

ΟΙ ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΙ¹

(αντίστοιχο κεφάλαιο από το έργο του [P. Merlan](#)
«Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ ΕΩΣ ΤΟΝ ΠΛΩΤΙΝΟ»)

Α. Ψευδεπίγραφα



Δεν γνωρίζουμε κανέναν Πλατωνιστή μετά την Παλαιό Ακαδημία και, πριν από τον Εύδωρο που να ενδιαφέρθηκε για το δόγμα των Δύο Αντιθέτων Αρχών και την παρεπόμενη οριζόντια διαστρωμάτωση, όπως τα απέδωσε στον Πλάτωνα ο Αριστοτέλης. Ο Πλούταρχος, που παραθέτει κείμενο του Ευδώρου σε άλλη περίπτωση, δεν του δίνει ιδιαίτερη σημασία. Αυτό πάντως δεν σημαίνει ότι το δόγμα είχε λησμονηθεί τελείως πριν από τον Εύδωρο. Φαίνεται μάλλον ότι, ενώ έχασε τη θέση του μέσα στην Ακαδημία ή παραμερίστηκε, υιοθετήθηκε πλήρως από τους συγγραφείς των μεταπλατωνικών, πυθαγορικών κειμένων.² Αυτοί πάντως ταυτίζουν συχνά τις δύο αρχές με τη μορφή και την ύλη του Αριστοτέλους ή με την ενεργό και την παθητική αρχή της Στοάς.³ Ο συγκρητισμός είναι ολοφάνερος. Στο πλαίσιο της έρευνάς μας, είναι καλύτερο να διακρίνουμε αυτά τα κείμενα σε τρεις κατηγορίες.⁴ Η πρώτη αποτελείται από

ψευδεπίγραφα. Σ' αυτήν την κατηγορία δύο ονόματα παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον: ο ψευδο-Αρχύτας και ο ψευδο-Βροντίνος (με βάση την παραδοχή ότι το κείμενο του πρώτου, όπως παρατίθεται πρώτα από τον Συριανό και το κείμενο του δευτέρου, όπως παρατίθεται από τον Στοβαίο, ανήκουν στην περίοδο πριν από τον Πλωτίνο).⁵

Σχετικά με τον Βροντίνος, ο Συριανός μας διαβεβαιώνει ότι οι Πυθαγόρειοι γνώριζαν το δόγμα σύμφωνα με το οποίο υπάρχει μία αρχή ανώτερη από τις Δύο Αντίθετες Αρχές. Για να το αποδείξει, αναφέρει ότι ο Φιλόλαος είπε ότι ο Θεός δημιούργησε το όριο και το άπειρο. Επίσης λέει ότι ο Αρχαίνετος (και δεν φαίνεται να υπάρχει λόγος να αλλάξουμε το όνομα σε Αρχύτας) αναφέρθηκε σ' ένα αίτιο πριν από ένα αίτιο και ότι ο Βροντίνος είπε γι' αυτό το αίτιο ότι είναι πάνω από τη νόηση και την ύπαρξη (ουσία) και την ξεπερνά σε ισχύ και μεγαλείο.⁶

Και λίγο παρακάτω: Το Εν και το Αγαθόν είναι σύμφωνα με τον Πλάτωνα, πάνω από την ύπαρξη (ουσία) και ότι το ίδιο ισχυρίζονται ο Βροντίνος και όλα τα μέλη της σχολής των Πυθαγορείων.⁷

Για τον Βροντίνος διαβάζουμε στον ψευδο-Αλέξανδρο ότι δίδασκε ότι «το Ένα είναι η ουσία του Αγαθού».⁸ Αυτό δεν είναι παρά επανάληψη της περίφημης φράσης στην οποία, σύμφωνα με τον Αριστόξενο, κορυφώνεται η ακρόασις του Πλάτωνος σχετικά με το αγαθό.

Ο Στοβαίος διέσωσε ένα κείμενο του ψευδο-Αρχύτα που παρουσιάζει ενδιαφέρον σχετικά με το θέμα μας. Ο ψευδο-Αρχύτας πρώτα εισάγει δύο αντίθετες αρχές την ύλη, την οποία επίσης αποκαλεί ουσία, και τη μορφή. Και προχωρά στη δήλωση ότι πρέπει να υπάρχει και μία τρίτη αρχή, που κινείται αφ' εαυτής και φέρνει τις δύο άλλες κοντά, έτσι ώστε έχουμε τρεις αρχές. Αυτή η τρίτη αρχή πρέπει να είναι, όχι απλά νόηση, αλλά κάτι ανώτερό της και είναι φανερό ότι αυτό ακριβώς το ανώτερο από τη νόηση είναι που ονομάζουμε Θεό.⁹

Είναι δύσκολο να φανταστούμε πιο συγκρητιστικό κείμενο σε τόσο μικρή έκταση. Οι δύο αρχές, της μορφής και της ύλης, είναι αριστοτελικές. Το να ονομάζει κανείς τη δεύτερη αρχή ουσία αποτελεί θέση της Στοάς. Η διδασκαλία ότι χρειάζεται μία άλλη αρχή για να συνδυάσει τη μορφή και την ύλη ξεκινά πάλι από τον Αριστοτέλη. Η αντίληψη ότι αυτή η

τρίτη αρχή κινείται αφ' εαυτής, είναι πλατωνική καθώς και η τοποθέτησή της πάνω από τη νόηση είναι πλατωνική (και πρωτο-πλωτική), εκτός αν πούμε ότι είναι επίσης και Αριστοτελική, γιατί στο Περί προσευχής ο Αριστοτέλης λέει ότι ο Θεός είναι, είτε νόηση ή κάτι πάνω από τη νόηση,¹⁰ και γιατί στα Ηθικά Ευδήμια λέει ότι υπάρχει μόνο ένα πράγμα ανώτερο από τη γνώση και τη νόηση, δηλαδή ο Θεός.¹¹

Αν υποθέσουμε ότι ο Συριανός, ο ψευδο-Αλέξανδρος ή η πηγή του, (και δεν μπορούμε να αποκλείσουμε ότι ήταν ο αληθινός Αλέξανδρος) και ο Στοβαίος, αναφέρθηκαν σε ψευδεπίγραφα που υπήρχαν πριν από τον Πλωτίνο, μπορούμε να πούμε ότι σε ορισμένα απ' αυτά τα ψευδεπίγραφα, το δόγμα των Δύο Αντιθέτων Αρχών χαρακτηρίστηκε Πυθαγόρειο.¹² Επί πλέον, ότι σε κά-ποια από αυτά τα κείμενα έγινε προσπάθεια να ξεπεραστεί ο δυϊσμός αυτού του δόγματος. Και τέλος, ότι σε ορισμένα απ' αυτά τα κείμενα, η αρχή που ξεπερνά τα αντίθετα περιγράφηκε με όρους παρόμοιους μ' εκείνους του Πλωτίνου, όταν περιέγραφε αυτό το Ένα, περιλαμβανομένου του ισχυρισμού ότι αυτή ξεπερνά ακόμη και τη νόηση. Μπορούμε επίσης να πούμε ότι αυτά που ο Αριστοτέλης απέδωσε ξεκάθαρα στους προ-πλατωνικούς Πυθαγορείους, δηλαδή οι αρχές του ορίου και του απείρου, στα κείμενα αυτά απλά εξισώθηκαν με το Ένα του Πλάτωνος και την Αόριστη Δυάδα, παρά το γεγονός ότι, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η δεύτερη ήταν καινοτομία του Πλάτωνος.¹³ Από τη στιγμή που ο Αριστοτέλης είπε ότι ο Πλάτων άντλησε κάποια από τα θεμελιώδη του δόγματα από τους Πυθαγορείους, αυτό προφανώς χρησίμευσε ως δικαιολογία για να προβληθούν οι Πυθαγόρειοι ως η πηγή για οτιδήποτε είπε ο Πλάτων. Και καθώς ο Πλάτων επέλεξε να παρουσιάσει τον πιο γνωστό από τους διάλογους του ως έργο του Τιμαίου -που όλοι υπέθεσαν ότι ήταν ο Τίμαιος ο Λοκρός, αν και ο Πλάτων ποτέ δεν αποκάλυψε τον εκπρόσωπό του Πυθαγόρειο-είναι δυνατόν, ακόμη και καλή τη πίστη απλώς να εξισώσει κανείς τον Πλάτωνα με τον Πυθαγορισμό, ειδικά όσον αφορά το δόγμα των Δύο Αντιθέτων Αρχών.

Θα εξετάσουμε ακόμη ένα ψευδεπίγραφο που χρήζει προσοχής: τον ψευδο-Καλλικρατίδα. Εδώ πάλι, σ' ένα απόσπασμα που διέσωσε ο Στοβαίος, βρίσκουμε να αναδιατυπώνεται το δόγμα των Δύο Αντιθέτων Αρχών με την ενδιαφέρουσα παραλλαγή ότι ο ψευδο-Καλλικρατίδας συσχετίζει αυτές τις αρχές με τις κατηγορίες του σχετικού και του μη σχετικού.¹⁴ Γνωρίζουμε αυτόν το συνδυασμό από τον Ερμόδοφο.¹⁵

Β. Ανώνυμοι των Φωτίου, Αλεξάνδρου, Σέξτου κ.λπ.

Εδώ τελειώσαμε με τα ψευδεπίγραφα. Μία δεύτερη ομάδα από πυθαγόρεια κείμενα εκπροσωπείται από τρία συμπλέγματα: τους ανώνυμους του Φωτίου, του Αλεξάνδρου Φιλίστωρος και του Σέξτου Εμπειρικού. Και οι τρεις αναπτύσσουν πυθαγόρεια δόγματα. Αλλά δεν γνωρίζουμε αν η παρουσίασή τους βασίστηκε σε ψευδεπίγραφα ή σε κάποια άλλη πηγή.

Αρχίζουμε με τον ανώνυμο συγγραφέα του Φωτίου.¹⁶ Σ' αυτόν δεν βρίσκουμε μόνο το δόγμα των Δύο Αντιθέτων Αρχών και τη μονιστική ερμηνεία τους, που ανυψώνει τη μονάδα σε ύψιστη αρχή. Βρίσκουμε και την αρχή της προέλευσης, περιλαμβανομένης της προέλευσης του αισθητού (σώμα) από το νοητό. Πρόκειται για μία ιδιόμορφη παραλλαγή της θεωρίας της προέλευσης από δύο απόψεις. Πρώτα, θεωρεί ότι η πηγή των γεωμετρικών εννοιών, δηλαδή, όχι μόνο των αριθμών και των μαθηματικών, είναι η μονάδα. Δεύτερον, δεν περιλαμβάνει την ψυχή στα προϊόντα της προέλευσης, ούτε την ταυτίζει με τις γεωμετρικές έννοιες (ή τα μαθηματικά ή τους αριθμούς). Αλλά διαχωρίζει ξεκάθαρα το γεωμετρικό τρισδιάστατο από το τρισδιάστατο εκείνου που αποκαλεί σώμα.¹⁷

Όσον αφορά τα ψευδεπίγραφα, μπορούμε να είμαστε μάλλον βέβαιοι ότι γράφτηκαν πριν από τον Πλωτίνο. Αλλά τι γίνεται με τον ανώνυμο συγγραφέα του Φωτίου;

Το πρόβλημα προκαλεί έντονες διχογνωμίες. Ο Ίμις (Immisch) ταύτισε τον ανώνυμο με τον Αγαθαρχίδα, τον «αναγνώστη» του Ηρακλείδη Λέμβου. Αυτό θα τον τοποθετούσε στο 2ο π.Χ., αιώνα. Αυτό, συν το γεγονός ότι ο Ηρακλείδης Λέμβος ήδη γνώριζε τα ψευδο-Πυθαγόρεια κείμενα, θα αποδείκνυε ότι αυτό που συνήθως ονομάζεται νεοπυθαγορισμός άρχισε πολύ νωρίτερα απ' ό,τι συνήθως υποτίθεται. Αλλά ο Πρέχτερ (Praechter) διαφωνεί με τον Ίμις και φαίνεται να τον τοποθετεί (στη μετα-πλωτίνηια περίοδο).¹⁸

Δε μας απασχολεί εδώ το αν ο ανώνυμος συγγραφέας ήταν ο ίδιος ο Αγαθαρχίδης. Αυτό που έχει σημασία είναι μόνο το αν πρέπει να τον τοποθετήσουμε μετά τον Πλωτίνο (αν αυτό εννοούσε ο Πρέχτερ). Και φαίνεται ότι ως προς αυτό το θέμα, τα επιχειρήματα του Πρέχτερ δεν είναι ιδιαίτερα ισχυρά. Αλλά, αν ο ανώνυμος συγγραφέας Φωτίου είναι προ-Πλωτίνιος, είναι χωρίς αμφιβολία εντυπωσιακό σε ποιον βαθμό ενσωμάτωσε ο προ-Πλωτίνιος Πυθαγορισμός τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη.

Από τον ανώνυμο συγγραφέα του Φωτίου περνάμε στον ανώνυμο συγγραφέα του Αλεξάνδρου Πολυΐστωρος.¹¹ Ούτε εδώ μας ενδιαφέρει το πόσα στοιχεία στην αναφορά του για τους Πυθαγορείους μπορούν να αναχθούν σε πηγές πριν από τους Στωικούς, αλλά είναι αναμφισβήτητο ότι ανήκει στην προ-Πλωτίνηια εποχή, αφού ο Αλέξανδρος Πολυΐστωρ έζησε στον 1ο αιώνα π.Χ.

Ερμηνεύει μονιστικά το δόγμα των Δύο Αντιθέτων Αρχών και επίσης δέχεται ως δεδομένη την προέλευση των αισθητών από τα μαθηματικά. Εντυπωσιακός είναι ο συγκερασμός του Στωικού υλισμού (π.χ. οι αρχές ισούνται με την ισχύ και την ύλη· επί πλέον η ψυχή είναι ένα σωματίδιο αιθέρα και αθάνατη σαν τον αιθέρα). Δεν είναι σαφές πώς μπορεί αυτό να συμβιβαστεί με το δόγμα ότι επιβιώνει μόνο το λογικό μέρος της ψυχής (φρένες).

Πολλά από αυτά που βρίσκουμε στον ανώνυμο συγγραφέα του Αλεξάνδρου, τα συναντάμε επίσης και στους ανώνυμους συγγραφείς του Σέξτου Εμπειρικού.²⁰ Ο Σέξτος αναπτύσσει πυθαγόρεια δόγματα σε τρία κείμενα.²¹ Το πρώτο από αυτά είναι μια συντομευμένη εκδοχή του τρίτου. Το περιεχόμενο του δευτέρου έχει ελάχιστη σχέση με την έρευνά μας. Έτσι, επικεντρωνόμαστε στο τρίτο. Εδώ μαθαίνουμε ότι υπάρχουν τρεις σχολές Πυθαγορείων, μία που ανάγει τα πάντα σε δύο αντίθετες αρχές, το Ένα και την Αόριστο Δυάδα, η άλλη που δέχεται ότι όλα ανάγονται στο Ένα, του οποίου η «ροή» δημιουργεί όλα τα άλλα (προφανώς και την Αόριστο Δυάδα). Αλλά οι δύο σχολές έχουν την κοινή πεποίθηση ότι τα αισθητά πρέπει να προέρχονται από τα νοητά (ασώματα) και ότι μέσα στη νόηση (ασώματα) οι ιδέες δεν είναι το υψηλότερο είδος, γιατί κάθε ιδέα είναι μία μονάδα και μπορεί να συνδυαστεί με άλλες ιδέες. Επομένως, πρέπει να δεχθούμε ότι πάνω από τις ιδέες υπάρχουν αριθμοί και ότι μέσα από συμμετοχή σ' αυτούς τους αριθμούς, οι ιδέες είναι μία, δύο κ.λπ. Αυτό μας θυμίζει την απόδειξη του Πλωτίνου ότι οι αριθμοί πρέπει να προηγούνται από αυτά που μπορούν να αριθμηθούν.

Μολονότι, όμως, ο Σέξτος διαχωρίζει καθαρά τη μία σχολή ως δυϊστική και άλλη ως μονιστική, ωστόσο η δυϊστική σχολή δεν απέχει και τόσο από τη μονιστική. Διότι αποδίδει στον Πυθαγόρα τη ρήση ότι η μονάς είναι μία αρχή που, αναδιπλασιαζόμενη (σε σύγχρονους όρους θα λέγαμε ίσως μέσα από αυτοανάκλαση) δημιουργεί την Αόριστο Δυάδα (κατανοούμε πώς ο αναδιπλασιασμός παράγει τη Δυάδα, αλλά παραμένει ασαφές το γιατί η Δυάδα πρέπει να είναι Αόριστος). Πάντως η σχολή παραμένει δυϊστική γιατί αποδεικνύει την παρουσία των Δύο Αντιθέτων Αρχών στα πάντα μέσα από τα δόγματα των κατηγοριών, και ευθυγραμμίζεται τελείως με τον Ερμόδωρο, τα *Divisiones Aristoteleae* και τον ψευδο-Καλλικρατίδα. Όλα τα υπαρκτά διαιρούνται σε μη σχετικά, διότι καθετί υπαρκτό έχει το αντίθετό του, και σε σχετικά. Το γένος των αντιθέτων είναι το ίσο και το άνισο. Το γένος των σχετικών είναι το πλεονάζον και το ελάττωμα. Το άνισο, το πλεονάζον και το ελάττωμα υπάγονται στην Αόριστο Δυάδα. Τα μη σχετικά και τα ίσα υπάγονται στο Ένα.

Τα αισθητά, τώρα, θεωρείται δεδομένο ότι προέρχονται από γεωμετρικές έννοιες. Όπως γνωρίζουμε, αυτή η ιδέα έχει την προέλευσή της στην Παλαιά Ακαδημία και στον ίδιο τον Πλάτωνα.

Αξίζει να σημειώσουμε ότι στα Πυθαγόρεια ψευδεπίγραφα και ανώνυμα κείμενα βρίσκουμε μεγάλη ποικιλία δογμάτων που αφορούν την ψυχή, που σε πρώτη ματιά φαίνονται ασυμβίβαστα μεταξύ τους. Η ψυχή αναφέρεται ως αριθμός (ή ως άλλο μαθηματικό μέγεθος), ως αθάνατη και αποτελούμενη από αιθέρα, ως αποτελούμενη από τρία μέρη, ένα από τα οποία είναι θάνατο (είτε το θάνατο μέρος του Πλάτωνος είτε η νόησις του Αριστοτέλους), ως ένα είδος αρμονίας, ως αποτελούμενη από πνεύμα. Σποραδικά συναντούμε το δόγμα της μετενσάρκωσης (όχι πολύ συχνά²¹ και, όπως είδαμε ο ψευδο-Τίμαιος Λοκρός απέρριψε κάθε είδους αθανασία της ψυχής), άλλες φορές απλώς το δόγμα της αθανασίας και άλλες φορές η ψυχή, εξισώνεται με έναν δαίμονα. Θεωρούμε αναγκαίο να εξηγήσουμε τις αντιφάσεις, δεχόμενοι π.χ. ότι ο όρος «ψυχή» έχει πολλές διαφορετικές έννοιες,²⁴ αλλά δεν φαίνεται ότι στην αρχαιότητα τέθηκε ποτέ θέμα ασυνέπειας των Πυθαγορείων.²⁵ Ο Πλάτων φαίνεται να είναι από τους ελάχιστους που είναι βέβαιοι ότι το δόγμα ότι η ψυχή είναι αρμονία, είναι ασύμβατο με την πίστη στην αθανασία της. Ο Πλωτίνος αποκρούει κάθε θεωρία για υλική υπόσταση της ψυχής (είτε αιθέρια είτε πνευματική) αλλά υποθέτει δοκιμαστικά ότι, μετά τον θάνατο, η ψυχή κατοικεί στο σφαιρικό της σώμα, ώστε δεν είναι ποτέ τελείως ασώματη.²⁶

Γ. Μοδεράτος και Νικόμαχος

Η τρίτη ομάδα Πυθαγορείων κείμενων (ούτε ψευδεπίγραφα ούτε ανώνυμα) περιλαμβάνει έργα του Μοδεράτου από τα Γάδαιρα, του Νικομάχου του Γερασινού (ήκμασε περίπου 140-150 μ.Χ.) και του Νουμηνίου του Απαμέως (2ος αιώνας μ.Χ.). Ο πυθαγορισμός τους διαφέρει από των άλλων δύο ομάδων.²⁷

Ο Μοδεράτος αποτελεί ένα ιδιαίτερα δύσκολο πρόβλημα.

Πρώτα απ' όλα, αντιπροσωπεύει ένα νέο είδος πυθαγορισμού, που μπορούμε να το ονομάσουμε «επιθετικό». Δεν του αρκεί, όπως ο ανώνυμος συγγραφέας του Φωτίου, να θεωρήσει τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη απλώς ως Πυθαγορείους. Επιμένει ότι αυτοί οι δύο (μαζί με το Σπεύσιππο, τον Ξενοκράτη και τον Αριστόξενο) έκλεψαν όλα τα σημαντικά δόγματα από τους Πυθαγορείους και τα παρουσίασαν ως δικά τους. Παρουσίασαν κάποια πυθαγόρεια δόγματα (κι έτσι κάλυψαν την κλοπή) αλλά αυτά που παρουσίασαν σαν πυθαγόρεια ήταν επιφανειακά και εύκολα κατανοητά. Με αυτή τους την ενέργεια γελοιοποίησαν τους Πυθαγορείους. Αυτός είναι ένας λόγος γιατί έσβησε ο Πυθαγορισμός.

Ένας άλλος λόγος είναι ότι οι συγγραφείς των υποτιθέμενων πυθαγορικών κείμενων δεν ήταν Πυθαγόρειοι οι ίδιοι.³⁰

Έτσι ο Μοδεράτος θεωρεί ότι νομιμοποιείται να δηλώσει ότι όλα όσα είπαν ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης, ο Σπεύσιππος κ.λπ., ανάγονται στον ίδιο τον Πυθαγόρα και στους «γνήσιους» μαθητές του.³¹

Πολύ σημαντικότερο όμως, είναι ένα άλλο εδάφιο με δόγματα του Μοδεράτου. Αναφέρεται από τον Σιμπλίκιο, ο οποίος όμως με τη σειρά του το έχει πάρει από τον Πορφύριο. Ως αποτέλεσμα αναφέρει τον Μοδεράτο με τέτοιο τρόπο ώστε δεν είμαστε βέβαιοι πού τελειώνει το κείμενο του Μοδεράτου και πού αρχίζει το κείμενο του Πορφυρίου. Επομένως, είναι αναγκαίο να παρουσιάσουμε το κείμενο στο σύνολό του:

Φαίνεται ότι οι πρώτοι μεταξύ των Ελλήνων που είχαν τέτοια άποψη σχετικά με την ύλη ήταν οι Πυθαγόρειοι και μετά από αυτούς ο Πλάτων, όπως μας λέει ο Μοδεράτος. Διότι αυτός, σύμφωνα με τους Πυθαγορείους, δηλώνει ότι το πρώτο Ένα βρίσκεται πάνω από

την ύπαρξη και από κάθε οντότητα. Για το δεύτερο Ένα (αυτό που αληθινά υπάρχει και είναι νοητό) λέει ότι είναι οι ιδέες. Και για το τρίτο Ένα (αυτό που είναι της ψυχής) ότι συμμετέχει στο Ένα και στις ιδέες. Για το τελευταίο (που είναι αυτό των αισθητών), λέει ότι ούτε καν συμμετέχει αλλά αποκτά οντότητα ως αντανάκλαση των άλλων, καθώς η ύλη σ' αυτά είναι μία σκιά που πέφτει επάνω τους από τα πρωταρχικά μη υπαρκτά, που υπάρχουν σε ποσότητα και έχουν κατέβει ακόμη πιο χαμηλά και προέρχονται από αυτό.

Και στο δεύτερο βιβλίο Περί Ύλης ο Πορφύριος, παραθέτοντας τον Μοδεράτο, γράφει επίσης ότι ο «ενιαίος λόγος» -όπως λέει κάπου ο Πλάτων- έχοντας την πρόθεση να δημιουργήσει από τον εαυτό του την τάξη των όντων, μέσα από την αυτοστέρηση άφησε χώρο για την ποσότητα, στερώντας την από όλες τις αναλογίες του και τις ιδέες του. Ονόμασε αυτήν την ποσότητα άμορφη, αδιαφοροποίητη και χωρίς σχήμα, αλλά δεκτική μορφής, διαφοροποίησης, σχήματος, ποιότητας κ.λπ. Είναι αυτή η ποσότητα, λέει, στην οποία ο Πλάτων προφανώς αποδίδει διάφορα χαρακτηριστικά, μιλώντας για τον «πανδέκτη», γι' αυτό που δεν έχει κατάταξη, το «αόρατο» και «το λιγότερο ικανό να συμμετάσχει στο νοητό» και μόλις «κατανοητό μέσα από ψευδολογισμό» και άλλους παρόμοιους χαρακτηρισμούς. Αυτή η ποσότητα, λέει, και αυτά τα είδη, δηλαδή θεωρούμενα με την έννοια της στέρησης του Ενιαίου Λόγου, ο οποίος εμπεριέχει όλους τους λόγους των όντων, είναι παραδείγματα της ύλης των σωμάτων, η οποία, λέει, αποκλήθηκε «ποσότης» από τους Πυθαγορείους και από τον Πλάτωνα, όχι με την έννοια της ποσότητας ως ιδέας αλλά με την έννοια της στέρησης, παράλυσης και διάσπασης και λόγω της παρέκκλισης από αυτό που υπάρχει - και γι' αυτόν τον λόγο, η ύλη φαίνεται ότι είναι κακό διότι αποφεύγει το αγαθό. Και αυτή η ύλη καταλαμβάνεται από αυτό και δεν της επιτρέπεται να βγει από τα όριά της καθώς η διάσπαση παίρνει την αναλογία του ιδεατού μεγέθους και ορίζεται από αυτή και σαν διάσπαση γίνεται ειδητική μέσω αριθμητικής διάκρισης. Έτσι, σύμφωνα μ' αυτήν την παρουσίαση, η ύλη δεν είναι παρά μία απόκλιση των αισθητών ειδών από τα νοητά, καθώς τα πρώτα απομακρύνονται από εκεί και κατεβαίνουν προς τη μη ύπαρξη.³²

Ας προχωρήσουμε πρώτα στην ερμηνεία του κειμένου,³³ δεχόμενοι ότι στο σύνολό του ανήκει στο Μοδεράτο. Τότε, ο Μοδεράτος αποδίδει στον Πλάτωνα, τον Πυθαγόρειο, τα παρακάτω δόγματα: Υπάρχουν ένα πρώτο, ένα δεύτερο και ένα τρίτο Ένα. Το πρώτο Ένα είναι πάνω από κάθε ύπαρξη και είναι ουσία. Το δεύτερο, δηλαδή αυτό που είναι πραγματικά ύπαρξη και νοητό, ισούται με τις ιδέες. Το τρίτο, δηλαδή το υλικό, συμμετέχει στο πρώτο Ένα και στις ιδέες. Αυτά τα τρία ακολουθούνται από τα αισθητά. Και αυτό το βασίλειο των αισθητών δεν συμμετέχει στο Ένα και στις ιδέες, και υπάρχει σαν κόσμος διότι το Ένα και οι ιδέες ανακλώνται στην ύλη των αισθητών. Αλλά από που προέρχεται η ύλη των αισθητών; Είναι κάτι σαν σκιά της πρώτης μη ύπαρξης που εμφανίζεται στην ποσότητα.

Είναι φανερό τι θα σήμαινε αν το κείμενο αυτό ανήκε στο σύνολό του στον Μοδεράτο. Βρισκόμαστε μπροστά σ' αυτό που ανέκαθεν θεωρείται ως η ίδια η ραχοκοκαλιά του Πλωτίνειου συστήματος. Τρεις νοητές υποστάσεις, το Ένα πάνω από την ύπαρξη, τα νοητά (ιδέες) με την αυστηρή έννοια του όρου ή το βασίλειο της ύπαρξης και η ψυχή· ύλη που δέχεται την αντανάκλαση των νοητών *sensu latiori*, ως αποτέλεσμα της οποίας δημιουργείται το βασίλειο των αισθητών μία διττή ύλη δηλαδή, η κατώτερη που αποτελεί σκιά της ανώτερης. Τι απομένει για τον Πλωτίνο;

Είναι επομένως κατανοητό ότι ο Τσέλερ είχε αντιρρήσεις και ισχυρίστηκε αρχικά (για να αλλάξει γνώμη αργότερα -αλλά μόνο εν μέρει) ότι το εδάφιο στο σύνολό του ανήκει στον Πορφύριο και ότι ο Πορφύριος απλά διέκρινε Πλωτίνεια δόγματα στον Μοδεράτο- ή ακριβέστερα στην παρουσίαση του Πλάτωνος από το Μοδεράτο. Ο Τσέλερ λέει ότι ο Πορφύριος

το έκανε βασίζοντας την ερμηνεία που έδωσε στον Πλάτωνα στη 2η Επιστολή, και στους Νόμους VI 509B.³⁴

Αλλά ο Ντοντς³⁵ πήρε θέση υπέρ του Μοδεράτου. Το πιο ενδιαφέρον επιχείρημά του είναι ότι το όλο εδάφιο αποτελεί μία ερμηνεία του πλατωνικού *Παρμενίδη*, που βρίσκει αυτά τα οποία αργότερα θα αποκληθούν πέντε υποστάσεις σε πέντε υποθέσεις του δευτέρου μέρους του (έν στο 137D-142A· τό έν ὄν έν τε ἐστί καί πολλά στο 145A· τό έν οὔτε έν ἐστιν οὔτε πολλά στο 157A· τᾶλλα στο 157B" μή ἐστί τό έν στο 160B) που αντιστοιχούν με το Ένα, τη νόηση (ή τα νοητά), την ψυχή, τα αισθητά, την ύλη.

Έτσι η οφειλή του Πλωτίνου στον Μοδεράτο γίνεται ακόμη μεγαλύτερη. Γιατί είναι γενικά αποδεκτό ότι ο Πλωτίνος ήταν ο πρώτος που ερμήνευσε τον Παρμενίδη οντολογικά. Και θα έκανε την οφειλή και άλλων μετα-Πλωτίνειων Πλατωνιστών στον Μοδεράτο επίσης σημαντική γιατί η απερίφραστη αντιστοιχίση των πέντε υποθέσεων του Παρμενίδη με τις πέντε υποστάσεις του Πλωτίνου απαντάται μόνο στον Πλούταρχο τον Αθηναίο.³⁶

Την ίδια ώρα, δεν μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι τα δόγματα του Μοδεράτου είναι ταυτόσημα με αυτά του Πλωτίνου. Η προφανής διαφορά συνίσταται στην καλούμενη προέλευση της «ανώτερης» ύλης από το Ένα. Ο Μοδεράτος έχει μία πολύ περίεργη θεωρία: καθώς συστέλλεται, το Ένα ελευθερώνει, κατά κάποιον τρόπο, «καθαρή» ποσότητα και είναι αυτή η «καθαρή» ποσότητα που αντιστοιχεί με την Αόριστο Δυάδα.

Έχει δίκιο ο Ντοντς; Ανήκουν όλα αυτά στον Μοδεράτο; Ή είναι μάλλον του Πορφύριου; Ένα επιχείρημα φαίνεται να είναι αποφασιστικό. Η αντίληψη μίας αυτοσυστελλόμενης θεότητας είναι γνωστή στον Νουμήνιο.³⁷ Την αποδίδει σε Πυθαγορείους οι οποίοι, ισχυρίζεται, παρανόησαν το δόγμα των Δύο Αντιθέτων Αρχών (ο Νουμήνιος μιλά για την [unica] singularitas recedens a natura sua et in duitatis habitum migrans).³⁸ Δεν μπορεί επομένως να ανήκει στον Πορφύριο. Και αντί να υποθέσουμε ότι ο Πορφύριος διέκρινε στον Μοδεράτο εν μέρει δόγματα του Πλωτίνου και εν μέρει δόγματα του Νουμηνίου, φαίνεται πιο απλό να δεχθούμε ότι το παραπάνω εδάφιο πράγματι ανήκει στον Μοδεράτο.³⁹

Ο Ιάμβλιχος παραθέτει ένα άλλο δόγμα του Μοδεράτου. Τον συγκαταλέγει ανάμεσα σ' αυτούς που ταύτιζαν τα ψυχικά με τα μαθηματικά. Συγκεκριμένα το δόγμα του είναι ότι η ψυχή είναι ένας αριθμός (ή μία οντότητα: το κείμενο επιτρέπει και τις δύο ερμηνείες) που περιέχει αναλογίες. Αυτό φαίνεται να σημαίνει ότι η ψυχή «είναι» κατά κάποιον τρόπο ο αριθμός τέσσερα που περιέχει τις βασικές αναλογίες που συνθέτουν την οκτάδα (2:1), το πέμπτο (3:2) και το τέταρτο (4:3). Μία τέτοια ερμηνεία εξηγεί γιατί ο Ιάμβλιχος περιλαμβάνει τον Μοδεράτο επίσης σ' αυτούς που αποδίδουν στην ψυχή την έννοια της αρμονίας.⁴⁰ Έχουμε δει πόσο σημαντική είναι η ταύτιση της ψυχής με τα μαθηματικά.

Θα αναφέρουμε ακόμη δυο όψεις των δογμάτων του Μοδεράτου. Παρατηρήσαμε ότι διακρίνει, όπως και πολλοί άλλοι,⁴¹ ένα πρώτο Ένα από ένα δεύτερο Ένα.⁴² Και αναφέρεται στο ανώτατο Ένα ως το αίτιο της εμψύχωσης του κόσμου από ένα πνεύμα (πνοή), τον λόγο που όλα τα μέρη του κόσμου βρίσκονται σε «συμπάθεια» μεταξύ τους και για τη διατήρηση σταθερότητας στην οικουμένη.⁴³ Εδώ έχουμε το δόγμα του Ενός σε συνδυασμό με τον Στωικισμό και την αντίληψή του για το Ένα. Θα συζητήσουμε αργότερα τη σημασία αυτού του συνδυασμού για τον Πλωτίνο (δες σελ. 163).

Ο Νικόμαχος μάς είναι γνωστός κυρίως ως ο συγγραφέας των βιβλίων *Αριθμητική Εισαγωγή και Αριθμητικά Θεολογούμενα*. Το δεύτερο κείμενο⁴⁴ είναι ένα περίεργο δείγμα «θεολογίζουσών» εννοιών, σ' αυτήν την περίπτωση, αριθμών. Κάθε αριθμός ταυτίζεται με έναν αριθμό ελληνικών και μη ελληνικών θεοτήτων. Πρόκειται για έναν παράξενο συνδυασμό πολυθεϊσμού με μαθηματικά. Δεν είναι εύκολο να αποφασίσουμε προς ποια κατεύθυνση να αναγνώσουμε τις εξισώσεις. Θέλει ο Νικόμαχος να πει ότι, αυτό που εννοούν όταν οι άνθρωποι μιλούν για τους θεούς, είναι αριθμοί ή, αντιστρόφως, διδάσκει τους μαθηματικούς ότι, είτε το γνωρίζουν είτε όχι, όταν μιλάνε για αριθμούς μιλάνε για θεούς; Σε κάθε

περίπτωση, βρισκόμαστε ξαφνικά μπροστά σε ένα ιδιόμορφο είδος πολυθεϊσμού. Στον Πλωτίνο η θεοποίηση των αριθμών δεν παίζει σημαντικό ρόλο. Αλλά ειδικά ο Πρόκλος (θεωρούσε τον εαυτό του ως ενσάρκωση του Νικομάχου) υιοθέτησε εξ ολοκλήρου την αρχή του Νικομάχου.

Έχοντας ταυτίσει τους αριθμούς με τους θεούς, ο Νικόμαχος εξηγεί ότι αυτοί, δηλαδή οι αριθμοί-θεοί είναι τα αίτια ύπαρξης των όντων. Αυτό μας θυμίζει τον Πλωτίνο ο οποίος τοποθετεί τους (ιδανικούς) αριθμούς μεταξύ της ύπαρξης και των όντων,⁴⁵ καθώς και τον Πρόκλο, που τονίζει επανειλημμένως ότι οι ιδεατοί αριθμοί αποτελούν οικουμενικά αίτια.⁴⁶

Στη συνέχεια, στην Αριθμητική Εισαγωγή, ο Νικόμαχος λέει ότι οι αριθμοί προϋπάρχουν στον νου του Θεού - με άλλα λόγια υιοθετεί ένα δόγμα που προφανώς ξεκίνησε από την Ακαδημία (οι ιδέες ως σκέψεις του Θεού). Μπορεί να το κάνει καλόπιστα, μιας και ο Πλάτων ο ίδιος και κάποιοι μαθητές του ταύτιζαν τις ιδέες με τους αριθμούς. Πάντως, ασχέτως προς αυτήν την επαμφοτερίζουσα θέση, προτείνει μία μονιστική ερμηνεία της θεωρίας των Δύο Αντιθέτων Αρχόν.⁴⁷

Δ. Νουμήνιος

Ο Πλωτίνος κατηγορήθηκε (προφανώς από Αθηναίους Πλατωνιστές) για λογοκλοπή από το Νουμήνιο. Και ο Τρύφων, ένας Στωικός και Πλατωνιστής συνάμα, το επεσήμανε αυτό στον Αμέλιο. Έτσι ο Αμέλιος έγραψε ένα μικρό βιβλίο (το οποίο και αφιέρωσε στον Πορφύριο) με θέμα τις διαφορές στα δόγματα των δύο. Αυτή η ιστορία, την οποία διηγείται ο Πορφύριος,⁴⁸ δεν μπορεί παρά να κεντρίσει την περιέργειά μας. Ποια είναι τα δόγματα του Νουμηνίου για τα οποία μπορούμε να είμαστε βέβαιοι σήμερα;⁴⁹

Γνωρίζουμε κάτι για το έργο του πάνω στη διαφορά ανάμεσα στον Πλάτωνα και στους μαθητές του, μέχρι την εποχή του Αντίοχου.⁵⁰ Ο Νουμήνιος τους κατηγορεί ότι δεν στάθηκαν πιστοί στον δάσκαλό τους αν και ο Σπεύσιππος, ο Ξενοκράτης και ο Πολέμων, μη όντας σκεπτικιστές, διατήρησαν μέρος της πλατωνικής κληρονομιάς. Καθώς ο Νουμήνιος δεν εξαιρεί τον Αντίοχο από αυτήν την κατηγορία (η φιλοσοφία του, λέει, περιέχει κάποια δόγματα τελείως ξένα προς τον Πλάτωνα), μας προειδοποιεί εμμέσως πλην σαφώς να μη δώσουμε μεγάλη σημασία στον Αντίοχο ως πηγή του Νεοπλατωνισμού. Από την άλλη, προφανώς συμμαρτύνεται την άποψη του Αντίοχου ότι ο Ζήνων άντλησε τη φιλοσοφία του από τον Ξενοκράτη και τον Πολέμωνα. Αλλά αρνείται ότι η φιλοσοφία του Αριστοτέλους έχει οποιαδήποτε σχέση με τον Πλάτωνα.

Ο Πλάτων του Νουμηνίου είναι απλά ένας Πυθαγόρειος, όπως και ο Σωκράτης. Λέει ότι, φυσικά, ο Πλάτων δεν είναι μεγαλύτερος από τον Πυθαγόρα αλλά ίσος του. Και ότι ο Πλάτων αντιπροσωπεύει τον ενδιάμεσο χώρο ανάμεσα στην υψιπέτεια του Πυθαγόρα και στον προσγειωμένο χαρακτήρα του Σωκράτη.

Αυτά για τη γενική τάση της ιστορίας του για την Ακαδημία. Ας αναφέρουμε τώρα κάποιες λεπτομέρειες.

Ο Πλάτων δεν ήταν ο πρώτος φιλόσοφος που τα δόγματά του τα ερμήνευσαν οι μαθητές του με πολλούς διαφορετικούς τρόπους, εγκαινιάζοντας έτσι διαφορετικές σχολές. Το ίδιο συνέβη με τον Σωκράτη. Ο Αρίστιππος, ο Αντισθένης, οι Μεγαρείς, οι Ερετριείς, τον αντιλήφθηκαν ο καθένας με τον δικό του τρόπο. Για ποιον λόγο; Επειδή ο Σωκράτης δεχόταν την ύπαρξη τριών θεών και μιλούσε για τον καθένα με ανάλογους όρους. Αλλά οι μαθητές του δεν το αντιλήφθηκαν και θεώρησαν ότι τα δόγματά του δεν είχαν συνέπεια.

Πού βρήκε ο Νουμήνιος ότι ο Σωκράτης δίδαξε την ύπαρξη τριών θεών; Συνηθίζεται να διακρίνει κανείς σ' αυτό το δόγμα ένα από τα πιο χαρακτηριστικά δόγματα του ίδιου του Νουμηνίου. Θα δούμε λίγο αργότερα ότι αυτή η άποψη είναι, κατά πάσα πιθανότητα,

λανθασμένη. Αλλά ακόμη κι αν δεν ήταν, θα έπρεπε να προσπαθήσουμε να εξακριβώσουμε πού βασίστηκε ο Νουμήνιος για να του την αποδώσει. Έτσι λοιπόν, η 2η Επιστολή του Πλάτωνος περιέχει δυο πολύ εντυπωσιακά εδάφια. Το ένα που έχουμε ήδη αναφέρει (παραπάνω, σελ. 51), πράγματι διδάσκει κάτι που εύκολα μπορεί να αποκληθεί δόγμα των τριών θεών. Το άλλο περιέχει τη δήλωση του Πλάτωνος ότι για κάποια πράγματα δεν έχει γράψει τίποτε (και δεν υπάρχει αμφιβολία ότι τα θεωρεί μεγάλης σημασίας). Και βεβαίως η φράση: *τά δέ νῦν λεγόμενα*, ανήκει στον Σωκράτη.⁵¹

Όποιος διαβάσει τη φράση αυτή δεν μπορεί να αμφιβάλλει ότι πρέπει να μεταφρασθεί ως «αυτά που τώρα λέγονται ότι είναι» (ή γίνονται δεκτά ως) κείμενα του Πλάτωνος είναι στην πραγματικότητα κείμενα του Σωκράτη. Αλλά είναι φανερό ότι ο Νουμήνιος θεώρησε αυτές τις λέξεις ως την αρχή μιας νέας παραγράφου και ότι αφορούσαν όλο το προηγούμενο μέρος της επιστολής. Έτσι σύμφωνα με τον Πλάτωνα, όπως τον ερμήνευσε ο Νουμήνιος, το δόγμα των τριών θεών ανήκε στον Σωκράτη.

Ας διακόψουμε εδώ την παρουσίασή μας που αφορά τον Νουμήνιο και ας προσπαθήσουμε να συσχετίσουμε όσα γνωρίζουμε μέχρι τώρα γι' αυτόν με τον Πλωτίνο.

Αναμφίβολα ο Πλωτίνος θα έβλεπε με συμπάθεια μία ερμηνεία του Πλάτωνος ως δογματιστή. Με τον απορηματικό Πλάτωνα δεν συμφωνεί καθόλου και επομένως δεν συμφωνεί ούτε με τον Σωκράτη, όπως εμφανίζεται στους απορηματικούς διαλόγους. Εόρταζε τα γενέθλια του Πλάτωνος και του Σωκράτη αλλά πιθανότατα ή πείσθηκε από το Νουμήνιο ή έφθασε μόνος του στο συμπέρασμα ότι ο Σωκράτης ήταν Πυθαγόρειος.

Σε κάθε περίπτωση, επικαλείτο το τριαδικό εδάφιο στη 2η Επιστολή για να αποδείξει ότι το δικό του δόγμα για τις τρεις υποστάσεις ήδη διδάσκονταν από τον Πλάτωνα. Με άλλα λόγια, χρησιμοποίησε τη 2η Επιστολή με τρόπο παρόμοιο με τον Νουμήνιο. Ο Ευσέβιος, που διέσωσε για μας το κείμενο του Νουμηνίου που αφορά τον Σωκράτη, το ανέφερε σε σχέση με το εδάφιο όπου αναφέρεται σ' αυτό ο Πλωτίνος. Είναι φανερό πως επισήμανε ότι και οι δυο το χρησιμοποιούσαν με τον ίδιο τρόπο. Επί πλέον, ο Πλωτίνος αναφέρει τον Πυθαγόρα ως έναν από αυτούς που προηγήθηκαν με τη θεωρία των τριών υποστάσεων, αποδεχόμενος έτσι ξεκάθαρα τη δική του οφειλή προς τον Πυθαγόρα.

Αξίζει να ασχοληθούμε ειδικά με μια λεπτομέρεια της ιστορίας της Ακαδημίας του Νουμηνίου. Αναφέρεται στην κριτική που κάνει ο Κηφισόδωρος στον Αριστοτέλη και την περιγελά, γιατί θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης ενστερνίζεται τη Θεωρία περί των Ιδεών. Ο Νουμήνιος λέει ότι ο Κηφισόδωρος απλά δεν γνωρίζει τον Αριστοτέλη.

Εδώ έχουμε ένα σχεδόν διπλότυπο της κριτικής που ασκεί ο Πλούταρχος στον Κωλώτη. Πόσο άσχετος ήταν ο Κωλώτης, διερωτάται ο Πλούταρχος,⁵² που αντιμετώπισε τον Αριστοτέλη ως υπέρμαχο της Θεωρίας των Ιδεών; Δεν γνώριζε ότι ο Αριστοτέλης την απέκρουσε σε πολλά κείμενά του;

Είναι πολύ πιθανό ότι ο Γέγκερ και ο Μπινιόνε έχουν δίκιο όταν λένε ότι ο Πλούταρχος και ο Νουμήνιος έσφαλαν όταν θεώρησαν ότι ο Κωλώτης και ο Κηφισόδωρος ήταν εξ ολοκλήρου λάθος πληροφορημένοι, και βλέπουν στα συγκεκριμένα εδάφια σαφείς αποδείξεις ότι σε κάποια κείμενά του ο Αριστοτέλης πράγματι υποστήριξε την πλατωνική Θεωρία περί των Ιδεών.⁵³ Αλλά από την άλλη πλευρά, τα κείμενα αποδεικνύουν επίσης ότι, ακόμη και για τον Πλούταρχο, που γνώριζε Αριστοτέλεια κείμενα τα οποία δεν διαθέτουμε εμείς σήμερα, όσον αφορά τη Θεωρία περί των Ιδεών, ο αληθινός Αριστοτέλης ήταν ο Αριστοτέλης των εσωτερικών μάλλον παρά των εξωτερικών. Και ο Νουμήνιος δείχνει να μη γνωρίζει άλλο από τον εσωτερικό Αριστοτέλη. Το ίδιο φαίνεται να ισχύει και για τον Πλωτίνο. Μόνον ο Ενόημος⁵⁴ φαίνεται να παρατίθεται μία δύο φορές.⁵⁵ Μονάχα ο Ιάμβλιχος θα κάνει ξανά χρήση του άλλου Αριστοτέλη.

Ένα άλλο έργο του Νουμηνίου από το οποίο διαθέτουμε σημαντικά αποσπάσματα φέρει τον τίτλο Περί τον αγαθού.⁵⁶ Στο πρώτο βιβλίο του ο Νουμήνιος δηλώνει ότι για το θέμα του

θα χρησιμοποιήσει τον Πλάτωνα και τον Πυθαγόρα, αλλά ότι θα εισαγάγει και δόγματα φημισμένων εθνών που συμφωνούν με τον Πλάτωνα, ειδικότερα αυτά των Βραχμάνων, των Εβραίων, των Μάγων και των Αιγύπτων.⁵⁷ Αυτό είναι το κλασικό εδάφιο που αναφέρεται από όσους μελετητές βλέπουν τον Νουμήνιο ως εκπρόσωπο του «ανατολισμού». Και ο «ανατολισμός» του Νουμηνίου συχνά επαναλαμβάνεται ως πρόδρομος του «ανατολισμού» του Πλωτίνου. Πρέπει επομένως να συζητήσουμε αυτό το εδάφιο σε κάποια έκταση.

Γιατί είχε ο Νουμήνιος μία τόσο ευνοϊκή άποψη γι' αυτά τα «έθνη»; Από ένα εδάφιο που διέσωσε ο Ωριγένης,⁵⁸ φαίνεται ότι αυτή οφειλόταν στην πίστη τους σ' έναν ασώματο θεό. Επί πλέον, όταν μιλά για το Μωυσή,⁵⁹ τον αναφέρει ως προφήτη και τον παρουσιάζει ως μάγο ανώτερο από τους αντιπάλους του τον Ιάννη⁶⁰ και τον Ιάμβρη (αν και κατάφεραν να κάνουν κάποια θαύματα συγκρίσιμα με τα ελάσσονα θαύματά του) επειδή οι προσευχές του ήταν ισχυρότερες από τις δικές τους (πιθανώς εδώ έχουμε τη μαγική ερμηνεία των προσευχών, όπως τη συναντούμε στον Πλωτίνο).⁶¹

Τίθεται το ερώτημα αν αυτά αποδεικνύουν μία «ανατολίζουσα» ή «ιουδαϊζουσα» τάση, αν μ' αυτήν εννοούμε αποδοχή ανωτερότητας της Ανατολής ή προέλευση από αυτήν; Πολύ αμφιβάλλουμε. Δεν υπάρχει η παραμικρή ένδειξη ότι θεωρούσε τη «βαρβαρική», ειδικά την ιουδαϊκή, σοφία ανώτερη από τη σοφία του Πλάτωνος ή από την πηγή της φιλοσοφίας του Πλάτωνος. Η στάση του απέναντι στην Ανατολή μπορεί να συγκριθεί με αυτήν του Πλούταρχου που του άρεσε να αναφέρει τις περσικές και αιγυπτιακές θρησκείες,⁶² ή μ' αυτήν του Διογένη του Λαερτίου. Ο τελευταίος είναι γνωστό ότι επέμενε στον αυτόχthono χαρακτήρα της ελληνικής φιλοσοφίας αλλά δεν αρνείτο την ύπαρξη «βαρβαρικής» σοφίας.⁶³ Ίσως ο Νουμήνιος να υιοθέτησε μια ελαφρά ευνοϊκότερη στάση απέναντι στην Ανατολή. Αλλά, στο κάτω-κάτω, ο ίδιος ο Αριστοτέλης είχε ήδη αποδώσει φόρο τιμής στους Αιγυπτίους ιερείς που μας έδωσαν το πρώτο παράδειγμα ζωής διαλογισμού⁶⁴ και χωρίς δισταγμό ανέφερε Μάγους παράλληλα με τον Εμπεδοκλή και τον Αναξαγόρα. Δεν φαίνεται ο «ανατολισμός» του Νουμηνίου να προχώρησε περισσότερο από αυτόν του Αριστοτέλους (ή του Ευδόξου).

Υπάρχει, βέβαια, η περίφημη φράση του Νουμηνίου, ότι ο Πλάτων ήταν απλά ένας Μωυσής που μιλούσε ελληνικά.⁶⁵ Όταν λάβουμε υπ' όψιν ότι ο Κέλσος, που ήταν περίπου σύγχρονος του Νουμηνίου, θεωρούσε ότι ο Μωυσής δεν ήταν τίποτε παραπάνω από ένας επαναστάτης απατεώνας και ότι ο Πορφύριος ήταν τελείως εχθρικός απέναντι του, αυτό αποτελεί χωρίς αμφιβολία μεγάλο έπαινο.

Αν ρωτήσουμε τώρα ποια πλευρά της φιλοσοφίας του Πλάτωνος είχε υπ' όψιν του ο Νουμήνιος όταν τον συνέκρινε με τον Μωυσή, ίσως αποτελεί βάσιμη υπόθεση ότι αφορούσε μόνον τον τρόπο που ο Πλάτων, καθώς εισήγαγε τον δημιουργό, χρησιμοποίησε τους όρους τό *ὄν* *ἀεί* από τη μία πλευρά και από την άλλη τη φράση που αναφέρεται στη μετάφραση των εβδομήκοντα *ἐγὼ εἰμί ὁ ὢν*. Ακόμη και αυτό θα ήταν μεγάλος έπαινος για το Μωυσή, αν και περιορισμένος σε μία λεπτομέρεια. Το άλλο εδάφιο που επαινούσε ο Νουμήνιος είναι αυτό της *Γενέσεως* 1:2: *Καί πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος*, το οποίο θεωρεί ότι σημαίνει ότι το νερό περιέχει θεϊκό πνεῦμα. Και είναι πολύ πιθανόν ότι αναφέρθηκε εγκωμιαστικά και σε άλλα εδάφια της Παλαιάς Διαθήκης. Αλλά δεν βρίσκουμε αποδείξεις ότι αναγνώρισε τα δόγματά τους ως ανώτερα της ελληνικής φιλοσοφίας. Ούτε και το ότι εκφράστηκε με συμπάθεια⁶⁶ για τον Ιησού σε κάποιο εδάφιο, αποτελεί απόδειξη σχετικά μ' αυτό.

Περνώντας τώρα στο κύριο μέρος του έργου, βρίσκουμε πολύ λίγες πρόσθετες ενδείξεις ανατολισμού. Τα κύρια δόγματα είναι: Υπάρχει ένας ανώτατος θεός που μπορεί επίσης να αποκληθεί το *αγαθόν*, πρώτη νόησις, ασώματον, το *Εν*⁶⁷ που υπάρχει, ον (ον ή ουσία). Ζει στον αιώνα που μπορεί να χαρακτηριστεί και ως *nunc stans* (δηλαδή νυν εστώς, ή σημείο μηδέν, ή Αρχή Πάντων). Αυτός ο πρώτος θεός είναι η Ιδέα (με την Πλατωνική έννοια του όρου) του δεύτερου θεού που μπορεί να αναφερθεί και ως δεύτερη νόησις ή δημιουργός, και

είναι αγαθός μέσα από τη συμμετοχή του στο αγαθό. Αντί να μιλήσουμε για τρίτο θεό, είναι καλύτερα να πούμε ότι ο δεύτερος θεός είναι διττός.⁶⁸ Εν μέρει ασχολείται με το να διαλογίζεται τον πρώτο ή τα νοητά, και εν μέρει δημιουργεί και στρέφεται σε ιδέες που τον καθοδηγούν καθώς διοικεί τον ορατό κόσμο. Με τη δεύτερη ιδιότητά του, υπάρχει φόβος να αφιερώσει υπερβολική προσοχή και χρόνο στην ύλη, από την οποία δημιουργεί τον κόσμο, και στα ζητήματά της. Η κύρια διαφορά ανάμεσα στον πρώτο και στον δεύτερο θεό, είναι ότι ο πρώτος είναι απόλυτα απερίσπαστος. Με άλλα λόγια ο κόσμος δεν είναι έργο δικό του, αλλά του δεύτερου θεού, του Δημιουργού. Οι δύο θεοί προΐστανται στους χώρους του είναι και του γίνεσθαι αντιστοίχως. Επομένως μπορεί κανείς να πει για τον πρώτο θεό ότι έχει δομήσει το Είναι ή ότι αποτελεί την αρχή του Είναι.

Οι ομοιότητες και οι διαφορές ανάμεσα στο Νουμήνιο και στον Πλωτίνο είναι άμεσα ορατές. Βλέπουμε γιατί κάποιοι θα πουν ότι ο Πλωτίνος δανείστηκε από τον Νουμήνιο, ενώ άλλοι αρκετά βάσιμα θα αποκρούσουν αυτόν τον χαρακτηρισμό. Η διάκριση του πρώτου θεού από τον δημιουργό που αποκαλείται νόηση, είναι το σημείο με τη μεγαλύτερη ομοιότητα. Μερικές φορές ο Νουμήνιος πλησιάζει στην αντίληψη ότι αυτός ο πρώτος θεός είναι πάνω από την ύπαρξη, και πάλι έχουμε την αίσθηση ότι βρισκόμαστε κοντά στον Πλωτίνο. Αλλά όταν ο Νουμήνιος περιέγραψε τον πρώτο θεό του ως νόηση, ο Πλωτίνος πρέπει να θεώρησε ότι ήταν το ίδιο λάθος που διέπραξε και ο Αριστοτέλης. Επί πλέον, αυτό που ο Νουμήνιος παρουσιάζει ως κίνδυνο για τον δεύτερο θεό, δηλαδή το να ασχοληθεί σε υπερβολικό βαθμό με τη διοίκηση του κόσμου, θα αποτελούσε σύμφωνα με τον Πλωτίνο κίνδυνο μόνο για την τρίτη υπόσταση (και εδώ ακόμη μόνο για τις ψυχές που διευθύνουν θνητά σώματα).⁶⁹ Από την άλλη, ο Νουμήνιος συχνά μιλά για τον δεύτερο θεό σαν να ήταν, με την ιδιότητα του Δημιουργού, η παγκόσμια ψυχή (ή τουλάχιστον σαν να ήταν άμεσα συνδεδεμένος μαζί της). Σ' αυτό θα συμφωνούσε ο Πλωτίνος. Και μπορεί αυτοί που κατηγορήσαν τον Πλωτίνο για λογοκλοπή να πουν απλά ότι, ενώ ο Πλωτίνος διαχώρισε τη νόηση από την ψυχή, ο Νουμήνιος είδε τη νόηση και την ψυχή απλά ως δύο όψεις του δεύτερου θεού. Επί πλέον δεν πρέπει να παραβλέψουμε το γεγονός ότι ο Πλωτίνος δεν είναι απόλυτα συνεπής όταν μιλά για τον δημιουργό. Κατά κανόνα τον ταυτίζει με τη δεύτερη υπόστασηTM αλλά μερικές φορές με μέρος της τρίτης υποστάσεως.⁷¹ Όπως είναι γνωστό, ο Πορφύριος υιοθέτησε τη δεύτερη εκδοχή.⁷² Έτσι οι ομοιότητες και οι διαφορές μεταξύ Νουμηνίου και Πλωτίνου σχεδόν εξισορροπούνται.

Στο ίδιο έργο, ο Νουμήνιος περιέγραψε πώς μπορεί να αναγνωρίσει κανείς τον πρώτο θεό.⁷³ Για να το κατορθώσει, πρέπει να κάνει ό,τι κάποιος που αγναντεύει από ένα ψηλό παρατηρητήριο ένα μικρό σκάφος μέσα στα κύματα. Επικεντρώνει το βλέμμα του και ξαφνικά το διακρίνει. Αυτός είναι ο τρόπος. Να αποσπασθεί κανείς από καθετί το αισθητό και να προσπαθήσει να συνδεθεί «μόνος με το μόνον».⁷⁴ Τότε θα δει τον πρώτο θεό στην πλήρη χάριτος ακινησία του. Δεν είναι εύκολος τρόπος. Η καλύτερη προετοιμασία είναι η εντατική ενασχόληση με τα μαθηματικά και έτσι φθάνεις να εκλογικεύσεις τι είναι αυτό που υπάρχει.

Το κείμενο αυτό μας θυμίζει έντονα την περιγραφή που δίνει ο Πλωτίνος, για τη φυγή του «μόνου προς το μόνον». Πάντως διερωτάται κανείς μήπως ο Νουμήνιος είχε υπ' όψιν κάτι σαν μυστική έκσταση. Η μελέτη των μαθηματικών ως προετοιμασία για να δει κανείς το αγαθό - αυτή δεν είναι η μέθοδος του Πλωτίνου.

Η σημαντικότερη διαφορά πάντως φαίνεται όταν συγκρίνουμε τις ιδέες τους πάνω στη σχέση ανάμεσα στην ύλη (που ο Νουμήνιος αναφέρει ως Δυάδα, όπως αναφέρει τον Θεό ως Μονάδα) και σ' αυτό που ο καθένας τους θεωρεί ότι βρίσκεται πάνω από την ύλη, δηλαδή τη νόηση σύμφωνα με τον Νουμήνιο, και την ψυχή σύμφωνα με τον Πλωτίνο. Ο Νουμήνιος δέχεται κάποιου είδους επίδραση της ύλης πάνω στη νόηση (διαιρεί τη νόηση σε δύο λόγω της δυαδικής φύσης της ύλης). Αλλά ο Πλωτίνος απορρίπτει την ιδέα ότι το κατώτερο μπορεί να επηρεάσει το ανώτερο. Μ' αυτή τη διαφορά συνδέεται και μία ακόμη. Σύμφωνα με τον

Νουμήνιο, το ανώτερο δρα χρησιμοποιώντας το κατώτερο π.χ. η νόηση χρησιμοποιεί την αίσθηση. Και αυτή πάλι η αντίληψη είναι απαράδεκτη για τον Πλωτίνο.

Εξ ίσου απαράδεκτη για τον Πλωτίνο είναι η υπόθεση του Νουμηνίου για μία κακή κοσμική ψυχή που συνδέεται με την ύλη ή ότι η ύλη εξικνείται χρονικά μαζί με τον Θεό (εκτός από την έννοια ότι όλες οι υποστάσεις εξικνούνται συγχρόνως). Σύμφωνα με τον Πλωτίνο, η ύλη, και όχι η ψυχή, είναι η πηγή (ή το στοιχείο) του κακού.

Ένα άλλο δόγμα που συναντούμε στον Νουμήνιο είναι αυτό της αμείωτης δοτικότητας.⁷⁵ Είναι ένα δόγμα κεντρικής σημασίας για τον Πλωτίνο.⁷⁶ Καθιερώνει αυτό που μπορούμε να αποκαλέσουμε δυναμικό πανθεϊσμό (δες παρακάτω σελ. 167). Το ανώτερο ενυπάρχει στο κατώτερο μόνο μέσα από τα αποτελέσματά του, όχι από την ουσία του. Και με την άσκηση των αποτελεσμάτων του δεν υφίσταται συρρίκνωση. Η απεικόνιση της αρχής αυτής από το Νουμήνιο είναι κλασική: η δάδα που ανάβει μίαν άλλη δεν χάνει τίποτε από το δικό της φως, ούτε απομειώνεται η γνώση του δασκάλου όταν τη μεταδίδει στο μαθητή του.⁷⁷

Μιλώντας για τον Θεό, ο Νουμήνιος, όπως και άλλοι, αναφέρεται σ' αυτόν ως «τό ἀγαθόν ὅτι ἐστίν ἓν».⁷⁸ Ως πηγή αυτού του δόγματος ο Νουμήνιος αναφέρει τον Πλάτωνα. Ποιο εδάφιο έχει υπ' όψιν του; Προφανώς αυτό που ανέφερε ο Αριστοτέλης: δηλαδή το τελικό (ή κορυφαίο) εδάφιο από την ακρόασιν του Πλάτωνος *περί του αγαθού*.⁷⁹ Αν ο Πλωτίνος δεν γνώριζε αυτό το Πλατωνικό εδάφιο από άλλη πηγή θα μπορούσε να το έχει διαβάσει στον Νουμήνιο και έτσι να επιβεβαιώσει την άποψή του ότι ο Πλάτων μιλούσε για τον ύψιστο Θεό του ως το Εν.⁸⁰

Προσπαθήσαμε να ελαχιστοποιήσουμε τον ανατολισμό⁸¹ του Νουμηνίου. Αλλά φαίνεται να υπάρχει ένα δόγμα, το οποίο οι μελετητές θεωρούν ότι τον αναδεικνύει κατά τρόπον αποφασιστικό. Ο Νουμήνιος μίλησε όχι μόνο για δύο κοσμικές ψυχές (όπου η αγαθή ουσιαστικά ταυτίζεται με τον δεύτερο Θεό) αλλά για δύο ψυχές στον άνθρωπο.⁸² Αυτό, πιστεύουν πολλοί μελετητές, ότι είναι σίγουρα μη ελληνικό.⁸³ Ο μόνος Έλλην συγγραφέας που διατύπωνε τέτοιο δόγμα πριν από το Νουμήνιο ήταν ο Ξενοφών, ο οποίος παρουσιάζει έναν Πέρση να το υποστηρίζει. Ας δεχθούμε τη δυνατότητα ότι εδώ οι «ανατολιστές» έχουν ένα βάσιμο επιχείρημα. Για τον Πλωτίνο είναι αδύνατη η ύπαρξη μίας κακής ψυχής. Αλλά πλησιάζει πολύ στη διαίρεση της ψυχής του ανθρώπου σε ανώτερη και κατώτερη.⁸⁴ Επίσης μερικές φορές δείχνει να δέχεται ότι η κατώτερη ψυχή προσλαμβάνεται από την ανώτερη στη διάρκεια της καθοδικής της πορείας,⁸⁵ όσο και να αντιτίθεται κατά τα άλλα σε κάθε είδους «τοποθέτηση της ψυχής στον χώρο». Στον Νουμήνιο αυτό το δόγμα εμφανίζεται ως πρόσκτηση πνεύματος από τους πλανήτες κατά την κάθοδο της ψυχής,⁸⁶ και αυτό θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ένα ακόμη «ανατολίζον» δόγμα.

Για να συνοψίσουμε: αν με τον όρο «ανατολισμός» εννοούμε τη γνώση της ανατολικής σοφίας ή μία ευνοϊκή στάση απέναντι' της, ο Νουμήνιος υπήρξε «ανατολιστής». Αν, όμως, εννοούμε ότι επηρεάστηκε από ανατολικά δόγματα σε τέτοια έκταση ώστε να προσπαθήσει να την ενσωματώσει στην ελληνική φιλοσοφία ή να ερμηνεύσει την ελληνική φιλοσοφία μέσα από το πρίσμα αυτών των ανατολικών δογμάτων, τότε υπάρχουν μόνο λίγες ενδείξεις ανατολισμού είτε στον Νουμήνιο είτε στον Πλωτίνο.

Ο Νουμήνιος υποστηρίζει το δόγμα της ενσάρκωσης και της μετενσάρκωσης. Θεωρεί την ενσάρκωση ως κακό και ως αποτέλεσμα κάποιας ενοχής. Γνωρίζουμε ήδη τη διχογνωμία ανάμεσα σε «αισιόδοξους» και «απαισιόδοξους» πάνω σ' αυτό το ζήτημα και με ποιον τρόπο ο Πλωτίνος προσπάθησε να αντιμετωπίσει αυτή τη δυσκολία. Η ψυχή στην πραγματικότητα δεν έχει κατέβει. Όσο βρίσκεται μέσα μας συνεχίζει την «ανώτερη» ζωή της, αν και εμείς δεν το συνειδητοποιούμε. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι η αμετακίνητα απαισιόδοξη ερμηνεία του Νουμηνίου για την κάθοδο της ψυχής ήταν απαράδεκτη για την αισιόδοξη τάση του Πλωτίνου και επομένως θα πρέπει να ήταν γι' αυτόν πρόκληση να επινοήσει μία θεωρία για να αποκρούσει την απαισιοδοξία του Νουμηνίου.

Ο Νουμήνιος αποκάλεσε την ψυχή (πιθανώς κάθε ψυχή) επίσης και αριθμό, οι συντελεστές του οποίου ήταν το *Εν και η Αόριστος Δυάς* - ένα δόγμα που προφανώς δέχτηκε και ο Πλωτίνος.⁸⁷

Τελικά, αν μπορούμε να βασιστούμε στον Ιάμβλιχο,⁸⁸ ο Νουμήνιος εισήγαγε την αρχή: *ἐν πάσιν [...] πάντα, οἰκεῖος μέντοι κατὰ αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἐκάστοις* (omnis omnibus sed secundum modum recipientis), ένα δόγμα που κατά κάποιον τρόπο συνοψίζει το όλο εκπορευτικό σύστημα του Πλωτίνου και των οπαδών του.

Έτσι, ενώ δεν υπήρξε αντιγραφή, η ομοιότητα είναι φανερή όπως και η πιθανότητα επιρροής.

Τι πίστευε ο Πορφύριος σχετικά με την κατηγορία για αντιγραφή; Φαίνεται ότι δέχεται τη συγγένεια ανάμεσα στον Νουμήνιο και στον Πλωτίνο αλλά δεν δέχεται ότι μπορεί να ερμηνευθεί ως λογοκλοπή. Ο Πορφύριος παραφράζει την κρίση του Λογγίνου με τα παρακάτω: «Όσον αφορά τα δόγματα του Νουμηνίου, ο Λογγίνος δεν λέει ότι ο Πλωτίνος τα παρουσίασε ως δικά του και τα υποστήριξε⁸⁹ αλλά ότι επέλεξε μόνος του να προβάλει πυθαγόρεια δόγματα.^{90,91,92}

Άλλες πλευρές του ανώνυμου και ψευδεπίγραφου Πυθαγορισμού ερμηνεύτηκαν από τους Μπίκελ και Μπέμερ.⁹³ Οι θέσεις τους συνίστανται στο ότι αυτοί οι Πυθαγόρειοι ήταν οι πρώτοι που ερμήνευσαν τις ιδέες ως σκέψεις (αντί για αντικείμενα σκέψεων), έτσι ώστε το βασίλειο των άυλων γίνεται το βασίλειο της νοήσεως. Επί πλέον, σύμφωνα με τους παραπάνω, ήδη στον Πυθαγορισμό βρίσκουμε κάποια αποδοχή Στωικών ιδεών που προηγείται του συγκρητισμού του Αντιόχου. Έτσι οι Στωικές ιδέες μπορεί να έφθασαν στον Πλωτίνο μάλλον από Πυθαγόρειους παρά από τον Ποσειδώνιο. Η πρώτη θέση είναι αμφισβητήσιμη. Η δεύτερη είναι πιθανότατα σωστή.

Μέχρι τώρα αντιμετωπίσαμε τον Πυθαγορισμό ως μία φιλοσοφική σχολή με την αυστηρή έννοια.⁹⁴ Αλλά είναι φανερό -είτε κατά καιρούς είτε πάντοτε- ότι ήταν και κάτι παραπάνω: μία θρησκευτική κοινότητα και ένας τρόπος ζωής.⁹⁵ Πάντως δεν φαίνεται ότι αυτή η πλευρά του Πυθαγορισμού ενδιέφερε ή επηρέασε τον Πλωτίνο⁹⁶ (ακριβώς όπως και η αριθμολογία ή αριθμοθεολογία τους δεν τον προσείλκυσε, ενώ προσείλκυσε π.χ. τον Σπεύσιππο, τον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα και τον Ιάμβλιχο). Αναφέρεται στον Πυθαγορισμό ως μία φιλοσοφική σχολή.⁹⁷

Έτσι μπορούμε να πούμε ότι σε γενικές γραμμές ο μετά την Ακαδημία Πυθαγορισμός εμφανίζει δυο κύριες όψεις. Δεν αφήνει το δόγμα των Δυο Αντιθέτων Αρχών να λησμονηθεί⁹⁸ και δείχνει σε ποιον βαθμό η προέλευση της όλης πραγματικότητας από μη αισθητές αρχές παρέμεινε μία ζωντανή φιλοσοφική άποψη. Αλλά επίσης δείχνει τη μόνιμη αντίθεση ανάμεσα στη μονιστική και στη δυϊστική ερμηνεία αυτών των αρχών και ότι αυτή η αντίθεση επιλύεται με την παραδοχή ότι ένα υπερβατικό Ένα βρίσκεται πάνω από ένα κατώτερο Ένα. Στα πρόσωπα του Νικομάχου, του Μοδεράτου και του Νουμηνίου ο μετά την Ακαδημία Πυθαγορισμός διεκδικεί όλη τη φιλοσοφία του Πλάτωνος υπέρ του Πυθαγορισμού. Και πολλά δόγματα των δύο τελευταίων συχνά δεν διαφέρουν από δόγματα του Πλωτίνου. Ενσωματώνει περιπατητικά και στωικά δόγματα, προετοιμάζοντας έτσι το έδαφος για τον συγκρητισμό του Πλωτίνου.¹⁰⁰

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Σαν σύμβολο γι' αυτό το κεφάλαιο θα ήταν κατάλληλη η φράση «On ne relegue pas indument les pythagoriciens sans enrichir indument Platon» (P. Boyance, «Le dieu cosmique», *Revue des Etudes grecques*, LXIV [1951], σελ. 300-13, ειδικά σελ. 303), δηλαδή Δεν υποτιμά κανείς υπέρμετρα τους Πυθαγορείους χωρίς να υπερτιμήσει υπέρμετρα τον Πλάτωνα. Στη θέση του Πλάτωνος θα μπορούσαμε να βάλουμε τον Πλωτίνο. Βέβαια, το ζήτημα του πόσο από το περιεχόμενο της ύστερης

Πυθαγόρειας φιλοσοφίας είναι Πλατωνικό, ή πόσο από το περιεχόμενο του Πλάτωνος και της Παλαιάς Ακαδημίας είναι γνήσια Πυθαγόρεια, δεν έχει σημασία για το προκείμενο. Μία επισκόπηση των διαφόρων απόψεων υπάρχει στο έργο του W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft* (1962), σελ. 1-9, ό.π. σελ. 73.

2. Αναφέρομαι σε Πυθαγόρεια κείμενα και όχι στους Πυθαγορείους, για να αποφυγώ το πρόβλημα του αν αυτά τα κείμενα είναι πλαστά (πιθανώς απλή φιλολογία χωρίς μεγαλύτερες απαιτήσεις) ή γράφτηκαν πραγματικά από Πυθαγορείους και αποδόθηκαν καλόπιιστα σε φημισμένα μέλη της σχολής. Την πρώτη άποψη διατυπώνει ο W. Burkert στο «*Hellenistische Pseudopythagorica*», *Philologus*, CV (1961), σελ. 16-43, 226-46. Και τη δεύτερη ο H. Thesleff *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period* (1961). Το πρόβλημα δεν μας αφορά, εφ' όσον μπορούμε να είμαστε αρκετά σίγουροι ότι τα κείμενα γράφτηκαν σε προγενέστερη από τον Πλωτίνο περίοδο και εθεωρούντο γνήσια.

3. Σχετικά με τα Περιπατητικά και τα Στωικά δόγματα στα Πυθαγόρεια κείμενα, δες M. Pohlenz, *Die Stoa* (1959, 1955), II, σελ. 188.

4. Παραλλήλως και ο Αέτιος I 3, 8 και I 7, 18 (Diels, *Dox.* [1929] σελ. 280, 302.

Στο δεύτερο εδάφιο η Αόριστος Δυάδα ταυτίζεται με το κακό, το ίδιο και στον ψευδο-Γαληνό, *Hist. Phil.* 35 (Diels, *Dox.* σελ. 618), στον ψευδο-Πλούταρχο, *De vita Homeri* 145, τόμος VII, σελ. 416 Βερναρδάκης, στον Πλούταρχο *De Is. et Os.* 48, 570F. Ό.π. Baeumker, *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie* (1890), σελ. 401, σημειώσεις 3 και 5.

5. Παίρνω ως δεδομένο ότι όλα τα δόγματα που αποδίδονται εδώ στον Φιλόλαο, στον Αρχύτα, στον Αρχαίνοτο, στον Βροντίνο και στον Καλλικρατίδα, περιέχονται σε ψευδεπίγραφα. Στην περίπτωση μας όμως δεν θα είχε διαφορά αν είχαν διατυπωθεί σε γνήσια Πυθαγόρεια κείμενα.

6. *In Met.* 165, 33-166, 6 Kroll.

7. *In Met.* 183, 1-3 Kroll. Γι' αυτά και άλλα σχετικά εδάφια, δες Zeller, *Phil.* 1/1 (1919), σελ. 467-74. Zeller-Mondolfo I 2 (1950), σελ. 460-7.

8. *In Met.* 821, 39 Hayduck.

9. *Eel.* I 41, τόμος I, 278, 18-281, 3 Wachsmuth.

10. Απόσπ. 49 Rose.

11. VII 2, 1248a 27-9.

12. Εδώ έπαιξε ρόλο και η «πυθαγορίζουσα» τάση του Σπενσίππου.

13. *Met.* I 6, 987a 25-27.

14. *Flor.* 70, 101, τόμος IV, 534, 10-536, 5 Hense.

15. Το Αριστοτέλειο δόγμα για τις δέκα κατηγορίες έχει αποδοθεί και στον ψευδο-Αρχύτα (ό.π. Zeller, *Phil.* III/2 [1923], σελ. 119, αρ. 1, 144 αρ. 2), αλλά σ' αυτόν δεν υπάρχει ο συνδυασμός οντολογίας με κατηγορίες, ούτε ο περιορισμός σε μόνο δυο.

16. *Bib!*. *Cod.* 249.

17. *Loc. cit.* PG. 103, 1579-88, ειδικά 1.580 κ.ε. Ο ανώνυμος ταυτίζει το ακίνητον κινούν του Αριστοτέλη με τις ιδέες του Πλάτωνος. Επί πλέον αποδίδει το δόγμα της αθανασίας της ψυχής και στους δύο, παραδέχεται όμως ότι ορισμένοι αρνούνται ότι ο Αριστοτέλης το πίστευε. Τότε γιατί ο ανώνυμος του το αποδίδει; Το κείμενο δεν μας παρέχει κάποια απάντηση. Αλλά είναι φανερό ότι υπάρχουν δυο δυνατότητες. Είτε ο ανώνυμος απέδωσε στην ψυχή ό,τι ο Αριστοτέλης μόνο στη νόηση, ή αναφερόταν σε κάποιο κείμενο του εσωτερικού Αριστοτέλη. Κι είναι κάπως δύσκολο να δεχθούμε ότι δεν γνώριζε αυτόν τον διαφορετικό Αριστοτέλη. Γιατί ο ανώνυμος κατατάσσει τον Πλάτωνα ένατο στη διαδοχή του Πυθαγόρα και τον Αριστοτέλη δέκατο. Τώρα, αν ο ανώνυμος είχε υπ' όψιν του τη θεωρία του Αριστοτέλους για την αθανασία της νόησης, πρέπει να γνώριζε το σύγγραμμά του *Περί ψυχής*. Στο *Περί ψυχής* όμως, ο Αριστοτέλης είναι τόσο αντίθετος με τον Πυθαγόρα, και γελοιοποιεί σε τέτοιο βαθμό το Πυθαγόρειο δόγμα για την ψυχή (και τη μετενσάρκωση) ώστε για να τον χαρακτηρίζει Πυθαγόρειο, ο ανώνυμος πρέπει να γνώριζε κείμενα του Αριστοτέλους όπου υποστήριζε δόγματα για την ψυχή συμβατά με το δόγμα της αθανασίας της (ίσως και της μετενσάρκωσης) και ασύμβατα με το *Περί ψυχής*.

18. O. Immisch, *Agatharchidea* (SB der Heidelberger Ak. D. Wiss., philos. - hist. Kl., Jahrgang 1919, 7. Abh., 1919). Ueberweg-Praechter, *Grundriss* (1926), σελ. 518 και 157. Για πρόσθετα στοιχεία που ενισχύουν τον Ίμυς, δες W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft* (1962), σελ. 49.

19. Διογένης Λαέρτιος VIII 1. Ό.π. Zeller, Phil. III/2 (1923), σελ. 103-8. Υπάρχει αρκετή βιβλιογραφία σχετικά μ' αυτόν, που αφορά όμως κυρίως το αν μπορεί να θεωρηθεί προγενέστερος του Πλάτωνος (γνήσια Πυθαγόρειος) και γι' αυτόν τον λόγο δεν μας ενδιαφέρει εδώ.
- 20 Για τα κείμενα του Σέξτου δεσ Zeller, Phil. 1/1 (1919), σελ. 465, 471. III/2 (1923), σελ. 148 κ.ε. P. Merlan, «Beitrage zur Geschichte des Antiken Platonismus I», Philologus, LXXXIX (1934), σελ. 35-53, ειδικά σελ. 37-44. P. Wilpert, Zwei Platonische Friihschriften iiber die Ideenlehre (1949), σελ. 125- 48 και 168-94 (με επισκόπηση του W. Jaeger, Gnomon, XXIII [1951] σελ. 24 -52, ειδικά σελ. 250 κ.ε., ανατυπ. στο Scripta minora [1960], II σελ. 419-28, ειδικά 424-6. W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft (1962), σελ. 48. Γ. Βλαστός, Gnomon XXXV (1963), σελ. 644-8.
- 21 PH III 152-7. Adv. Math. VII 94-109, και X 24 -84. Δεν χρειάζεται να εξετάσουμε εδώ το αν και σε ποια έκταση, η πηγή τους είναι ο Ποσειδώνιος. W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft (1962), σελ. 48-50.
22. Ew. VI 6 [34] 9.
23. Το δόγμα αποδίδεται στον Πυθαγόρα, π.χ., από τον ψευδο-Πλούταρχο (Placita IV 7, 1 [Diels, Dox. σελ. 392] και De Vita Homeri 125, τόμος VII, σελ. 399 Βερναρδάκης). Ό.π. W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft (1962), σελ. 101.
24. Δες W.K.C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, I (1962), σελ. 306-19.
25. Ο Έκφαντος θεωρήθηκε ότι ήταν ο πρώτος που ταύτισε αριθμούς με σώματα, και η ψευδο-Θεανώ φαίνεται ότι διαμαρτυρήθηκε γι' αυτό το δείγμα υλισμού, τονίζοντας ότι ο Πυθαγόρας δεν είχε πει ότι τα πάντα αποτελούνται από αριθμούς, αλλά μόνο ότι τα πάντα συντίθενται με βάση αριθμούς. Ό.π. Zeller, Phil. III/2 (1923), σελ. 152-5. Στοβαίος, Eel. I 10, τόμος I, σελ. 127, 16-18. σελ. 125,19-126, 5 Wachsmuth.
26. Φαίδων 86B.
27. Ew. IV 4 [28] 5. Ένα από τα πιο καταπληκτικά κείμενα που αφορά το ταξίδι της ψυχής ανάμεσα από τα ουράνια σώματα, που έχει ως αποτέλεσμα την επιμήκυνσή της, βρίσκουμε στο έργο του Αριστείδη Κουνιτιλιανού, De Musica II 17, σελ. 63 8-64, 5 Jahn, σελ. 86, 24-88, 6 Winnington-Ingram. Σχετικά με το επίμαχο ζήτημα του αν αυτό το κείμενο είναι προ ή μετά Πλωτί- νιο, δεσ A.J. Festugiere, «L'Ame et la Musique d'apres Aristide Quintilien», Transactions and Proceedings of the American Philological Association, LXXXV (1954), σελ. 55-78. Ο. Π. Σελ. 122 αρ. 2.
28. Ιος αιώνας μ.Χ. Αναφέρεται από τον Πλούταρχο, Qu. conv. VIII 7, 727B.
29. Γι' αυτή τη διαφορά και την αιτιολογία της, δεσ ειδικά W. Burkert, «Hellenistische Pseudopythagorica», Philologus, CV (1961), σελ. 16-43, 226- 46, ειδικά σελ. 235.
30. Πορφύριος, Πυθαγόρον Βίος, 53 σελ. 46 Nauck.
31. Αυτό φαίνεται ότι ο Ιάμβλιχος το ερμήνευσε τελείως κατά γράμμα. Από το σύγγραμμά του, που ήταν αφιερωμένο στην ανάπτυξη του Πυθαγορισμού και αποτελείτο από δε'κα μέρη, μόνο τέσσερα μέρη έχουν διασωθεί. Απ' αυτά επιλέγουμε τα Προτρεπτικός και το Περί της κοινής Μαθηματικής Επιστήμης (και παραλείπουμε τα Περί τον Πυθαγορικού Βίον και Τα Θεολογούμενα της Αριθμητικής). Πάντως είναι πολύ περίεργο ότι σ' αυτά τα δύο έργα, που ισχυρίζονται ότι παρουσιάζουν Πυθαγόρεια δόγματα, συναντάμε χωρίς κανένα σχόλιο εδάφια παρμένα από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη (και από άλλους συγγραφείς που με κανέναν τρόπο δεν θα τους χαρακτηρίζαμε Πυθαγόρειους). Αν ο Ιάμβλιχος δέχτηκε τη θεωρία του Μοδεράτου, μπορεί να το έκανε καλόπιστα.
32. Σιμπλίκιος, In Phys. 230, 34-231, 27 Diels: Ταύτην δέ περί τῆς ὕλης τήν ὑπόνοιαν εἰκόασιν ἐσχηκέναι πρῶτοι μὲν τῶν Ἑλλήνων οἱ Πυθαγόρειοι, μετὰ δ' ἐκείνους ὁ Πλάτων, ὡς καὶ Μοδεράτος ἱστορεῖ, οὗτος γάρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τό μὲν πρῶτον ἐν ὑπέρ τό εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται, τό δέ δεύτερον ἐν, ὅπερ ἔστι τό ὄντως ὄν καὶ νοητόν, τά εἶδη φησὶν εἶναι, τό δέ τρίτον, ὅπερ ἔστι τό ψυχικόν, μετέχειν τοῦ ἐνός καὶ τῶν εἰδῶν, τήν δέ ἀπό τούτου τελευταίαν φύσιν τήν τῶν αἰσθητῶν οὖσαν μηδέν μετέχειν, ἀλλά κατ' ἔμφασιν ἐκείνων κεκοσμηθῆναι, τῆς ἐν αὐτοῖς ὕλης του μή ὄντος πρῶτως ἐν τῷ ποσῷ ὄντος οὐσης σκίασμα καὶ ἔτι μᾶλλον ὑποβεβηκυῖας καὶ ἀπό τούτου. Καὶ ταῦτα δέ ὁ Πορφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ Περί ὕλης τά τοῦ Μοδεράτου παρατιθέμενος γέγραφεν ὅτι βουλευθεὶς ὁ ἐνιαῖος λόγος, ὡς ποῦ φησὶν ὁ Πλάτων, τήν γένεσιν ἀφ' ἑαυτοῦ τῶν ὄντων συστήσασθαι, κατὰ στέρησιν αὐτοῦ ἔχωρησε τήν ποσότητα πάντων αὐτὴν στερήσας τῶν αὐτοῦ λόγων καὶ εἰδῶν. Τοῦτο δέ ποσότητα ἐκάλεσεν ἄμορφον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀσχημάτιστον, ἐπιδεχόμενὴν μὲντοι μορφήν

σχῆμα διαίρεσιν ποιότητα πᾶν τό τοιοῦτον. Ἐπὶ ταύτης ἔοικε, φησί, τῆς ποσότητος ὁ Πλάτων τὰ πλείω ὀνόματα κατηγορῆσαι «πανδεχῆ» καὶ ἀνείδεον λέγων καὶ «ἀόρατον» καὶ «ἀπορώ-
τατα τοῦ νοητοῦ μετεिल्φέναι» αὐτὴν καὶ «λογισμῶ νόθῳ μόλις ληπτὴν» καὶ πᾶν τό τοῦτοις
ἔμφερες. Αὕτη δέ ἡ ποσότης, φησί, καὶ τοῦτο τό εἶδος τό κατὰ στέρησιν τοῦ ἐνιαίου λόγου
νοούμενον τοῦ πάντας τοὺς λόγους τῶν ὄντων ἐν ἑαυτῷ περιεिल्φότης παραδείγματα ἔστί
τῆς τῶν σωμάτων ὕλης, ἣν καὶ αὐτὴν ποσόν καὶ τοὺς Πυθαγορείους καὶ τὸν Πλάτωνα καλεῖν
ἔλεγεν, οὐ τό ὡς εἶδος ποσόν, ἀλλὰ τό κατὰ στέρησιν καὶ παράλυσιν καὶ ἔκτασιν καὶ διασπα-
σμόν καὶ διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ ὄντος παράλλαξιν, δι' ἣ καὶ κακόν δοκεῖ ἡ ὕλη ὡς τό ἀγαθόν
ἀποφεύγουσα. Καὶ καταλαμβάνεται ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἐξεल्θεῖν τῶν ὄρων οὐ συγχωρεῖται, τῆς
μὲν ἐκτάσεως τῶν τοῦ εἰδητικοῦ μεγέθους λόγον ἐπιδεχομένης καὶ τούτῳ ὀριζόμενης, τοῦ
δὲ διασπασμοῦ τῇ ἀριθμητικῇ διακρίσει εἰδοποιούμενου. Ἔστιν οὖν ἡ ὕλη κατὰ τοῦτον τὸν
λόγον οὐδέν ἄλλο ἢ ἡ τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν πρὸς τὰ νοητὰ παράλλαξις παρατραπέντων ἐκεῖ-
θεν καὶ πρὸς τό μὴ ὄν ὑποφερομένων.

33. Μετάφραση με σχόλια στο ἔργο του A.J. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trismegiste IV* (1954) σελ. 22 κ.ε., 38 κ.ε.

34. Zeller, Phil. III/2 (1923), σελ. 130 κ.ε.

35. E.R. Dodds, «The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic "One"», *Classical Quarterly*, XXII (1928), σελ. 129-42, ειδικά σελ. 136-9.

36. R. Beutler, «Plutarchos von Athen», *RE XXI/1* (1951), col. 970-5.

37. Στο Calcidius, 295. test. 30 Leemans.

38. Δες π.χ., το σχῆμα στο: *Timaeus a Calcidio translatus...*, επιμ. J.H. Waszink (1962), σελ. 297 και σελ. CIII, σημ. A.J. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trismegiste IV* (1954), σελ. 37 κ.ε.

39. Μοδεράτος, *RE*, XV/2 (1932). Φαίνεται ὅτι δεν γνώριζε τὴν ὑπαρξὴ τοῦ κείμενου τοῦ Dodds.

40. Ιάμβλιχος στο *Stob. Eel. I* 32-43, Τόμος I, 362, 24-385, 10 Wachsmuth. Σχετικά μ' αὐτό το ἐδά-
φιο δες P. Merlan, «Überflüssige Textanerkennungen», *Philologische Wochenschrift*, LVI (1936), σελ.
912. Τοῦ ἰδίου, «Die Hermetische Pyramide und Sextus», *Museum Helveticum*, VIII (1951), σελ.
100-5. Μετάφραση με σχόλια στο ἔργο του A.J. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trismegiste*
III (1953), σελ. 177-248. Το γεγονός ὅτι ἡ ψυχὴ «περιέχει» ὅλες τις θεμελιώδεις γιὰ τὴ μουσικὴ ἀ-
ναλογίες, ἐξηγεῖ τὴ θεραπευτικὴ ἐπίδραση τῆς μουσικῆς στὴν ψυχὴ. Συμβάλλει στὴν ἀποκατά-
σταση ἀρμονιών που ἔχουν διαταραχθεῖ.

41. A.J. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trismegiste IV* (1954), σελ. 23 κ. ε.

42. Στοβ. *Eel. I* 8, τόμος I, σελ. 21, 8-46 Wachsmuth.

43. Περφύριος Πνθαγόρον Βίος, 49, σελ. 44 Nauck.

44. Αποσπάσματα στὸν Φώτιο, *Bibl. Cod.* 187.

45. *Ew.* VI 6 [34],

46. Αξίζει πιθανότατα νὰ παρατηρήσουμε ὅτι ἡ φύσις τῶν ἀριθμῶν-θεῶν, ὅπως τοὺς περιγράφει ὁ
Νικομάχος, εἶναι ἀπόλυτα ἀμφιλεγόμενη. Το Ἐν εἶναι ἀρσενικό-θηλυκό, καὶ ἐπομένως, κατὰ κά-
ποιον τρόπο, Ὑλῆ. Ἡ Δυάς εἶναι τόλμη (τόλμα) ἀλλὰ με κάποιον τρόπο, ἐπίσης καλὴ. Δεν φαίνεται
αὕτη ἡ πλευρὰ τῶν δογμάτων τοῦ Νικομάχου νὰ εἶχε κάποια σημασία γιὰ τὸν Πλω- τῖνο.

47. I 4, 6. Ὁ.π. Zeller, *Phil. III/2* (1903), σελ. 135-41. M.L. D'Ooge, F.E. Robbins, L.C. Karpinski,
Nicomachus of Gerasa. Introduction to Mathematics (Ann Arbor, 1938), ειδικά σελ. 95 κ.ε. Γιὰ τὰ
Στωικά στοιχεῖα στὴ φιλοσοφία τοῦ Νικομάχου (ὁ.π. σελ. 98, 110). R. Henry, Photius, *Bibliothèque*
τόμος III (1962).

48. *Vita Plotini* 17.

49. Τα ἀποσπάσματα που ἀκολουθοῦν προε'ρχονται ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ E.A. Leeman, *Studie over den*
wijsgeer Numenius van Apamea (1937). Γιὰ τὸν Νου- μήνιο δες R. Beutler, *RE*, Suppl. VII (1940).
Τὴν εἰσαγωγὴ (σελ. xxxviii- lxxxii) καὶ τὸ σχῆμα στὸν Τίμαιο τοῦ Χαλκιδίου (ἢ Καλκιδίου· ἡ λατι-
νικὴ γραφὴ τοῦ ὀνόματος εἶναι Calcidius ἢ Chalkidius. Ὁ ἐν λόγῳ νεοπλατωνικὸς καὶ χριστιανὸς
φιλόσοφος τοῦ 4ου αἰῶνα μετέφρασε καὶ υπομνημάτισε τὸν Τίμαιο τοῦ Πλάτωνος στὰ λατινικά)
στὴν ἐκδοσὴ τοῦ Γ. X. Βάστσνικ (1962).

50. Απὸσπ. I -8 L.

51. Δες P. Merlan, «Drei Anmerkungen zu Numenios», *Philologus*, CVI (1962), σελ. 137-45, ειδικά
σελ. 138.

52. Adv. Col. 14, 1115A-C.
53. W. Jaeger, *Aristoteles* (1955), σελ. 436 κ.ε. E Bignione, *L' Aristoteleperduto e la formazione filosofica di Epicuro* (1936), σελ. 58-65. II, σελ. 107 κ.ε. (δες παραπάνω, σελ. 59).
54. Απόσπ. 9 Ross.
55. Ew. III 6 [26] 4. IV 7 [2] 84.
56. Απόσπ. 9-29L.
57. Απόσπ. 9 a L.
58. Απόσπ. 9 b L.
59. Απόσπ. 18. 19 L.
60. Έτσι είναι γνωστός και στον Απουλήιο, *De magia* 90.
61. Ew. II 9 [33] 14. IV 4 [28] 26. 38.
62. Περί των εκλεποϊκότων χρηστηρίων, 10, 415 A. 36, 429 κ.ε. Περί Ίσιος και Οσίριος. 46-7, 369E-370C.
63. Προοίμιον I -3.
64. Met. A I, 981b 23-5.
65. Απόσπ. 10L.
66. Απόσπ. 19L.2.
67. Calc. 294-7.
68. Αλλά θα μπορούσε επίσης να είχε πει ότι, αν θεωρήσουμε ότι το σύμπαν είναι προϊόν της δεύτερης θεότητας, ενός ακόμη θεού, τότε έχουμε τρεις θεούς.
69. IV 8 [6] 4. ό.π. I 8 [51] 14.
70. Ew. IV 4 [28] 10.
71. Ew. III 9 [13] 1. IV 3 [27] 6.
72. Procl. In Tim. I, 306. 322,1. 431 1 Diehl.
73. Απόσπ. 11 L.
74. Ew. VI 9 [9] 11. ό.π. I 6 [1] 7, 9, 9, 24.
75. Απόσπ. 23L.
76. Δες π.χ., V I [10] 3. V I 9 [9] 9. VI 3 [44] 3.
77. Ό.π. Πλωτίνος, VI 5 [23] 32. IV 9 [8],
78. Απόσπ. 28L.
79. Για τις διαφορετικές ερμηνείες αυτού του αποσπάσματος, δες π.χ., K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre* (1963), σελ. 452 κ.ε.
80. Πάνω σ' αυτό δες P. Merlan, «Drei Anmerkungen zu Numenius», *Philologus*, CVI (1962), σ137-45, ειδικά σελ. 143-45.
81. Έτσι ήρθαμε σε αντίθεση π.χ. με τον H.C. Puech, «Numenius d'Apamee et les Theologies Orientales au second siecle», *Melanges Bidez*, II (1934), σελ. 746-78.
82. Απόσπ. 36L.
83. Αυτή ειδικά είναι η άποψη του E.R. Dodds, «Numenius and Ammonius», *Les Sources de Plotin, Entretiens*, V (1960), σελ. 3-32, με σχετική συζήτηση στις σελ. 33-61. Σ' αυτό διαφοροποιείται ειδικά από τον P. Boyance «Les Deux demons personnels dans l'Antiquite Greco-Latine», *Revue de Philologie*, LXI (1935), σελ. 189-202, που αντιμετωπίζει το δόγμα των δύο ψυχών απλά ως μία παραλλαγή του αναμφισβήτητα ελληνικού δόγματος των δύο φυλάκων αγγέλων, ενός καλού και ενός κακού.
84. Ew. VI 7 [38] 5, κι έτσι δεν δέχεται απλά ότι υπάρχουν ανώτερα και κατώτερα μέρη στην ψυχή. Πάντως, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι αυτή η διχοτόμηση της ψυχής είναι το αποτέλεσμα μιας εγγενούς δυσκολίας στο σύστημα του Πλωτίνου - για να συμβιβαστεί η ανωτερότητα της ψυχής με την παρουσία της ή την επίδρασή της στην ύλη.
85. Ew. IV 3 [27] 25. 27. 31. 32. III 5 [50] 3. 4.
86. Απόσπ. 47L.
87. VI 5 [23] 9.
88. Απόσπ. 33L.
89. Χρησιμοποιώ αυτήν την έκφραση όπως και στη φράση «καλύπτω, αποδέχομαι μία επιταγή». Θα μπορούσαμε επίσης να μεταφράσουμε «προανήγγειλε».

- 90...τά Νουμηνίου δέ οὐχ δι' ὑποβάλλεσθαι καί τὰ ἐκείνου πρεσβεύειν (για το πρεσβεύειν μ' αὐτήν την έννοια δεσ Ευσέβιο, Ευαγγελική Προπαρασκευή XI 17, απόσπ. 20L) δόγματα, αλλά τὰ των Πυθαγορείων αὐτοῦ... ἐλομένου με- τίεναι δόγματα (Life 21). Με άλλα λόγια, η ομοιότητα ανάμεσα στο Νουμήνιο και στον Πλωτίνο, εξηγείται από το γεγονός ότι και οι δυο είναι Πυθαγόρειοι. Σε μια περίπτωση ο Πλοπίνος φαίνεται να χρησιμοποιεῖ κείμενο του Νουμηνίου: III 5 [50] 6,18.
91. Λίγα μένουν να ειπωθούν για τον μαθητή του Νουμηνίου, τον Κρόνιο. Ο Αρποκρατίων, μαθητής του Αττικού, αφού συμφώνησε με τον Κρόνιο, ακολούθησε το δόγμα του Νουμηνίου για τον διπλό θεό (Πρόκλος, Εἰς τον Τί-μαιον Πλάτωνος, I 304, 22 Diehl). Όπως και ο Νουμήνιος, έδωσε «απαισιόδοξη» ερμηνεία στην ενσάρκωση (Ιάμβλιχος In Stob. Eel. I 49, τόμος I, σελ. 375, 378 Wachsmuth) και την επεξεκτεῖνε στα ζώα (Αινείας Γαζαίος, Θεό-φραστος, σελ. 16 Barth, 12, 6 Colonna).
92. Εἰδικό πρόβλημα αποτελεί το ζήτημα αν ο Νουμήνιος επηρεάστηκε από τους Χαλδαϊκούς Χρησμούς (που μέχρι πρόσφατα αποτελούσε τη γενικά αποδεκτή άποψη) ή αν ισχύει το αντίθετο. Όπως και να έχει το πράγμα, είναι αξιοσημείωτο ότι συναντάμε σ' αυτούς τους χρησμούς ένα δόγμα παρόμοιο με αυτό της ταύτισης της νόησης με τα νοητά - όπου δεν υπάρχει νόηση χωρίς νοητό, ούτε νοητό χωρίς νόηση (Απόσπ. 11 Kroll) και τη διάκριση ανάμεσα σε Πρώτη και Δεύτερη Νόηση. Αλλά μιας και ο Πλοπίνος φαίνεται ότι δεν χρησιμοποίησε τους Χρησμούς και το ζήτημα του αν ο Νουμήνιος ήταν προγενέστερός του δεν έχει ξεκαθαρίσει τελείως, πρέπει να μας είναι αρκετή αυτή η σύντομη σημείωση. Ό.π. H. Lewy Chaldean Oracles and Theurgy (1956). E.R. Dodds, «New Light on the Chaldean Oracles», Harvard Theological Review, LIV (1961), σελ. 263-73.
93. Δες ειδικά: E. Bickel, «Neupythagoreische Kosmologie bei den Romern», Philologus, LXXIX (1924), σελ. 355-69. F. Bomer, Der Lateinische Neuplatonismus und Neupythagorismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie 1936, ειδικά σελ. 117.
94. Έχουμε παραλείψει δόγματα σαν την αχρονική προέλευση του σύμπαντος, που μερικές φορές αποδίδεται στον ίδιο τον Πυθαγόρα, όπως και πολλά άλλα πλατωνικά δόγματα.
95. Ο Zeller, Phil. III/2 (1923), ξεχώριζε τις δυο όψεις του Πυθαγορισμού και, ενώ ήταν διατεθειμένος να δεχτεί ότι επιβίωσε χωρίς διακοπή ως θρησκεία, δεν δεχόταν ότι είχε συνέχεια ως φιλοσοφική σχολή. Ο W. Burkert, στο Weisheit und Wissenschaft υποστηρίζει ότι υπήρξε ασυνέχεια και στα δύο επίπεδα. Ο J. Carcopino στο La Basilique Pythagoricienne de la Pone Majeure (1927) ειδικά στη σελ. 161 αρ. 1, και στο De Pythagore aux Apotres (1956) υποστηρίζει τη συνέχεια και στα δυο επίπεδα. Η. Thesleff, στο An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period (1961), διατείνεται ότι υπήρξε έλλειψη φιλοσοφικής συνέχειας βασιζόμενος σ' ένα παραμυθημένο εδάφιο του Πλουτάρχου σχετικό με το πρόβλημα. Δες P. Merlan στο Mind, LXXII [1963], σελ. 303 κ.ε.). Αυτή η δυαδικότητα (φιλοσοφία και θρησκεία) απεικονίζεται αποτελεσματικά σε ένα κείμενο του Πλουτάρχου (Συμποσιακά VIII 7, 727B). Σ' αυτό ο Λούκιος, που εμφανίζεται ως μαθητής του Μοδεράτου, αναφέρει ότι οι Τυρρηνοί εξακολουθούν να τηρούν τα Πυθαγόρεια ταμπού, αλλά προφανώς αρνείται να εξηγήσει τη σημασία τους στον Πλούταρχο. Ό.π. H. Dorrie, «Pythagoreer», RE, XXIV/1 (1963), col. 268-70.
96. Γι' αυτόν τον λόγο δεν ασχοληθήκαμε με τον Απολλώνιο τον Τυανέα. Σχετικά με τις «ανδικές του τάσεις» δεσ το έργο του Φίλοστράτου Τα εις τον Τυανέα Απολλώνων, VI 11. VIII 7. VI 15. Ό.π. Πορφύριος, Περί του Πλωτίνου βίου 3.
97. Αυτό αληθεύει εκ των προτέρων για τον πλατωνισμό του δεύτερου και του τρίτου αιώνα. Ο H. Dorrie στο «Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus», Les Sources de Plotin, Entretiens, V (1960), σελ. 191-223 φαίνεται να υπερτιμά τον θρησκευτικό του χαρακτήρα..
98. Ό.π. Zeller, Phil. III/2 (1923), σελ. 369 κ.ε.
99. Αυτήν την παραδοχή διατήρησε ο Πλωτίνος, Env. V 1 [10] 5. ό.π. A. J. Festugiere, La Relation d'Hermes Trismegiste IV (1954), σελ. 18-25. 30 κ.ε.
100. Τα πολιτικά ενδιαφέροντα του Πυθαγορισμού είχαν ως αποτέλεσμα τη συγγραφή πολλών ψευδεπιγράφων (τα πιο γνωστά είναι: Χαρώνδας, Έκφαντος, Διοτογένης, Σθενίδας και Ζάλευκος) αφιερωμένων σε θέματα βασιλείας κ.λπ. Οι Μεταπλωτίνιοι Πλατωνιστές, π.χ., ο Ιάμβλιχος και ο Σώπατρος (Στοβαίος, Flor. XLVI = Eel. IV 5, 51-60, 62, τόμος II, σελ. 212-19, Χένζε) συμμετέχουν στην πολιτική με τα κείμενα και τη δράση τους. Αξίζει να παρατηρήσουμε ότι, σύμφωνα με τον A. Delatte, La Constitution des Etats Unis et les Pythagoriciens (1948), ότι τα πολιτικά τους δόγματα είχαν ως βάση το δόγμα των Δύο Αντιθέτων Αρχών. Όσο για τον Πλωτίνο, όποια κι αν

ήταν η ανάμειξή του στις πολιτικές εξελίξεις στην προώπική του ζωή, στα κείμενά του δεν υπάρχει κανένα ίχνος ενδιαφέροντος για την πολιτική (πάντως όταν φονεύθηκε ο Γορδιανός, ο Πλωτίνος αναγκάστηκε να φύγει από το στρατόπεδό του, πράγμα που δείχνει ότι εθεωρείτο πολιτικό πρόσωπο. Και οι αυλικοί του Γαλλιηνού δεν θα είχαν μπει στον κόπο να ματαιώσουν την απόπειρά του να ιδρύσει μία πόλη, αν δεν πίστευαν ότι αυτό το σχέδιο είχε κάποιο σκοπό πολιτικού χαρακτήρα, ό.π. Πορφύριος, Περί τον Πλωτίνου βίου 3. 12). Από την άλλη πλευρά, είναι φανερό το ενδιαφέρον του Λογγίνου για την πολιτική, μια και υπήρξε σύμβουλος της Ζηνοβίας.

101. Τα Πυθαγόρεια ψευδεπίγραφα και οι ανώνυμοι του Αλεξάνδρου και του Φωτίου, εκδόθηκαν από τον H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* (1965).

102 Η ερμηνεία μου για τον Μοδεράτο (παραπάνω, σελ. 92 κ.ε.) αντικρούστηκε πρόσφατα από τον W. Theiler, «Diotima Neuplatonisch», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, L (1968), σελ. 29-47.