referować naukę samego Pitagorasa⁸. Pierwszymi zasadami są Monada [*singularitas*], czyli Bóg, oraz Diada [*duitas*], czyli materia. Numenios podkreśla, że Diada jest w swojej nieograniczonej i „niewygenerowanej” przez Demiurga formie tak samo pierwotna jak Monada. Zarzuca wręcz „innym pitagorejczykom”, że

⁵ Fr. 39, des Places: τῶν δὲ πρὸ ἡμῶν [...] οἱ μὲν ἀριθμὸν αὐτὴν εἰπόντες ἐκ μονάδος ποιοῦσιν, ὡς ἀμερίστου, καὶ τῆς ἀορίστου δυνάδος, ὡς μεριστῆς [...]. καὶ τῆς μὲν προτέρας εἰσι δόξης οἱ περὶ Ἀρίστανδρον καὶ Νομήνιον καὶ ἄλλοι πλείστοι τῶν ἐξηγητῶν [...].

⁶ Definicja duszy jako liczby jest przypisywana Ksenokratesowi m.in. przez Plutarcha, zob. R. Petty, *Fragments of Numenius of Apamea. Translation and Commentary*, Hockley 2012, s. 198.

⁷ M. Edwards, Numenius, [w:] *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, ed. A. Marimodoro i S. Cartwright, Cambridge 2018, s. 59.

⁸ Fr. 52 des Places: „Numenius ex Pythagorae magisterio Stoicorum hoc de initiis dogma refellens Pythagorae dogmate, cui concinere dicit dogma platonicum, ait Pythagoram Deum quidem singularitas nomine nominasse, silvam vero duitatis; quam duitatem indeterminatam quidem minime genitam, limitatam vero generatam esse dicere, hoc est, antequam exornaretur quidem formamque et ordinem nancisceretur, sine ortu et generatione, exornatam vero atque illustratam a digestore deo esse generatam, atque ita, quia generationis sit fortuna posterior, inornatum illud minime generatum aequaevum deo, a quo est ordinatum, intellegi debeat”.

nie rozumieją poprawnie nauki Pitagorasa<sup>9</sup>. Dla nich Diada miałaby w jakiś sposób powstawać z Monady. To natomiast jest dla niego nieakceptowalne, bo przez to Monada przestaje być tym, czym z zasady ma być. Dla Numeniosa „nikt, kto jest chociaż przeciętnie wykształcony, by tego nie zaakceptował”<sup>10</sup>. W tym odrzuceniu monistycznej interpretacji nauk o dwóch zasadach widać możliwą próbę powrotu do nauk starego, przedplatońskiego pitagoreizmu. Niemożliwe jest jednak, ze względu na stan zachowania pism Numeniosa, określenie, czy faktycznie korzystał on w tej kwestii z jakichś źródeł, czy zbieżność jest przypadkowa. Jasne jest natomiast, że Numenios widział nauki pitagorejskie (i w konsekwencji także platońskie) jako skrajnie dualistyczne.

Dalej, w odpowiedzi na nauki stoików, charakteryzuje on materię jako będącą w płynnym stanie i nieposiadającą żadnych własności (*fluida et sine qualitate*; fr. 52 des Places, 26–27). Przy czym nie jest ona obojętna, tak jak chcą stoicy, ale w oczywisty sposób szkodliwa (*plane noxia*; fr. 52 des Places, 28). Następnie padają bardzo istotne stwierdzenia:

**Fr. 52.** Ten sam Numenios także chwali Platona, że postuluje dwie dusze świata, jedną dobrą, drugą złą – to jest materię, która chociaż płynie bez ładu, to jednak, ponieważ jest poruszana wewnętrznym i swoistym ruchem, żyje i jest ożywiana przez duszę, co jest prawem dla wszystkich tych rzeczy, które poruszają się własnym ruchem. Jest ona również sprawczynią i patronką biernej części duszy, w której jest coś cielesnego, śmiertelnego i podobnego do ciała, tak jak rozumna część duszy ma za twórcę rozum i Boga<sup>11</sup>.

Chociaż idea interpretowania wypowiedzi Platona z *Praw* (X 896e)<sup>12</sup> poprzez postulowanie faktycznych „dwóch dusz świata” jest już obecna w myśli medioplatońskiej, na przykład u Plutarcha z Cheronei (*De Iside* 370f)<sup>13</sup>, to

<sup>9</sup> Fr. 52 des Places: „*Sed non nullos Pythagoreos vim sententiae non recte assecutos putasse dici etiam illam indeterminatam et immensam duitatem ab unica singularitate institutam recedente a natura sua singularitate et in duitatis habitum migrante [...]*”.

<sup>10</sup> Fr. 52 des Places: „[...] *quae opinio ne mediocriter quidem institutis hominibus competit*”.

<sup>11</sup> Fr. 52 des Places: „*Platonemque idem Numenius laudat, quod duas mundi animas autemet, unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet silvam, quae, licet incondite fluctuet, tamen, quia intimo proprioque motu movetur, vivat et anima convegetetur necesse est lege eorum omnium quae genuino motu moventur; quae quidem etiam patibilis animae partis, in qua est aliquid corpulentum mortaleque et corporis simile, auctrix est et patrona, sicut rationabilis animae pars auctore utitur ratione ac deo*”.

<sup>12</sup> „Jedna dusza czy więcej dusz? Więcej – odpowiem w waszym imieniu. Na dwie co najmniej zgodzić się musimy w każdym razie: dobroczynną i taką, która może dokonywać również niedobrych czynów”. Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1997, s. 407.

<sup>13</sup> „[Platon] natomiast w *Prawach*, jako starzec nie posługując się już zagadkowymi symbolami, lecz jasnymi określeniami, powiada, że kosmosu nie wprawia w ruch jedna tylko

jednak Numenios interpretuje ten postulat na swój sposób, bezpośrednio utożsamiając złą duszę świata z materią („*malignam alteram, scilicet silvam*”). Dla Plutarcha natomiast materia jest czymś odrębnym, podczas gdy złą duszą świata jest utożsamiania przez niego z „koniecznością” (ἀνάγκη) z *Timajosa* 48a<sup>14</sup>. Co więcej, jak trafnie twierdzi Waszink, Numenios nie uznaje ostrego rozróżnienia między „duszą materii” czy „złą duszą świata” a po prostu materią<sup>15</sup>. Wydaje się, że biorąc pod uwagę platoński dogmat, że nic nie może się samo z siebie poruszać bez duszy, Numenios jest zmuszony za pomocą owego pojęcia duszy określić ten swoisty i pierwotny ruch, który według niego charakteryzuje materię. Ostatecznie jednak jest to coś a k t y w n i e złego<sup>16</sup>, a zatem nie może być duszą *sensu stricto* wedle klasycznej platońskiej nauki o duszy. W tym sensie Numenios, wybitny egzegeta i alegorysta, używając określenia „dusza materii”, stara się wyrazić fakt, że materia stanowi pierwotną a k t y w n ą z a s a d ę, za pomocą konwencjonalnego skojarzenia pojęcia duszy z pojęciem samoporuszania.

Gdy wrócimy do cytowanego fragmentu, widzimy również wcześniej wspomniany schemat mikro- i makrokosmicznego izomorfizmu. Materia jest bowiem przyczyną „duszy nierozumnej”, a dusza rozumna jest ufundowana w Bogu i rozumie. Dlaczego jednak Chalcydusz pisze o częściach duszy, a nie o dwóch duszach, jak Porfiriusz w przytoczonym fragmencie 44? Według Van Windena najbardziej prawdopodobnym wyjaśnieniem jest to, że Chalcydusz po prostu zmienił bardziej radykalne stanowisko Numeniosa dotyczące istnienia dwóch dusz na twierdzenie o dwóch jej częściach, co lepiej pasuje do systemu samego Chalcydusza (gdzie ludzka dusza stanowi jedność)<sup>17</sup>.

Widoczny w powyższych fragmentach Numeniosowy dualizm ma dość antagonistyczny i konfliktowy charakter na poziomie indywidualnego człowieka. Badaczka Numeniosa, Fabienne Jourdan, stara się jednak ograniczyć do pewnego stopnia paralelę między dualizmem kosmologicznym a dualizmem duszy indywidualnej. Według niej gdy na poziomie metafizycznym panuje harmonia po „wzięciu w rzy” materii przez Demiurga, to na pozio-

dusza, lecz wiele, na równi, a przynajmniej dwie, jedną z nich nazywając dobrym, a drugą, przeciwną tamtej, złym demiurgiem”. Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, przeł. A. Pawlaczyk, Poznań 2003, s. 61; a także zob. J.-H. Waszink, *Porphyrios und Numenios*, [w:] *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, XII: *Porphyre*, Genève 1966, s. 67–69.

<sup>14</sup> J.-H. Waszink, *Porphyrios und Numenios...*, s. 68.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 68–69.

<sup>16</sup> Fr. 52 des Places: „[...] [*anima silvae*] *adversatur providentiae consulta eius impugnare gestiens malitiae suae viribus* [...]”.

<sup>17</sup> J.C.M. Van Winden, *Calcidius On Matter: His Doctrines and Sources*, Leiden 1959, s. 114.

mie indywidualnym dwie dusze wyłącznie walczą<sup>18</sup>. Jednak nic nie wskazuje na to, że produkt, jakim jest świat stworzony, mimo owej harmonizacji jest dobry czy nawet pozbawiony konfliktu. U Chalcydysza czytamy, że wedle Numeniosa (polemizującego tutaj ze stoikami) produkt formy i materii jest neutralny<sup>19</sup>. Ponadto na poziomie kosmicznym istnieje ciągle napięcie i konflikt (mimo założenia platońskiego aksjomatu o dobroci Demiurga), na które wskazuje relacja Demiurga z materią. Gdy bowiem wchodzi on z nią w kontakt, dotyka go „pragnienie materii”<sup>20</sup>. Podobieństwo w zachowaniu Demiurga i duszy rozumnej, pod postacią próby zawładnięcia materią, która jednak kończy się ciągłym napięciem, zdaje się być znacznie większe, niż na to wskazuje Jourdan.

Warto więc przyjrzeć się teraz, jak wygląda ów konflikt na poziomie indywidualnym. Jest on *explicite* widoczny w poniższym świadectwie Jamblicha.

**Fr. 43** [...] Inni zaś te rzeczy [tj. formy i części życia] kierują przeciw sobie do walki, jak na przykład Numenios [...]”<sup>21</sup>.

Podobny motyw walki w psychice ludzkiej można odnaleźć jeszcze w innym fragmencie. Według Proklosa Numenios miał interpretować platoński mit o zwaśnionych Ateńczykach i Atlantach jako obraz skonfliktowanych ze sobą dusz.

**Fr. 37** [...] Inni natomiast (widzą to [tj. mit o Ateńczykach i Atlantach]) jako konflikt dusz, pomiędzy szlachetniejszymi wychowankami Ateny, a tymi innymi, którzy związani są ze stworzeniem i którzy przynależą do boskiego nadzorcy stworzenia [tj. Posejdona – przyp. tłum.]. Głównym przedstawicielem tej interpretacji jest Numenios<sup>22</sup>.

Dusze te można uznać za, odpowiednio, dusze rozumne – wychowanków Ateny, klasycznie utożsamianej z rozumą i rozumnością – i nierozumne,

<sup>18</sup> F. Jourdan, *Materie und Seele in Numenios. Lehre vom Übel und Bösen*, [w:] *Die Wurzel allen Übels: Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts*, red. F. Jourdan i R. Hirsch-Luipold, Tübingen 2014, s. 207–209.

<sup>19</sup> Fr. 52 des Places: „[...] *at vero quod ex specie silvaeque sit, indifferens, non ergo silvam* [...]”.

<sup>20</sup> Fr. 11 des Places: [...] διὰ τὸ τὴν ὕλην βλέπειν ταύτης ἐπιμελούμενος ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ γίνεται. καὶ ἄπτεται τοῦ αἰσθητοῦ καὶ περιέπει ἀνάγει τε ἔτι εἰς τὸ ἴδιον ἦθος ἐπορεζάμενος τῆς ὕλης.

<sup>21</sup> Fr. 43 des Places: [...] οἱ δὲ εἰς μάχην ταῦτα κατατείνοντες, ὥσπερ Νουμήνιος [...].

<sup>22</sup> Fr. 37 des Places: [...] οἱ δὲ εἰς ψυχῶν διάστασιν καλλιόνων καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τροφίμων καὶ γενεσιουργῶν ἄλλων, αἱ καὶ τῷ τῆς γενέσεως ἐφόρῳ θεῷ προσήκουσι. Καὶ ἔστι τῆς ἐξηγήσεως ταύτης προστάτης Νουμήνιος.

związane ze stworzeniem i w związku z tym nierozdzielnie z materią<sup>23</sup>. Dusza rozumna i „nierozumna” nie koegzystują w żadnej harmonii przeciwieństw, lecz pozostają we wzajemnej, aktywnej niezgodzie. Powyższy fragment może więc służyć jako zarys ich specyfiki.

### Dusza rozumna i „nierozumna”

Przy próbie dokładniejszego scharakteryzowania każdej z poszczególnych dwóch dusz okazuje się, że tak jak na poziomie makrokosmicznym dusza rozumna jest dla Numeniosa po prostu duszą (jako część schematu tzw. trzech bogów), tak też „dusza nierozumna” jest specyficznie ułożoną materią. Tym samym wyjaśnia się wcześniejszy problem interpretacji fr. 39. Dusza rozumna jest oczywiście substancją niematerialną, czego Numenios dowodzi w pierwszej księdze swojego dialogu *O dobru* (fr. des Places 2–4)<sup>24</sup>. Najciekawszy jej opis odnajdujemy ponownie u Jamblicha.

**Fr. 41** Są przeto tacy, którzy twierdzą, że cała tamta [tj. niecielesna] substancja jest jednorodna, taka sama i jedna, i że całość jest w każdej z jej części. Umieszczają oni w duszy indywidualnej zarówno noetyczny kosmos, jak i bogów, dajmony, Dobro oraz wszystkie wcześniejsze od niej rodzaje. Twierdzą, że wszystko jest w taki sam sposób we wszystkim – jednakże w każdej z tych rzeczy w sposób stosowny względem ich substancji. Bezdyskusyjnie tego zdania jest Numenios [...] <sup>25</sup>.

Powyższe świadectwo ponownie wskazuje, jak dużą wagę Numenios przykładał do zgodności między strukturą człowieka a strukturą rzeczywistości. Można śmiało założyć, że ten fragment dotyczy jedynie analizy duszy rozumnej. Rozważania prowadzone są nad substancją niecielesną, natomiast z wcześniej omówionego przekazu Chalcydiusza wynika, że „dusza nierozumna” jest zasadniczo materialna. Na podstawie świadectwa Jamblicha można przyjąć, że dla Numeniosa dusza rozumna to po prostu dusza indywidualna. Jej pokrewieństwo z bytami wyżej postawionymi w hierarchii jest tutaj bardzo wyraźnie zarysowane, co dalej wspiera tezę o izomorfizmie

<sup>23</sup> Por. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in later Roman Empire*, Paris 1978, s. 503–504.

<sup>24</sup> J.M. Dillon, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca (NY) 1996, s. 275.

<sup>25</sup> Fr. 41 des Places: Εἰσὶ δὲ τινες, οἱ πᾶσαν τὴν τοιαύτην οὐσίαν ὁμοιομερῆ καὶ τὴν αὐτὴν καὶ μίαν ἀποφαίνονται, ὥς καὶ ἐν ὅτῳ αὐτῆς μέρει εἶναι τὰ ὅλα· οἵτινες καὶ ἐν τῇ μεριστῇ ψυχῇ τὸν νοητὸν κόσμον καὶ θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ τὰ γὰθὰ καὶ πάντα τὰ πρεσβύτερα γένη αὐτῆς ἐνιδρύουσι καὶ ἐν πᾶσιν ὡσαύτως πάντα εἶναι ἀποφαίνονται, οἰκείως μὲν τοι κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἑκάστοις. Καὶ ταύτης τῆς δόξης ἀναμφισβητήτως μὲν ἔστι Νοῦμῆνιος [...].

dualizmu kosmologicznego i jednostkowego. Wielu badaczy wskazuje także na istotne podobieństwo takiego traktowania duszy rozumnej przez Numeniosa z koncepcją Plotyna, obecną w *Enneadach* (VI 5.7.1–9), wedle której dusza nigdy do końca nie wychodzi ze świata noetycznego<sup>26</sup>. Podobieństwo jest na tyle duże, że biorąc pod uwagę popularność Numeniosa w szkole neoplatońskiej w Rzymie, można dopatrywać się wpływu koncepcji myśliciela z Apamei na filozofię Plotyna

Kilkadziesiąt wersów dalej w *O duszy* Jamblicha odnajdujemy jeszcze następujące świadectwo:

**Fr. 42** Numenios zdaje się utrzymywać zjednoczenie i nierozróżnialną identyczność duszy w stosunku do jej zasad<sup>27</sup>.

Zasadniczo jest to dalsze potwierdzenie i mocniejsze wyartykułowanie myśli zawartej we fragmencie 41. Dusza indywidualna poprzez swoją tożsamość z jej nadrzędnymi zasadami nie może zawierać w sobie żadnego zła, podobnie jak i cała sfera noetyczna.

Odpowiedź na pytanie, skąd bierze się zło na poziomie kosmologicznym, jest już znana z Chalcydiusza – oczywiście z materii. Wszystko, co istnieje w świecie stworzonym, zawiera w sobie aktywnie zły, materialny defekt. Numenios, zajmując skrajną pozycję, stwierdza wręcz, że wolne od zła nie jest nic „nawet w samym niebie” („*nec in ipso quidem caelo*”)<sup>28</sup>.

Analogicznie zatem jest na poziomie jednostkowym.

**Fr. 48** <Natomiast niektórzy z tych nowszych [filozofów]> nie sądzą w ten sposób [...] i silnie zapewniają, że wszelkie [wcielenie] jest złe – szczególnie ci od Kroniosa, Numeniosa i Harpokrationa<sup>29</sup>.

Los duszy wcielonej w świecie materialnym jest oczywiście jednoznacznie niepomyślny. Tym natomiast, co jest odpowiedzialne za wszelkie zło w człowieku, jest, jak można się spodziewać, specyficznie nabyta materia,

<sup>26</sup> E. Dodds, *Numenius and Ammonius...*, s. 22; R. Petty, *op. cit.*, s. 200.

<sup>27</sup> Fr. 42 des Places: "Ἐνωσιν μὲν οὖν καὶ ταὐτότητα ἀδιάκριτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχὰς πρεσβεῦειν φαίνεται Νομήνιος.

<sup>28</sup> Fr. 52 des Places: „*Denique negat inveniri Numenius— et recte negat — immunem a vitiis usquequaque generatorum fortunam, non in artibus hominum, non in natura, non in corporibus animalium, nec vero in arboribus aut stirpibus, non in frugibus, non in aeris serie nec in aquae tractu, nec in ipso quidem caelo, ubique miscente se providentiae deterioris naturae quasi quodam piaculo*”.

<sup>29</sup> Fr. 48 des Places: <Τινὲς δὲ τῶν νεωτέρων οὐχ οὕτως> διακρίνουσιν, [...] [τὰς ἐνσωματώσεις] κακάς τε εἶναι πάσας δισχυρίζονται καὶ διαφερόντως οἱ περὶ Κρόνιον τε καὶ Νομήνιον καὶ Ἀρποκρατίωνα.



nazywana „duszą nierozumną”. Takie utożsamienie tych dwóch terminów wydaje się być zasadne ze względu na wcześniej dokonane przez Numeniosa zrównanie złej duszy świata z materią jako taką. Ponadto gdy Numenios tłumaczy genezę zła w człowieku, w znanych nam świadectwach zawsze odwołuje się do materii.

**Fr. 43** Inni znów nie zgadzają się z nimi, i przyłączają do duszy to, co złe, od rzeczy jakkolwiek przyrośniętych z zewnątrz, [to są]: Numenios i Kronios, którzy wielokrotnie [wywodzą to] od materii [...]<sup>30</sup>.

To, co złe, nie jest zatem we wnętrzu duszy, lecz jest dołączone do niej z zewnątrz. Podobną wizję, która mogła zainspirować Numeniosa, odnajdujemy u Platona w *Politei* przy opisie morskiego boga Glaukosa, symbolizującego duszę i obrośniętego muszlami oraz wodorostami jako materialnymi przyrostami<sup>31</sup>.

Numenios, jak można przypuszczać, bardzo wiele uwagi poświęcił na opisanie, w jaki sposób i w jakich okolicznościach zło (*ergo materia*) przyłącza się do duszy. Proces ten ma miejsce oczywiście już w materialnym świecie stworzonym i zwyczajowo jest określany jako *descensus animae* (zstępowanie duszy). Jest to opis podróży duszy do wcielenia przez sfery astralne, podczas której wchodzi ona w kontakt z ciałami niebieskimi takimi jak planety, które mogą wywierać na nią wpływ i od których otrzymuje materialne przyrosty w postaci subtelnej, astralnej materii<sup>32</sup>. To, że Numenios uznawał i zajmował się doktryną *descensus animae*<sup>33</sup>, potwierdzają świadectwa Proklosa (fr. 35 des Places), Makrobiusza (fr. 34 des Places) oraz Porfiriusza, który w swojej *Grocie Nimf* powołuje się na podobną alegoryczną interpretację tego fragmentu z *Odysei*, dokonaną przez Numeniosa (fr. 30–33 des Places)<sup>34</sup>. Gdy

<sup>30</sup> Fr. 43 des Places: Τῶν δ' αὖ δισταμένων πρὸς τοῦτους καὶ ἀπὸ τῶν ἑξωθεν προσφουμένων προστιθέντων ὅπως οὖν τῇ ψυχῇ τὸ κακόν, ἀπὸ μὲν τῆς ὕλης Νοῦμνιου καὶ Κρονίου πολλάκις [...].

<sup>31</sup> Platon, *Państwo* X 611d; zob. R. Petty, *op. cit.*, s. 203.

<sup>32</sup> Po wprowadzenie do tematyki oraz przegląd literatury dotyczącej *descensus animae* zob. I.P. Culianu, *Psychanodia: I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Leiden 1983, s. 5–31.

<sup>33</sup> Dokładniejszy opis Numeniosowej drogi przez kosmos zob. E. Osek, *Reinkarnacja u Porfiriusza z Tyru*, Warszawa 2023, s. 173–176.

<sup>34</sup> Toczy się debata o to, czy faktycznym źródłem dla zarówno Porfiriusza, jak i Makrobiusza w ich sformułowaniach doktryny *descensus animae* był właśnie Numenios. Przeciw tej tezie wystąpili m.in.: R. Beutler (*Numenios*, [w:] *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. VII, col. 664–678.), A.J. Festugière (*La Révélation d'Hermès Trismégiste* vol. III, Paris 1949–54, s. 42, przyp. 2.), natomiast za nią m.in.: E. Dodds (*Numenius and Ammonius...*, *passim*), H. De Ley (*Macrobius and Numenius*, Brussels 1972, *passim*) i J. Flamant (*Macrobie et le néo-platonisme latin, à fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Leiden 1977, *passim*).

zatem dusza podczas procesu schodzenia do świata materialnego nabywa materialnych przyrostów, to czy jest to po prostu ludzkie ciało i to z nim należałoby utożsamiać Numeniosową „duszę nierozumną” (ἄλογος ψυχή)? Wydaje się, że nie, ponieważ u Numeniosa w tym kontekście używany jest bardziej ogólny termin „materia” (ὕλη), a nie „ciało” (σῶμα) w rozumieniu ciała podksiężycowego<sup>35</sup>. Czy miałyby jednak być owa materia?

Chciałbym zaproponować następującą interpretację. Numeniosową „duszę nierozumną” należy czytać poprzez koncepcję ὄχημα τῆς ψυχῆς, czyli wehikułu duszy. W tym wypadku „dusza nierozumna” byłaby funkcjonalnie materialnymi, lecz subtelnymi przyrostami, nabytymi podczas procesu *descensus* duszy rozumnej<sup>36</sup>. Fundamentalnie więc różniłaby się od owej duszy rozumnej przyczyną ruchu i oddziaływania, mając za swoją podstawę a k t y w n ą z a s a d ę m a t e r i i. Chociaż termin ὄχημα osiągnął swoją najbardziej systematyczną formę w myśli neoplatońskiej, to koncept pneumatycznego „ciała subtelного”, pełniącego funkcję wehikułu duszy, był już obecny przed II w. n.e. u takich autorów, jak Galen i Pseudo-Plutarch<sup>37</sup> czy Attyk i Albinos<sup>38</sup>. Można zatem zasadnie stwierdzić, że Numenios nie tylko miał możliwość sformułowania swojej teorii „duszy nierozumnej” w ramach tej idei, ale również mógł stanowić, jako ważny autorytet, istotny łącznik między myślą medioplatońską a neoplatonizmem. Warto więc dla porównania przywołać sformułowania teorii wehikułu duszy u filozofów neoplatońskich.

<sup>35</sup> Jest to przeciwstwione na przykład we fr. 43 des Places pogładowi Harpokrationa, który używa właśnie terminu „ciało” (σῶμα): [...] ἀπὸ δὲ τῶν σωματίων αὐτῶν τοῦτων ἔστιν ὅτ ε καὶ Ἀρποκρατίωνος [...].

<sup>36</sup> G. Boys-Stones (*Numenius on Intellect, Soul, and the Authority of Plato*, [w:] *Authors and Authorities in Ancient Philosophy*, ed. J. Bryan, R. Wardy, J. Warren, Cambridge 2018, s. 192–194) przedstawia interesującą interpretację, zupełnie odmienną od zaprezentowanej wyżej czy przez innych badaczy. Według niego Numenios nie postulował faktycznie istniejących „dwóch dusz”, lecz próbował wyjaśnić jeden ruch ożywionego ciała poprzez złożenie dwóch p r z y c z y n ruchu – tendencji do mnogości (pochodzącej od materii) i tendencji do jedności (pochodzącej od Boga). Problemem tej interpretacji jest jednak nie tylko analiza nauk Numeniosa niejako bez nacisku na kontekst epoki i uwzględnienia pokrewnych prądów myślowych, ale również brak przedstawienia argumentów na odchodzące jednak od tekstu rozumienie dwóch f a k t y c z n y c h ruchów Boga i materii przy interpretacji świadectwa Chalcydiusa (Por. fr. 52 des Places). Ponadto używany przez Boys-Stonesa termin „tendencja” (*tendency*) jest sam w sobie dość niejasny.

<sup>37</sup> A.P. Bos, *The „Vehicle of the Soul” and the Debate on the Origin of this Concept*, „Philologus” 151 (1), 2007, s. 31–50.

<sup>38</sup> J.M. Dillon, *Iamblichus Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Brill, Leiden 1973, s. 372. Załączki tej doktryny można znaleźć w *Fajdosie i Timajosie* Platona.

Zakłada się, że Plotyn uznawał ideę „ciała subtelnego”, chociaż tak jak i Numenios nie używa nigdzie terminu ὄχημα<sup>39</sup>. Plotyn w *Enneadach* pisze:

I wchodzą dusze, wyłoniwszy się z umysłowego świata, najpierw w niebo i skoro tam przywdzieją ciało (σῶμα ἐκεῖ προσλαβοῦσαι), wstępują już dzięki niemu także w ciała raczej ziemiste [...] <sup>40</sup>.

Opis uzyskiwania owego ciała jest więc uderzająco podobny do koncepcji Numeniosa – dusze podczas *descensus* (fr. 34 i 35 des Places) nabywają materialne przyrosty (fr. 43 des Places). Należy jednak pamiętać, że choć może wskazywać to na funkcjonowanie Numeniosa i Plotyna w tej samej strukturze teoretycznej, zbyt pochopne byłoby uznanie Numeniosa za bezpośrednie źródło dla autora *Ennead* tylko na tej podstawie. Koncepcja astrologicznego *descensus animae* wraz z doktryną ὄχημα ψυχῆς była bowiem szeroko rozpowszechniona w pierwszych wiekach naszej ery<sup>41</sup>. Aspekt tej teorii, który można odnaleźć u Plotyna, a nie jest dokładniej wyjaśniony u Numeniosa, to *ascensus animae*, czyli powrót duszy do sfery noetycznej. Podczas wchodzenia dusze „wyzbywają się tego, cośmy na siebie włożyli, schodząc w dół”<sup>42</sup>, czyli pozbywają się swego subtelного ciała pod postacią materialnych przyrostów. Uzasadnione jest jednak przypuszczenie, że Numenios twierdził coś bardzo podobnego do Plotyna i innych filozofów, u których *ascensus* jest lepiej poświadczony. Nie jest tak tylko ze względu na całościowy kontekst tej teorii, ale również dlatego, że w Numeniosowej interpretacji jaskini nimf z *Odysei* opisywane są dwa „portale” (πύλαι) na niebie na zwrotniku Raka i Koziorożca – „a z nich, przez portal w Raku dusze zstępują, przez portal zaś w Koziorożcu wstępują”<sup>43</sup>. Zatem Numenios, skoro posiadał odpowiedni model wstępowania i zstępowania duszy, najprawdopodobniej analizował *ascensus animae* w zgodzie z zachowanymi świadectwami jego analizy *descensus*.

U Porfiriusza, który znacznie bardziej interesował się kwestią „ciała subtelного”, pojawia się już termin ὄχημα. Dusza, zstępując, tak jak u Plotyna, przywdziewa „subtelne ciało” – Porfiriusz jednak wyróżnia wiele ich typów, które stają się coraz bardziej materialne, im niżej dusza schodzi

<sup>39</sup> E. Dodds, *Appendix II*, [w:] Proclus, *The Elements of Theology*, trans., ed. E. Dodds, Oxford 1963, s. 318.

<sup>40</sup> Plotyn, *Enneady*, t. II, IV 3.15, przeł. A. Krokiewicz, Kraków 1959.

<sup>41</sup> Zob. I. Culianu, *op. cit.*, *passim*; A.P. Bos, *The „Vehicle of the Soul”...*, *passim*; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (MA) 1972, s. 362–368.

<sup>42</sup> Plotyn, *Enneady*, I.6.7 (t. I, przeł. A. Krokiewicz, Kraków 1959).

<sup>43</sup> Fr. 31 des Places: [...] τούτων δὲ καρκίνον μὲν εἶναι δι’ οὗ κατὰσιν αἱ ψυχαί, αἰγόκερων δὲ δι’ οὗ ἀνίστιν.

(*Sententiae*, 29.25–29)<sup>44</sup>. Wszystkie zdają się pełnić funkcję wehikułu. Co dodatkowo ważne dla badań nad Numeniosem, Porfiriusz wydaje się w istotny sposób wiązać irracjonalną część duszy z pneumatycznym wehikułem<sup>45</sup>. Należy jednak pamiętać, że przyjmuje on skrajnie odmienną od Numeniosa pozycję w metafizyce. Zdecydowanie odrzuca bowiem dualizm, zarówno ontologiczny, jak i na poziomie indywidualnym<sup>46</sup>.

W tym momencie warto odpowiedzieć na wątpliwość, która mogła nasunąć się już wcześniej. Jeśli w tym artykule proponowane jest odczytanie „duszy nierozumnej” u Numeniosa jako materii odgrywającej rolę wehikułu dla duszy rozumnej, to dlaczego Porfiriusz określa ją jako „drugą duszę” (fr. 44), a nie używa terminów *ὄχημα* czy *πνεῦμα*, które niewątpliwie zna? Fabienne Jourdan, w oparciu właśnie o nacisk na użycie pojęcia „duszy” we fragmentach 37, 43 i 44, przedstawia inną interpretację, twierdząc, że dla Numeniosa owa „druga dusza” to wyłącznie aspekt materii, podkreślając przy tym, że nie jest to „ciało” jako takie<sup>47</sup>. Chociaż jej nacisk na powiązanie „duszy nierozumnej” z materią jest uzasadniony, sądzę, że nauka Numeniosa musi zostać uzupełniona przez teorię wehikułu.

Po pierwsze – i co stanowi najistotniejszą kwestię – „dusza nierozumna” jako materia w świecie stworzonym musi funkcjonować jako coś już określonego i zdeterminowanego, ze względu na interwencję demiurga<sup>48</sup>. Nie może być po prostu ową aktywną zasadą materii bez żadnego mediatora – musi być czymś, co jest materialne w sensie fizycznym, określonym. Stworzona materia musi mieć jakąś zdeterminowaną formę, a w przypadku Numeniosa wiemy, że nie chodzi mu o „ciało” podksiężycowe<sup>49</sup>. Zatem najpewniej tą określoną materią jest *ὄχημα*, nabyta w procesie zstępowania duszy.

Drugą istotną kwestią jest to, że w swojej propozycji Fabienne Jourdan nie przykładą większej wagi do wyrażenia: „od rzeczy przyrośniętych z zewnątrz” (*ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσφουμένων*) z fr. 43, stwierdzając, że wyraża ono jedynie fakt odrębności i „zewnętrzności” zła względem duszy rozum-

<sup>44</sup> E. Osek, *op. cit.*, s. 145–147.

<sup>45</sup> E. Dodds, *Appendix II*, s. 318; J.C. Moreira, *The Quarrel Between Porphyry and Iamblichus on the Ochema-Pneuma and the Purification of the Soul*, [w:] *Platonic Interpretations: Selected Papers from the Sixteenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*, ed. J.F. Finamore, E.D. Perl, Lydney 2019, s. 94.

<sup>46</sup> A. Smith, *Porphyry*, [w:] *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, ed. A. Marmodoro, S. Cartwright, Cambridge 2018, s. 89.

<sup>47</sup> F. Jourdan, *Materie und Seele in Numenios...*, s. 170–171.

<sup>48</sup> Zob. wyżej, przyp. 9 (= fr. 52 des Places).

<sup>49</sup> Zob. przyp. 34.

nej oraz że nie dotyczy to żadnych faktycznych przyrostów<sup>50</sup>. Taka interpretacja jednak ignoruje bardzo istotne powiązania terminów προσφύομαι („przyrastać”) oraz προστίθμι („przyłączać”) z nauką o wehikule duszy i jej materialnych przyrostach<sup>51</sup>. Ponadto teoria materialnych przyrostów zdaje się być koniecznym elementem doktryny *descensus animae*, którą Numenios niewątpliwie uznawał. Interpretacja Jourdan wydaje się więc o tyle niedoprecyzowana, że przecież a k t y w n a z a s a d a materii musi mieć za swą podstawę w świecie stworzonym coś faktycznie materialnego, co jednocześnie da się włączyć w schemat „zstępowania” (*descensus*) – skoro nie jest to po prostu ludzkie ciało, wydaje się, że jedyną sensowną propozycją jest właśnie materialny wehikuł.

Wracając do postawionego kilka akapitów wcześniej pytania dotyczącego fr. 44 i Porfiriusza: jasne jest, że nie można na nie odpowiedzieć rozstrzygająco ze względu na słaby stan zachowania pism Numeniosa. Można jednak przedstawić pewne wyjaśnienie. Kontekst wypowiedzi Porfiriusza jest następujący: autor bada, w jaki sposób filozofowie dzielą duszę na części. W pewnym momencie Porfiriusz przechodzi do tych filozofów, którzy w ogóle nie dzielą duszy, tylko postulują, że człowiek ma w sobie dwie dusze: rozumną i nierozumną. Najpewniej rozumie on wówczas wspomnianą wcześniej Numeniosową a k t y w n ą z a s a d ę m a t e r i i jako ową drugą „duszę nierozumną”. Jednak z porównania świadectw dotyczących nauk Numeniosa wynika, że dusza jako taka może być jedynie rozumna, co odróżnia stanowiska obydwu filozofów<sup>52</sup>. Natomiast ściśle rzecz biorąc, dla Numeniosa a k t y w n a z a s a d a m a t e r i i może być wyrażona w świecie stworzonym tylko przez coś konkretnie materialnego. Na podstawie dostępnych fragmentów i przedstawionych w tym artykule analiz zdaje się więc, że nie mogłoby to być nic innego jak materialny wehikuł duszy, który na poziomie ludzkim zasadniczo pełni funkcję „duszy nierozumnej”.

Ostatnim wątkiem, dotyczącym Numeniosowej „duszy nierozumnej”, jest enigmatyczna kwestia jej nieśmiertelności poświadczona w dwóch fragmentach.

**Fr. 46a** Niektórzy, jak Numenios, rozciągają nieśmiertelność od duszy rozumnej aż po stan bycia ożywionym<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> F. Jourdan, *Materie und Seele in Numenios...*, s. 185–186.

<sup>51</sup> R. Petty, *op. cit.*, s. 203.

<sup>52</sup> Postulowanie, że dusza mogłaby być nierozumna, byłoby sprzeczne z fr. 41, a także z charakterystyką „duszy nierozumnej” odnajdywaną we fr. 52.

<sup>53</sup> Fr. 46a des Places: Ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξως ἀπαθανάτιζουσιν, ὡς Νουμήνιος [...].

Wydaje się, że ów „stan bycia ożywionym” powinno się rozumieć właśnie jako „ożywioną” (w Numeniosowym sensie) materię, *ergo* wehikuł duszy<sup>54</sup>. Drugi fragment z Jana Filoponosa mówi nam niewiele więcej.

**Fr. 47** Spośród tych, którzy mówią, że [dusza] jest możliwa do oddzielenia, jedni stwierdzają, że cała dusza oddziela się od ciała, i rozumna, i nierozumna, i wegetatywna – jak na przykład Numenios, zwiedziony przez pewne ustępy z Platona, który powiedział w *Tajdrosie*: „Cała dusza jest nieśmiertelna”<sup>55</sup>.

Jan Filoponos być może reinterpretuje naukę Numeniosa, by pasowała do innych klasycznych sformułowań, gdyż to późne świadectwo byłoby jedynym, które w taki sposób wyklada Numeniosową strukturę psychiczną człowieka. Trudno jest jednak powiedzieć coś rozstrzygającego w tej kwestii. Zachowany jest sens nietypowego przypisania nieśmiertelności bardzo podstawowemu poziomowi ożywienia, jakim jest materialny wehikuł. Jednak sam pogląd o nieśmiertelności owego wehikułu duszy, warunkującego fundamentalne funkcje psychiczne człowieka, nie jest obecny wyłącznie u Numeniosa. Według Porfiriusza *ᾠχημα* może egzystować po śmierci jako widmo w Hadesie, ostatecznie jednak rozkłada się na podstawowe elementy, a jej materia wraca do ciał niebieskich, od których pochodzi<sup>56</sup>. U Jamblicha odnajdujemy koncepcję, wedle której i *ᾠχημα*, i dusza nierozumna są nieśmiertelne jako posiadające boską proveniencję<sup>57</sup>. Znowu należy jednak zwrócić uwagę, że Jamblich rozróżnia te dwie rzeczy, podobnie jak Porfiriusz. Nieśmiertelność Numeniosowej „duszy nierozumnej” można rozumieć na dwa sposoby: 1) aktywny wewnętrzny ruch materii jest pierwotny, zatem „nieśmiertelność” tej mocy jest po prostu zawarta w istniejących bytach materialnych, niezależnie od tego, czy są połączone z duszą rozumną, czy też nie; 2) „dusza nierozumna” pojmowana jako *ᾠχημα* może po śmierci po prostu funkcjonować w świecie (poniekąd ze względu na wspomniany przed chwilą aktywny wewnętrzny ruch materii). Zdaje się, że obydwa sposoby interpretacji są słuszne i wręcz komplementarne przy rozumieniu „duszy nierozumnej” jako wehikułu. Warto dodać, że drugą interpretację odnajdujemy w bliskich Numeniosowi filozoficznie i chronologicznie *Wyroczniach chaldejskich*, wedle których wehikuł duszy zostaje ocalony po

<sup>54</sup> M. Edwards, *op. cit.*, s. 65.

<sup>55</sup> Fr. 47 des Places: τῶν δὲ χωριστὴν εἰρηκότων οἱ μὲν πᾶσαν ψυχὴν χωριστὴν σώματος εἰρήκασι, καὶ τὴν λογικὴν καὶ τὴν ἄλογον καὶ τὴν φυτικὴν, οἷος ἦν Νουμήνιος πλανηθεὶς ἀπὸ τινῶν ῥησειδίων Πλάτωνος εἰπόντος ἐν Φαίδρῳ “πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος”.

<sup>56</sup> J.C. Moreira, *op. cit.*, s. 94–95.

<sup>57</sup> J. Dillon, *The Middle Platonists...*, s. 373.

śmierci przed zniszczeniem<sup>58</sup>. Porównanie tych dwóch systemów jest bardzo obiecujące i skupiło uwagę badaczy takich jak Fabienne Jourdan<sup>59</sup>. Badania w tym kierunku są warte kontynuowania, ponieważ często pomija się w nich naukę o duszy czy wątki religijne.

## Podsumowanie


Z nauki Numeniosa wyłania się skrajnie dualistyczny obraz człowieka, który odpowiada swoją strukturą pierwotnym metafizycznym zasadom rzeczywistości. Dzięki oryginalnej interpretacji Platona, wyrażającej dążenie do nawiązania do dawnych nauk pitagorejskich, Numenios jest w stanie zredukować wszystko, co w człowieku złe, do materii, odchodząc tym samym od platońskiego podziału duszy, jednocześnie silnie odwołując się do pitagorej-skiej idei izomorfizmu struktury ludzkiej i kosmicznej. Postulat o „dwóch duszach” należy więc rozumieć jako wyrażający nacisk na materialność irracjonalnej sfery człowieka, którą platonicy zazwyczaj włączali do duszy, oraz na absolutną odrębność duszy rozumnej od owej sfery. W artykule tym przedstawiłem propozycję interpretacyjną, wedle której dla Numeniosa to wehikuł duszy rozumnej, w postaci materialnych przyrostów otrzymanych przy wejściu do świata stworzonego, pełni funkcję tego, co można w człowieku określić mianem „duszy nierozumnej”. Filozof z Apamei został tym samym umieszczony w istotnym miejscu tradycji doktryny *ὄχημα-πνεῦμα*, co pozwoliło wypełnić pewnego rodzaju lukę między wczesnymi myślicielami medioplatonickimi a neoplatonizmem.

Należy oczywiście cały czas pamiętać, że posiadamy jedynie ułamek intelektualnego dorobku Numeniosa, przy czym wiele naszych informacji o nim pochodzi z niezbyt przychylnych mu świadectw. Dlatego też pełna i wyczerpująca rekonstrukcja poglądów wydaje się niemożliwa. Numenios jednak jako człowiek określonej epoki, pozostający pod wpływem specyficznych prądów intelektualnych, korzysta z rozpowszechnionych koncepcji, takich jak teoria *descensus animae* czy wehikułu duszy, które ewidentnie są przez niego oryginalnie przetwarzane. Zatem ignorowanie owych teorii podczas interpretacji jego nauk o duszy oraz traktowanie Numeniosa jako pozostającego w izolacji wydaje się wobec powyższych rozważań niesłuszne.

Ograniczona objętość tego artykułu uniemożliwia odwołanie się do bardzo istotnej części badań nad Numeniosem, a mianowicie nad problemem relacji jego koncepcji z takimi nurtami filozoficzno-religijnymi, jak

<sup>58</sup> Zob. fr. 128, 129, 158, [w:] R. Majercik, *The Chaldean Oracles*, Leiden 1989.

<sup>59</sup> F. Jourdan, *Penser et être dieu. Essais sur l'enseignement de Numénios mis en regard des Oracles chaldaïques et lu par Proclus*, Heidelberg 2023, *passim*.

gnostycyzm, hermetyzm, czy wspomnianym wcześniej kręgiem *Wyroczni chaldejskich*. Badacze, tacy jak John Dillon, Eric Dodds czy Robert Petty, interpretują Numeniosową psychologię jako będącą pod mocnym wpływem wyżej wymienionych nurtów. Inspiracje tzw. podziemnym platonizmem<sup>60</sup> widzą właśnie w teorii „dwóch dusz” i tym, czym miałyby być „dusza nierozumna”<sup>61</sup>. Jak wcześniej wspomniałem, owa problematyka wymaga osobnego opracowania. Analiza przedstawiona w artykule umożliwia jednak sformułowanie interpretacji Numeniosa jako myśliciela działającego przede wszystkim w ramach tradycji platońskiej z elementami pitagorejskimi, którego myśl metafizyczna jest sprzęgnięta z psychologiczną w harmonijną całość. 

ANTONI JUSZKIEWICZ – student of Philosophy and Classical Philology at the University of Warsaw. President and founder of the Academic Circle of Ancient Philosophy at the University of Warsaw. Research interests: Pythagoreanism, Numenius and Neopythagoreanism, the concept of the soul, religious currents of Late Antiquity, Neoplatonism, Hermetism. ORCID: 0009-0006-3699-8732

ANTONI JUSZKIEWICZ – student filozofii i filologii klasycznej na Uniwersytecie Warszawskim. Prezes i założyciel Koła Naukowego Filozofii Starożytnej UW. Zainteresowania badawcze: pitagoreizm, Numenius i neopitagoreizm, pojęcie duszy, prądy religijne późnej starożytności, neoplatonizm, hermetyzm. ORCID: 0009-0006-3699-8732

<sup>60</sup> J. M. Dillon, *The Middle Platonists...*, s. 275.

<sup>61</sup> Zob. Iamblichus, *De Mysteriis*, VIII 6, transl. E. C. Clark, J. M. Dillon i J. P. Hershbell, Atlanta 2003.