



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ  
Εθνικόν και Καποδιστριακόν  
Πανεπιστήμιον Αθηνών  
— ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837 —

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ  
Τμήμα Φιλοσοφίας

## Ο ΜΕΣΟΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΣ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ MARSILIO FICINO

Διδακτορική διατριβή υποβληθείσα υπό τον  
Jacopo Noventa Menin

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή:

1. Ιωάννης Γ. Καλογεράκος, Επιβλέπων
2. Γεώργιος Χρ. Στείρης, Μέλος
3. Μαρία Πρωτοπαπά-Μαρνέλη, Μέλος

Ημερομηνία προφορικής εξέτασης 17/06/2021

ΑΘΗΝΑ 2021



*Στην Έφη και την Αριάβνα*

*ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπων αἰεί,  
τοιούτω τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι,  
τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζεται,  
καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν.*

*Πλάτων, Τίμαιος, 28α-β*



## Πρόλογος

Θα ήθελα να εκφράσω εγκάρδιες ευχαριστίες στον Αναπληρωτή Καθηγητή και επιβλέποντα της παρούσας διδακτορικής διατριβής Ιωάννη Καλογεράκο, χωρίς τον οποίο αυτό το έργο δεν θα μπορούσε να έχει πραγματοποιηθεί. Χάρη στην επιστημονική καθοδήγησή του, την εμπιστοσύνη και την αδιάλειπτη υποστήριξη σε κάθε βήμα αυτής της πορείας, η ερευνητική μου διαδρομή υπήρξε εμπειρία αληθινής ανέλιξης. Οι εκλεκτές φιλοσοφικές μας συζητήσεις διαμόρφωσαν και διάνθισαν την παρούσα διατριβή με εξέχοντα τρόπο.

Τιμή μεγάλη ήταν επίσης να έχω την υποστήριξη και την επιστημονική συμβουλευτική του Αναπληρωτή Καθηγητή Γεωργίου Στείρη, ο οποίος συνέβαλε καθοριστικά στην ερευνητική κατεύθυνση της παρούσας μελέτης με ουσιώδεις παρατηρήσεις και καίρια σχόλια.

Ένθερμες ευχαριστίες εκφράζω στη Διευθύνουσα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών κυρία Μαρία Πρωτοπαπά-Μαρνέλη, η οποία με δέχτηκε πάντα με εξαιρετική ευγένεια, προσφέροντάς μου πολύτιμες φιλοσοφικές συμβουλές και δίνοντάς μου τη δυνατότητα να αναπτύξω τις γνώσεις μου μέσω των δραστηριοτήτων του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας.

Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών για τη χορήγηση υποτροφίας στα πλαίσια του προγράμματος υποτροφιών για αλλοδαπούς φοιτητές για την εκπόνηση διδακτορικών σπουδών.

Τη βαθύτερη ευγνωμοσύνη, αυτή που η κόμη ενός δένδρου οφείλει στις ρίζες του, εκφράζω στους γονείς μου, που πάντοτε μου προσέφεραν απόλυτη αγάπη και υποστήριξη. Ευχαριστώ από καρδιάς και όλη την ευρύτερη οικογένειά μου και όλους τους φίλους μου, τόσο στην Ιταλία όσο στην Ελλάδα, που αποτελούν τον χυμό αυτού του δένδρου.

Καρδιά και ψυχή γεμάτες αγάπη στρέφω στην Έφη, σύντροφο μιας ζωής, δίπλα μου σε κάθε στιγμή στη διαδρομή που μας οδηγεί στη γνώση του εαυτού μας. Μαζί της έζησα και ζω κάθε μέρα μια αληθινή πνευματική ανάπτυξη, με την έμπνευση που χαρίζει η διαύγεια της καρδιάς της και η αγνότητα της αγάπης της. Στην Αριάννα, τη μικρή μας Μούσα, αφιερώνω όλη μου την αγάπη, την πιο αγνή και απόλυτη, με την ευχή να πορευτεί περιβαλλόμενη από ευτυχία. Το κάθε χαμόγελό της είναι ένας κόσμος που ανθίζει.

Στα ίχνη των λογίων που αφοσιώθηκαν στο φιλοσοφείν πορεύομαι και εγώ με την ευχή να συμβάλλω στη ροή του απέραντου ποταμού της γνώσης.

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή	9
Κατάλογος συντμήσεων έργων των αρχαίων συγγραφέων	20

### ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

1.1 Η Αρχαία Ακαδημία και τα Άγραφα Δόγματα	23
1.1.2 Το Εν και η Ιδέα του Αγαθού	25
1.1.3 Κοσμογονία	26
1.1.4 Σπεύσιππος	28
1.1.5 Ξενοκράτης	30
1.2 Οι κύριες θεματικές του Μεσοπλατωνισμού	34
1.3 Αντίοχος ο Ασκαλώνιος	40
1.4 Εύδωρος ο Αλεξανδρεύς	48
1.5 Φίλων ο Αλεξανδρεύς	60
1.6 Πλούταρχος	71
1.7 Αττικός	83
1.8 Αλβίνος	89
1.9 Αλκίνοος	93
1.10 Απουλήιος	101
1.11 Νουμήνιος	109

### ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

2.1 Οι πηγές του Marsilio Ficino και η συμβολή του Μεσοπλατωνισμού στη διαμόρφωση της σκέψης του	118
2.2 Ο Marsilio Ficino και η <i>Praeparatio Evangelica</i>	144

## **ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ**

3.1 Οντολογία	156
3.1.1 Διαβάθμιση του Είναι	164
3.1.2 Πρόσληψη της θεωρίας των Ιδεών	175
3.2 Θεολογία	182
3.3 Γνωσιολογία	194
3.3.1 Περί ψυχής θεωρία	197
3.4 Δαιμονολογία	209
3.5 Κοσμολογία	218

<b>Συμπεράσματα</b>	232
---------------------	-----

## **Βιβλιογραφία**

Κατάλογος πηγών - Αρχαία Ακαδημία και Μεσοπλατωνισμός	241
Δευτερεύουσα βιβλιογραφία - Αρχαία Ακαδημία και Μεσοπλατωνισμός	244
Κατάλογος πηγών - Marsilio Ficino	251
Δευτερεύουσα βιβλιογραφία - Marsilio Ficino	253





## Εισαγωγή

Το έργο του Marsilio Ficino τοποθετείται, τόσο από ιστοριογραφική όσο και από φιλοσοφική άποψη, στα πλαίσια του πολιτιστικού εκείνου κινήματος που ορίζεται ως Αναγέννηση. Ο Marsilio Ficino, ιδρυτής μιας νέας πλατωνικής Ακαδημίας στη Φλωρεντία των Μεδίκων, προσέγγισε τη φιλοσοφική του αναζήτηση ως προσπάθεια ανάδυσης της φιλοσοφίας του Πλάτωνος και της πλατωνικής παράδοσης υπό νέο πρίσμα. Από την ενδελεχή μελέτη των ευρύτερων πηγών που χρησιμοποίησε ο Ficino, διαφαίνεται ότι ο Πλατωνισμός για τον οποίο μιλάει ο Ιταλός φιλόσοφος αποτελείται από ολόκληρη την πλατωνική φιλοσοφική παράδοση σε όλο το εύρος της διαχρονικής της εμβέλειας. Υπό αυτή την προοπτική, ο Ficino εκπροσωπεί την εμφάνιση της αναγέννησης του Πλατωνισμού στην Ιταλία του 15ου αιώνα και αναγνωρίζεται ως ένας από τους εξέχοντες λόγιους της εποχής εκείνης. Ο Ficino μπορούσε να επωφεληθεί της εκτενούς μεταφραστικής δραστηριότητας που ξεκίνησε στα πλαίσια της πολιτιστικής αναζωπύρωσης του αμέσως προηγούμενου αιώνα, στην οποία συνέβαλε, εν συνεχεία, αφοσιωμένος στη μετάφραση και τη μελέτη ενός ευρύτατου φάσματος αρχαίων φιλοσοφικών έργων. Είναι κυρίως μέσα από αυτή τη μεταφραστική και ερμηνευτική δραστηριότητα που ο Ficino καταλήγει σε μια νέα και πρωτοπόρο μορφή Πλατωνισμού, η οποία συμπεριλαμβάνει και εναρμονίζει στοιχεία διαφόρων φιλοσοφικών, θεοσοφικών και θεολογικών ρευμάτων.

Είναι ευρέως αποδεκτή στην ακαδημαϊκή κοινότητα η ιστορικοφιλοσοφική προσέγγιση που απεικονίζει τον Marsilio Ficino ως μείζονα νεοπλατωνικό φιλόσοφο, του οποίου οι πηγές ήταν κατά κύριο λόγο, πέρα από τον Πλάτωνα προφανώς, ο Πλωτίνος και ο Πρόκλος, συνάμα με τους σημαντικότερους στοχαστές της χριστιανικής φιλοσοφίας, όπως τον Αυγουστίνο τον Ιπώνο και τον Θωμά τον Ακινάτη. Ωστόσο, από την ευρύτερη μελέτη των πηγών που συνέβαλαν στη διαμόρφωση του έργου του, η εικόνα που αναδύεται για τον Ficino χαρακτηρίζεται από μια φιλοσοφική ερμηνεία της πλατωνικής παράδοσης που συμπεριλαμβάνει στοιχεία τα οποία ανήκουν στον θεωρητικό ορίζοντα του μεσοπλατωνικού στοχασμού. Αξίζει να σημειωθεί στο σημείο αυτό ότι, προσεγγίζοντας τη φιλοσοφία του με βάση την προοπτική αυτή, αναδύεται επίσης, και με ακόμα περισσότερη σαφήνεια, ο στόχος του ιστορικοπολιτιστικού προγράμματος του Ficino, το οποίο αποσκοπούσε στην υπέρβαση του διαχωρισμού των κυριότερων φιλοσοφικών ρευμάτων της αρχαιότητας, ώστε να ενωθούν και να εναρμονιστούν υπέρ της υποστήριξης του φιλοσοφικού ιδεώδους του χριστιανικού Πλατωνισμού με προεξάρχουσα την έννοια της *'piae philosophiae'*.

Συνεπώς, η παρούσα διατριβή εστιάζει στα θεωρητικά στοιχεία της μεσοπλατωνικής περιόδου που αντηχούν στο φιλοσοφικό έργο του Marsilio Ficino, ο οποίος υπήρξε με τη σειρά του

κύριος εκπρόσωπος της ιταλικής Αναγέννησης. Εντοπίζοντας την επιρροή της φιλοσοφίας του Μεσοπλατωνισμού στη διαμόρφωση της σκέψης του Ιταλού φιλοσόφου φιλοδοξούμε να επισημάνουμε τον καθοριστικό ρόλο του Μεσοπλατωνισμού στη φιλοσοφία του Ficino. Στόχος και βασική ιδέα της παρούσας έρευνας είναι συνεπώς η ανάδειξη της αποδοχής εκ μέρους του Marsilio Ficino της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας στα πλαίσια του φιλοσοφικού του στοχασμού. Πράγματι, παρά το γεγονός ότι είναι ευρέως αναγνωρισμένος ο ρόλος του έργου του Πλάτωνα, της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας, καθώς και του χριστιανικού δόγματος στο έργο του Ficino, ο ρόλος που διαδραμάτισε ο Μεσοπλατωνισμός στη διαμόρφωση της φιλοσοφίας του παραμένει ένα θέμα το οποίο χρειάζεται ακόμα να μελετηθεί εκτενώς.

Είναι γνωστό ότι ο Marsilio Ficino (1433-1499) υπήρξε εξέχων εκπρόσωπος της ιταλικής Αναγέννησης. Η συμβολή του στην ανακάλυψη της πλατωνικής παράδοσης και η εναρμόνισή της με άλλα φιλοσοφικά και θεοσοφικά ρεύματα υπήρξε καθοριστική διότι, χάρη στη μεταφραστική και ερμηνευτική του δραστηριότητα, έγιναν γνωστά στον λατινικό κόσμο φιλοσοφικά έργα τα οποία παρέμεναν προηγουμένως απροσπέλαστα. Ο ίδιος μετέφρασε, μεταξύ άλλων, όλο το *Corpus Platonicum*, το *Corpus Hermeticum*, τις *Εννεάδες* του Πλωτίνου, τα έργα του Πρόκλου και του ψευδο-Διονυσίου. Ως εκ τούτου, είναι άμεσα εμφανής η επιρροή της πλατωνικής, νεοπλατωνικής και χριστιανικής φιλοσοφίας στη διαμόρφωση του έργου του, καθώς και του Ερμητισμού, δεδομένης της σημασίας που ο Ficino απέδιδε στο θεοσοφικό σύστημα εκείνο. Εντούτοις, ο ίδιος μελέτησε εκτενώς, και ήδη από τα πρώτα χρόνια της φιλοσοφικής του δραστηριότητας, έργα που ανήκουν στο μεσοπλατωνικό φιλοσοφικό πλαίσιο. Μελέτησε τα έργα του Απουλήιου και του Κικέρωνος – ο οποίος αποτελεί πηγή για τη φιλοσοφική στάση του Αντιόχου – ήδη από τα πρώτα χρόνια της φιλοσοφικής του δραστηριότητας. Στη συνέχεια, μετέφρασε τον *Διδασκαλικό* του Αλκίνοου και την *Είσαγωγή* του Αλβίνου, γνώριζε έργα του Πλουτάρχου και μελέτησε την *Praeparationem Evangelicam*, έργο το οποίο αποτελεί πολύτιμη πηγή για τη φιλοσοφική στάση του Φίλωνος του Αλεξανδρέως, του Αττικού και του Νουμηνίου. Συνεπώς, είναι επίσης προφανές το γεγονός ότι ο Ficino είχε, είτε άμεση είτε έμμεση, πρόσβαση στη φιλοσοφική στάση των σημαντικότερων στοχαστών της μεσοπλατωνικής περιόδου και, επομένως, ο ρόλος του Μεσοπλατωνισμού στη φιλοσοφία του Ficino αξίζει να αναδειχθεί περαιτέρω. Άρα, εντοπίζοντας την επιρροή που η φιλοσοφία του Μεσοπλατωνισμού άσκησε στο έργο του Ιταλού φιλοσόφου, η μελέτη αυτή φιλοδοξεί να επισημάνει τον καθοριστικό ρόλο που ο μεσοπλατωνικός στοχασμός κατείχε στη φιλοσοφία του Ficino. Αναδεικνύοντας την αποδοχή της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας από πλευράς του Ficino δύναται να διαμορφωθεί μια πιο ολοκληρωμένη εικόνα του θεωρητικού πλαισίου εντός του οποίου έλαβε χώρα η αναγέννηση του Πλατωνισμού το 15ο αιώνα και γίνεται

βαθύτερα κατανοητός ο πρωτοποριακός τρόπος με τον οποίο ο Ιταλός φιλόσοφος προσέγγισε την εμβέλεια της πλατωνικής παράδοσης. Παράλληλα, αναδεικνύεται η σημασία που ο Μεσοπλατωνισμός κατείχε για τη μεταγενέστερη διάδοση της πλατωνικής φιλοσοφίας, καθώς εστιάζοντας στη φιλοσοφία της μεσοπλατωνικής περιόδου διαφαίνονται θεματικές οι οποίες υπήρξαν θεμελιώδεις για τη μετέπειτα εξέλιξη της πλατωνικής παράδοσης εν γένει, καθώς και για τη φιλοσοφία του Ficino συγκεκριμένα. Η αποδοχή του μεσοπλατωνικού στοχασμού στη φιλοσοφία του Ficino διαφαίνεται σε όλο το εύρος των έργων του, από τα πρώιμα συγγράμματα που βασίζονται μόνο σε λατινικές πηγές έως στο σημαντικότερο έργο του, την *Theologiam Platoniam*, καθώς επίσης και σε επιστολές, οι οποίες αποτελούν εν προκειμένω πηγή καίριας σημασίας για την κατανόηση της σκέψης του Ιταλού φιλοσόφου.

Τούτου δοθέντος, η παρούσα διατριβή ακολουθεί δύο κύριους άξονες: αφενός την προσέγγιση και την ανάλυση των κυριότερων θεμάτων της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας και αφετέρου την ανίχνευση εκείνων των θεωρητικών ζητημάτων στο έργο του Ficino διαμέσου της μελέτης των χωρίων στα οποία διαφαίνεται η αποδοχή του Μεσοπλατωνισμού στο έργο του. Συνεπώς, το πρώτο μέρος της διατριβής επικεντρώνεται στην παρουσίαση των κύριων θεωριών που χαρακτήρισαν τη μεσοπλατωνική φιλοσοφική αναζήτηση και, ως εκ τούτου, μελετάται η φιλοσοφική στάση των σημαντικότερων στοχαστών της εν λόγω περιόδου, στον βαθμό που οι ίδιοι επηρέασαν τον στοχασμό του Ficino. Ως εκ τούτου, έπειτα από την προκαταρκτική μελέτη των ευρύτερων πηγών της φιλοσοφίας του Ficino, πραγματοποιήθηκε ο εντοπισμός των χωρίων εκείνων στα οποία ο Ιταλός φιλόσοφος κάνει ρητή αναφορά σε στοχαστές της μεσοπλατωνικής περιόδου. Βάση για τη συστηματική ανάλυση αυτή, καθώς και σημείο αναφοράς για την εγκυρότητα της έρευνας, υπήρξε το *Index nominum et index geographicus* του Marsilio Ficino, έργο που ανήκει στη σειρά των *Indices zur Lateinischen Literatur der Renaissance* της *Akademie der Wissenschaften und der Literatur* της Μαγεντίας. Ακολούθως, η ερμηνεία των προαναφερθέντων χωρίων έγινε με την κατευθείαν μελέτη των *Opera Omnia* του Ficino, από την έκδοση της Βασιλείας του 1576, συνάμα με την παράλληλη σύγκριση των πιο πρόσφατων κριτικών εκδόσεων του εκάστοτε έργου του, ώστε να τεκμηριωθεί δεόντως η ευστάθεια του συνόλου της έρευνας. Επομένως, προκειμένου να εντοπιστούν οι πηγές μέσα από τις οποίες ο Ficino δύνατο να είχε πρόσβαση στη μεσοπλατωνική φιλοσοφία, διεξήχθη μελέτη πάνω σε επικαιροποιημένες συλλογές χειρογράφων και με τον τρόπο αυτό αναδύθηκε αφενός η απευθείας γνώση ορισμένων έργων μεσοπλατωνικών στοχαστών και αφετέρου η έμμεση γνώση του φιλοσοφικού εκείνου πλαισίου μέσα από έργα νεοπλατωνικών φιλοσόφων ή από δοξογραφικές πηγές.

Η παρούσα διατριβή αρθρώνεται σε τρία κύρια μέρη: στο πρώτο ξεδιπλώνεται η παρουσίαση των βασικότερων στοχαστών της μεσοπλατωνικής περιόδου και των θεωριών τους, στον βαθμό που αυτές επηρέασαν τη φιλοσοφία του Ficino, στο δεύτερο μέρος, το οποίο εστιάζει στις ευρύτερες πηγές του Ficino και ειδικότερα στη μελέτη του πάνω στην *Praeparationem Evangelicam* του Ευσεβίου – έργο το οποίο υπήρξε καθοριστικό για την πρόσβαση του Ficino στην ερμηνεία της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας – καθώς και στο τρίτο και σημαντικότερο μέρος όπου διερευνάται η αποδοχή του Μεσοπλατωνισμού στο φιλοσοφικό σύστημα του Ficino και η συμβολή του στη διαμόρφωση της σκέψης του. Η διάταξη αυτή επιτρέπει πρωτίστως την καλύτερη κατανόηση της σημασίας των θεωριών που αναπτύχθηκαν κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο και που συνέβαλαν στη μετέπειτα εξέλιξη της πλατωνικής φιλοσοφικής παράδοσης, αλλά κυρίως αναδεικνύει τον πρωτοποριακό τρόπο με τον οποίο ο Ficino ερμήνευσε τις θεωρίες αυτές και τις συμπεριέλαβε στο δικό του φιλοσοφικό σύστημα. Κατά τον τρόπο αυτό, αναδύεται αφενός μια πιο ολοκληρωμένη εικόνα του αναγεννησιακού Πλατωνιστή, ενώ, αφετέρου αποσαφηνίζεται η ευρύτερη προοπτική του φιλοσοφικού έργου του. Στην κατεύθυνση αυτή ο Μεσοπλατωνισμός αποτελεί για τον Ficino μέρος της αποκάλυψης της *'priscae theologiae'* και χρησιμεύει στη στήριξη της θεμελιώδους ιδέας της *'piae philosophiae'*, της συμφωνίας δηλαδή μεταξύ θρησκευτικής ευλάβειας και φιλοσοφικής αναζήτησης.

Αρχικά, η παρούσα διατριβή επικεντρώνεται στη φιλοσοφία της Αρχαίας Ακαδημίας και των πρώτων δύο διαδόχων του Πλάτωνα, δηλαδή τον Σπεύσιππο και τον Ξενοκράτη, καθόσον η ερμηνεία της φιλοσοφίας του διδασκάλου που συντελέστηκε σε εκείνο το φιλοσοφικό πλαίσιο υπήρξε καίριας σημασίας για την ανάπτυξη της μεσοπλατωνικής φιλοσοφικής αναζήτησης. Η πλατωνική φιλοσοφία αναπτύχθηκε πάνω στη συζήτηση και την επεξήγηση των *'άγραφων δογμάτων'*, σκιαγραφώντας θεωρητικές κατευθυντήριες οι οποίες εξελίχθηκαν στη συνέχεια θεμελιώδεις για τη διαμόρφωση του θεωρητικού υπόβαθρου του Μεσοπλατωνισμού.

Στη συνέχεια αυτής της διατριβής, εκτίθενται οι κύριες θεματικές οι οποίες χαρακτήρισαν τη μεσοπλατωνική φιλοσοφία, στον βαθμό που συναντώνται στο έργο του Ficino ή συνέβαλαν στη διαμόρφωση του. Ιδιαίτερη αναφορά γίνεται στην έμφαση που δόθηκε στην υπερβατική οντολογική αρχή, στον ρόλο του ζεύγους των πυθαγόρειων αντιτιθέμενων αρχών στην ερμηνεία της θεωρίας των Ιδεών, στη σημασία της Ψυχής του Κόσμου στα πλαίσια της κοσμολογίας, στο ζήτημα της ερμηνείας της θεωρίας της δημιουργίας που εκτίθεται στον πλατωνικό *Τίμαιο* και, τέλος, στο ιδεώδες της *'όμοιώσεως θεῶ'* ως τέλους του ενάρετου βίου.

Ακολούθως, παρουσιάζεται η φιλοσοφική στάση του Αντιόχου του Ασκαλωνίτη, με τον οποίο πραγματοποιήθηκε μια καθοριστική θεωρητική στροφή στα πλαίσια της ύστερης πλατωνικής

Ακαδημίας. Ο Αντίοχος, σε αντίθεση με τον σκεπτικισμό που χαρακτήριζε την Ακαδημία από τον Αρκεσίλαο έως τον Φίλωνα τον Λαρισαίο, προώθησε τη μεταστροφή από την κατεύθυνση εκείνη και την επιστροφή στη φιλοσοφία της Αρχαίας Ακαδημίας, την οποία, όμως, ο ίδιος προσέγγιζε συνδυάζοντας τόσο στωικά όσο και αριστοτελικά στοιχεία. Πρόκειται, σαφώς, για μια σημαντική μεταστροφή, δεδομένης της παρουσίας στωικών και αριστοτελικών εννοιών σε πλατωνικό φιλοσοφικό πλαίσιο, που συντελείται στη μεσοπλατωνική φιλοσοφία. Ο Αντίοχος υπήρξε επίσης δάσκαλος του Κικέρωνος, του οποίου ο Ficino γνώριζε κάποια έργα και μέσω αυτού το φιλοσοφικό πλαίσιο εκείνο προσελήφθη από τον Ficino ήδη από τα πρώτα χρόνια της φιλοσοφικής του δραστηριότητας, όταν δηλαδή ο ίδιος βασιζόταν εξ ολοκλήρου σε λατινικές πηγές.

Ωστόσο, η πραγματική αρχή του Μεσοπλατωνισμού αναγνωρίζεται ευρέως με τη φιλοσοφική στάση του Ευδώρου του Αλεξανδρέως. Η φιλοσοφική στάση του αφορμάται από τα πυθαγόρεια στοιχεία τα οποία ενείχε ο Πλατωνισμός, ενώ με τον Εύδωρο δόθηκε έμφαση στην υπερβατική διάσταση του Είναι, η οποία αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της μεσοπλατωνικής φιλοσοφικής αναζήτησης. Με τον Εύδωρο, επίσης, η *‘ομοίωσις θεῷ’* γίνεται η βασική θεωρία σχετικά με το τέλος του ενάρετου βίου του ανθρώπου, θεωρία η οποία με τις δέουσες τροποποιήσεις, συνέχισε να αποτελεί σημαντικό θεωρητικό στοιχείο και για τη γνωσιολογική θεωρία του Ficino.

Έπειτα, η μελέτη επικεντρώνεται στον άλλον εκπρόσωπο του Αλεξανδρινού Πλατωνισμού, τον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα. Στο φιλοσοφικό έργο του συνδυάζονται έννοιες οι οποίες ανήκουν στο θεωρητικό πλαίσιο που διαμορφώθηκε στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου μεταξύ του Ιου αιώνα π.Χ. και του Ιου αιώνα μ.Χ., με στοιχεία τα οποία προέρχονται επίσης και από το εβραϊκό θεολογικό υπόβαθρο. Ο ίδιος επεδίωκε να ερμηνεύει τις βιβλικές αλληγορίες με βάση την πλατωνική φιλοσοφία, εκκινώντας από μια επεξηγηματική κατεύθυνση, η οποία αποδείχθηκε καίριας σημασίας και για τον Ficino που αποσκοπούσε στην εναρμόνιση της πλατωνικής με τη χριστιανική φιλοσοφία. Στα πλαίσια του φιλοσοφικού προγράμματός του διαφαίνεται και ο στόχος να δοθεί ένα νέο θεωρητικό στήριγμα στη χριστιανική φιλοσοφία, που κατά την αμέσως προηγούμενη εποχή υπήρξε ο Αριστοτελισμός. Ο Ficino, αντιθέτως, θεωρούσε ότι η φιλοσοφία της πλατωνικής παράδοσης και οι αρχαίες θεοσοφίες συνάμα προσέφεραν μια καταλληλότερη θεωρητική βάση υποστήριξης της ιδέας της *‘prae philosophiae’*, δηλαδή του συνδυασμού της φιλοσοφίας και της πίστης, προκειμένου να επιτευχθεί η ένωση του ανθρώπου με τον Θεό.

Η ερευνητική διατριβή συνεχίζει με την έκθεση της φιλοσοφικής θέσης του Πλουτάρχου, η ανάλυση της οποίας, δεδομένης της τεράστιας και πολυγραφότατης παραγωγής δοκιμίων, θα περιοριστεί σε ό,τι αφορά τους κεντρικούς θεωρητικούς άξονες του Μεσοπλατωνισμού, καθώς και

τα στοιχεία της φιλοσοφίας του που ανιχνεύονται στον Ficino. Με τον Πλούταρχο παρατηρείται η χρήση και της αρχαίας Αιγυπτιακής και Περσικής θεοσοφίας στην αλληγορική ερμηνεία της πλατωνικής φιλοσοφίας, η οποία υπήρξε επίσης θεμελιώδης για το έργο του Ficino. Στη συνέχεια μελετάται η φιλοσοφία του Αττικού, ο οποίος ανέπτυξε τη φιλοσοφική του στάση σε συνδυασμό με μια οξεία κριτική του Αριστοτελισμού, με επίκεντρο, συγκεκριμένα, την ενδεχόμενη ερμηνεία της πλατωνικής φιλοσοφίας με βάση τον αριστοτελικό στοχασμό. Τα ονόματα του Πλουτάρχου και του Αττικού αναφέρονται συχνά, σε συνδυασμό, από τον Ficino και η επιρροή των θεωρητικών τους στάσεων διαφαίνεται στο έργο του, τόσο στα πλαίσια του οντολογικού ζητήματος όσο της κοσμολογικής θεωρίας, καθώς επίσης και ως βάση για την υποστήριξη της συμφωνίας μεταξύ πλατωνικής θεωρίας και βιβλικής θεολογίας.

Στη συνέχεια παρουσιάζεται η φιλοσοφία του Αλκίνοου και του Αλβίνου, όπως αυτή ξεπροβάλλει από τον *Διδασκαλικό τῶν Πλάτωνος δογμάτων* στην περίπτωση του πρώτου στοχαστή και από την *Είσαγωγή εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος βίβλον* στην περίπτωση του δεύτερου. Ενώ οι δύο αυτοί στοχαστές θεωρούντο από την παράδοση το ίδιο πρόσωπο, είναι πλέον ευρέως αναγνωρισμένοι ως δύο διαφορετικοί στοχαστές και, συνεπώς, η συμβολή τους στη μεσοπλατωνική θεωρία, καθώς και στη διαμόρφωση του έργου του Ficino, θα παρουσιαστεί ξεχωριστά. Ιδίως η μελέτη του *Διδασκαλικού* από πλευράς του Ficino, ο οποίος είχε επίσης μεταφράσει το εν λόγω έργο, υπήρξε πολύ σημαντική και αποτέλεσε βασικό σημείο για την πρόσβαση στον μεσοπλατωνικό στοχασμό και την πρόσληψή του στο φιλοσοφικό του σύστημα. Εν προκειμένω, το γεγονός ότι ο Αλκίνοος χρησιμοποιεί συχνά, στην παρουσίαση της πλατωνικής φιλοσοφίας, έννοιες που ανήκουν σε άλλες φιλοσοφικές σχολές, κυρίως την περιπατητική και τη στωική, υποδεικνύει ότι πιθανόν η θεωρητική στάση αυτή αποτελούσε πλέον αποδεκτή ερμηνευτική μέθοδο ανάμεσα στους μεσοπλατωνικούς. Ενδεχομένως συνέβαλε και στην αποδοχή, από πλευράς του Ficino, του στοχασμού του πρώιμου σταδίου του Μεσοπλατωνισμού, εκείνου δηλαδή που βρίσκει την έκφρασή του με τον Αντίοχο.

Παρουσιάζεται εν συνεχεία η φιλοσοφική στάση του Απουλήιου, ο οποίος υπήρξε ανάμεσα στους μεσοπλατωνικούς φιλοσόφους που περισσότερο επηρέασαν τη φιλοσοφία του Ficino. Πράγματι, ο Ιταλός φιλόσοφος μελέτησε εκτενώς τα έργα του Απουλήιου ήδη από τα πρώτα χρόνια της φιλοσοφικής του δραστηριότητας. Ο Ficino γνώριζε διάφορες πραγματείες του Απουλήιου, όπως το *De Platone et eius dogmate* και το *De deo Socratis*, έργα θεμελιώδη για τη διαμόρφωση του φιλοσοφικού του προσανατολισμού, κυρίως σε ό,τι αφορά το θέμα της δαιμονολογίας, αλλά και για τη γενικότερη επιτομή του έργου του Πλάτωνος, την οποία μπορούσε να μελετήσει από

νωρίς στα λατινικά και η οποία αποτέλεσε, ως εκ τούτου, σημαντική πηγή για την αποδοχή του μεσοπλατωνικού στοχασμού στο έργο του.

Το πρώτο μέρος της διατριβής ολοκληρώνεται με την παρουσίαση της φιλοσοφίας του Νουμηνίου. Ο Ficino βασίστηκε σε μεγάλο βαθμό στη φιλοσοφική στάση του Νουμηνίου, ο οποίος, παρά τις ελάχιστες πληροφορίες που μεταδόθηκαν και τα λιγοστά αποσπάσματα που διασώθηκαν, διαδραμάτισε καθοριστικό ρόλο στο φιλοσοφικό έργο του Ιταλού φιλοσόφου. Βασική πηγή για την κατανόηση της φιλοσοφικής στάσης του Νουμηνίου αποτελεί η *Εύαγγελική Προπαρασκευή* του Έλληνα εξηγητή Ευσεβίου, έργο το οποίο είχε για τον Ficino καθοριστική σημασία ως προς τη γενικότερη αποδοχή της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας στο φιλοσοφικό του στοχασμό.

Έπειτα από την παρουσίαση των κυριότερων φιλοσοφικών στάσεων των μεσοπλατωνικών φιλοσόφων, το δεύτερο μέρος της διατριβής επικεντρώνεται στη λεπτομερή ανάλυση των πηγών που συνέβαλαν στη διαμόρφωση της φιλοσοφικής σκέψης του Ficino, με ιδιαίτερη προσοχή στις μεσοπλατωνικές πηγές. Εν προκειμένω, αναφέρονται κώδικες και χειρόγραφα, τα οποία ανήκαν στον Ιταλό φιλόσοφο, καθώς και έργα, κυρίως από την ευρύτερη πλατωνική παράδοση, τα οποία ο ίδιος μελέτησε για τη συγγραφή του έργου του. Ανάμεσα στα έργα που αποτέλεσαν για τον Ficino σημείο αναφοράς για τη φιλοσοφική αναζήτηση ξεχωρίζει, για τους στόχους της παρούσας μελέτης, η *Εύαγγελική Προπαρασκευή*, στην οποία διασώζονται σημαντικά αποσπάσματα μεσοπλατωνικών φιλοσόφων. Η πραγματεία αυτή, την οποία ο Ficino μελέτησε στη λατινική μετάφραση του Τραπεζουντίου, καταλαμβάνει σημαντική θέση για τη βαθύτερη κατανόηση της ερμηνευτικής προσέγγισης του Ficino, αφενός για την πρόσβαση στα διασωθέντα αποσπάσματα και αφετέρου διότι αυτός που παραθέτει τις φιλοσοφικές εκείνες στάσεις είναι ένας διαπρεπής χριστιανός εξηγητής, παρότι ο Ficino παρερμήνευσε, ίσως εν γνώσει, τους στόχους του Ευσεβίου. Εντούτοις, το έργο του Ευσεβίου του προσέφερε ούτως ή άλλως πρόσβαση στις θεωρητικές στάσεις σημαντικών μεσοπλατωνικών φιλοσόφων. Η ανάγνωση της *Praeparationis Evangelicae* υπήρξε κομβική για τον Ficino για έναν επιπλέον λόγο: για την υποστήριξη δηλαδή της ουσιαστικής συμφωνίας της πλατωνικής φιλοσοφίας και του χριστιανικού δόγματος. Πρόκειται για μια θεωρητική κατεύθυνση στην οποία οι μεσοπλατωνικοί στοχαστές κατέλαβαν πολύ σημαντική θέση, εάν ληφθεί υπόψη και το γεγονός ότι το μεσοπλατωνικό θεωρητικό υπόβαθρο αναπτύχθηκε στα χρόνια που προηγούνται της πρωτοχριστιανικής περιόδου και πολλά είναι τα σημεία επαφής ανάμεσα στα δύο αυτά φιλοσοφικά συστήματα.

Το τρίτο και τελευταίο μέρος της διατριβής εστιάζει στην ανάδειξη της επιρροής του Μεσοπλατωνισμού σε επιμέρους ενότητες της φιλοσοφίας του Ficino. Στην εκάστοτε ενότητα του

μέρους αυτού παρατίθεται η φιλοσοφική στάση του Ficino σε συνδυασμό με συναφή χωρία, από τα οποία διαφαίνεται η χρήση μεσοπλατωνικών πηγών στη διαμόρφωση σημαντικών εννοιών της φιλοσοφίας του. Όπως διευκρινίστηκε ανωτέρω, ο εντοπισμός των χωρίων πραγματοποιήθηκε έχοντας ως σημείο αναφοράς το *Index nominum et index geographicus* του Marsilio Ficino και με τη συνδυαστική χρήση επικαιροποιημένων καταλόγων, ενώ η μελέτη και η ερμηνεία των χωρίων εκπονήθηκε τόσο στα *Opera Omnia* του Ficino, στην έκδοση της Βασιλείας του 1576, καθώς και στις πιο πρόσφατες κριτικές εκδόσεις του εκάστοτε έργου του. Με τον τρόπο αυτό αποσκοπούμε στην απόδοση μιας ευρύτερης κατά το δυνατόν εικόνας της αποδοχής του μεσοπλατωνικού στοχασμού σε όλη την εμβέλεια του φιλοσοφικού έργου του Ficino.

Ειδικότερα, μελετάται πρωτίστως το οντολογικό ζήτημα και οι επιμέρους ενότητές του, οι οποίες επικεντρώνονται στην πρόσληψη της θεωρίας των Ιδεών και τη θεωρία της διαβάθμισης του Είναι. Στα θέματα αυτά η συμβολή του Μεσοπλατωνισμού υπήρξε πολύ σημαντική, τόσο για τη γενική εξέλιξη της μεταγενέστερης παράδοσης της πλατωνικής φιλοσοφίας όσο και, συγκεκριμένα, για τον Ficino. Ο Ιταλός φιλόσοφος αποδέχεται και συμμερίζεται τη θεωρία των Ιδεών ως σκέψεων του Θεού, με τις κοσμογονικές προεκτάσεις που συνεπάγονται, καθόσον του επιτρέπει να διατηρήσει τον Θεό στον απώτερο πόλο της οντολογικής κλίμακας, χωρίς Εκείνος να εμπλακεί κατευθείαν με την ύλη. Συναφής με τη θεωρητική στάση εκείνη – και συνέπεια αυτής – είναι και η θεωρία της οντολογικής διαβάθμισης, η οποία πρωτοεμφανίζεται στα πλαίσια του μεσοπλατωνικού στοχασμού και αποτελεί κεντρικό άξονα και βάση της φιλοσοφικής αναζήτησης του Ficino, με προεκτάσεις σε οντολογικό, θεολογικό, κοσμολογικό και γνωσιολογικό επίπεδο.

Συναφής με το περί του Όντος ζήτημα είναι για τον Ficino και η θεολογία, στην οποία αφιερώνεται επίσης μια ξεχωριστή ενότητα της παρούσας διατριβής, δεδομένης της σημασίας που κατέλαβε για τον Ιταλό φιλόσοφο η διάσταση αυτή. Ο Ficino χρησιμοποίησε μεσοπλατωνικές πηγές και στα πλαίσια της θεολογικής αναζήτησης και, ως εκ τούτου, η συμβολή του Μεσοπλατωνισμού αναδύεται επίσης και στο εν λόγω θέμα, κυρίως για την ταυτοποίηση του ανώτατου θεού με τον ανώτατο Νου. Πρόκειται για ένα βασικό στοιχείο της μεσοπλατωνικής θεολογίας, το οποίο συνέβαλε σε καθοριστικό βαθμό στη θεολογική τοποθέτηση του Ficino, ο οποίος τοποθέτησε τη νοημοσύνη, καθώς και το αποτέλεσμα της νοητικής δραστηριότητας του Θεού, ήτοι τις Ιδέες, στον απώτερο πόλο της οντολογικής κλίμακας επιτυγχάνοντας με τον τρόπο αυτό τη θεμελιώδη έννοια της ενότητας του Είναι.

Βαρύκεντρο της φιλοσοφικής αναζήτησης του Ficino, με οντολογικές και κοσμολογικές προεκτάσεις, υπήρξε η περί ψυχής θεωρία, τόσο σε σχέση με το ζήτημα της αθανασίας της, όσο και για τη συναφή θεωρία της γνωσιολογικής ανόδου και της ένωσης με τον Θεό. Εστιάζοντας στο



γνωσιολογικό ζήτημα και τη θεωρία της ψυχής διαφαίνεται η γνώση των μεσοπλατωνικών περί του θέματος θεωριών από πλευράς του Ficino, παρότι ο ίδιος συχνά απομακρύνεται από τη θεωρητική στάση των στοχαστών εκείνων, κυρίως λόγω της επιρροής της χριστιανικής προσέγγισης επί του θέματος. Ωστόσο, στα πλαίσια της εν λόγω θεωρίας αναδύεται μια ενδιαφέρουσα πρόσληψη της ερμηνευτικής κατεύθυνσης του πρώιμου Μεσοπλατωνισμού από τον Ficino, στην προσπάθεια του να διατηρηθεί η θεωρία της καθόδου και της ανόδου της ψυχής, χωρίς όμως να βασιστεί τελείως στην οντολογική προϋπαρξη της ψυχής και στον κύκλο της μετεμψύχωσης. Θεωρητικός συνδυαστικός κρίκος στην προσπάθεια του Ficino να εναρμονιστούν πλατωνική και χριστιανική φιλοσοφία στο θέμα αυτό, αποτέλεσαν τα θεοσοφικά συστήματα που παρουσιάζονται στα *Ερμητικά συγγράμματα* και στα *Χαλδαϊκά λόγια*, τα οποία, παρεμπιπτόντως, έχουν τις ρίζες τους στο μεσοπλατωνικό θεωρητικό υπόβαθρο. Ο Ficino γνώριζε καλά τα έργα εκείνα και τα θεωρούσε πηγή αρχαιοτάτης σοφίας, εξ ου και αφοσιώθηκε στη μετάφραση και τη μελέτη τους προκειμένου να ορίσει την αρχή της αλληλουχίας της *'priscae theologiae'*. Στα πλαίσια της παρούσας μελέτης δεν υπάρχει το απαραίτητο περιθώριο ώστε να δοθεί μια σε βάθος εικόνα της συμβολής της αρχαίας θεοσοφίας στον Ficino στην κατεύθυνση της διαμόρφωσης της γνωσιολογικής θεωρίας. Επομένως, οι αναφορές σε έννοιες που ανήκουν στα συστήματα εκείνα είναι περιορισμένες στον βαθμό που υποδηλώνουν τη θεωρητική σύνδεση ανάμεσα στον μεσοπλατωνικό στοχασμό και το φιλοσοφικό έργο του Ficino.

Συναφής με τη θεωρία περί ψυχής είναι η περί δαιμόνων θεωρία, η οποία αφορά στην ύπαρξη και τη δράση των ενδιάμεσων οντοτήτων στα διάφορα κοσμολογικά και οντολογικά επίπεδα. Πάνω στο θέμα αυτό, παρατηρείται από τον Ficino η προσπάθεια διατήρησης της πλατωνικής προσέγγισης στα πλαίσια του χριστιανικού δόγματος. Για το φιλοσοφικό σύστημα του Ficino η ύπαρξη των δαιμόνων, καθώς και η δράση τους, αποτελεί σημείο καίριας σημασίας προκειμένου να υποστηριχθεί η οντολογική συνοχή του κόσμου και η επαφή μεταξύ των επιπέδων της πραγματικότητας. Ο Ficino πίστευε στην κοσμολογική συμπάθεια, η οποία αποτελεί επίσης βάση της φυσικής μαγείας, και για την οποία η δράση των δαιμόνων είναι καθοριστική. Ως εκ τούτου, μια επιπλέον ενότητα είναι αφιερωμένη στην ανάλυση της συμβολής της μεσοπλατωνικής αναζήτησης στη διαμόρφωση της περί δαιμόνων θεωρίας του Ficino. Η δαιμονολογία του Ficino χαρακτηρίζεται από μια προσπάθεια εντοπισμού μιας θεωρητικής στάσης που θα μπορούσε να συμβιβάσει την πλατωνική θεωρία και το χριστιανικό δόγμα. Όπως και σε άλλους θεωρητικούς τομείς της φιλοσοφίας του, προκειμένου να επιτύχει τον στόχο του, ο Ficino αντλεί από ένα ευρύ φάσμα θεωριών που συμπεριλαμβάνει τόσο τη διαχρονική εμβέλεια της πλατωνικής φιλοσοφίας, όσο και τις θεοσοφικές παραδόσεις. Ο Ficino αποδεχόταν την πλατωνική θεωρία της θείας μανίας,

η οποία, παρεμπιπτόντως, αποτελεί κεντρικό άξονα και αναπόσπαστο μέρος της γνωσιολογίας του. Στα πλαίσια της θεωρίας αυτής, ο ρόλος των δαιμόνων καταλαμβάνει πολύ σημαντική θέση στην προσέγγιση του Ficino, όπου διαφαίνεται πάλι η πρωτοποριακή πρόσληψη της πλατωνικής φιλοσοφικής παράδοσης σε συνδυασμό με τις αρχαίες θεοδοσίες και τον Χριστιανισμό, καθότι η θεία έμπνευση είναι εν τέλει και εξ αρχής το αποτέλεσμα της εσωτερικής ‘*conversionis*’ της ψυχής προς τον Θεό και της γνωσιολογικής ανόδου της έως την πηγή της. Η εν λόγω δυναμικού τύπου δαιμονολογία που διαμορφώνεται από τον Ficino, με την οντολογική συγγένεια δαιμόνων και ψυχών, προσέφερε στον Ιταλό φιλόσοφο ένα θεωρητικό πλαίσιο συμβατό με το δόγμα του Χριστιανισμού. Η μεσοπλατωνική εποχή μετέδωσε κάποια έργα τα οποία εξέθεταν εκτενώς το θέμα της δαιμονολογίας και πρόκειται για έργα που γνώριζε και ο Ficino. Επομένως, από τη μελέτη των σχετικών πηγών, αναδύεται και στην προκειμένη περίπτωση η συμβολή του Μεσοπλατωνισμού στη διαμόρφωση της φιλοσοφίας του Ficino, ιδίως σε ό,τι αφορά την περί δαιμόνων θεωρία στα πλαίσια του χριστιανικού Πλατωνισμού που χαρακτηρίζει το φιλοσοφικό του έργο.

Από τις πιο σημαντικές συμβολές του Μεσοπλατωνισμού στη φιλοσοφία του Ficino ξεχωρίζει η συζήτηση γύρω από την ερμηνεία της πλατωνικής θεωρίας περί της δημιουργίας του κόσμου, η οποία μελετάται λεπτομερώς στην ενότητα που είναι αφιερωμένη στο κοσμολογικό ζήτημα. Οι απόψεις σχετικά με τον τρόπο που θα έπρεπε να ερμηνευτεί η εν λόγω πλατωνική θεωρία δίσταντο κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο. Εντούτοις, δύναται να αναγνωριστεί με σαφήνεια, αφενός η γνώση από πλευράς του Ficino του θεωρητικού διαλόγου που αναπτύχθηκε κατά την εποχή εκείνη σε σχέση με το εν προκειμένω θέμα, καθώς και, αφετέρου, η αποδοχή της κυριολεκτικής ερμηνευτικής κατεύθυνσης από τον Ιταλό φιλόσοφο. Πράγματι, η αποδοχή της μεσοπλατωνικής κυριολεκτικής ερμηνείας της πλατωνικής κοσμοθεωρίας εντάσσεται στο ευρύτερο φιλοσοφικό πρόγραμμα του Ficino, το οποίο εναρμονίζεται με τη βιβλική θεωρία περί δημιουργίας του κόσμου. Σύμφωνα με τον Ficino, το θέμα της κοσμογονίας προσφέρεται ως εύκαρπο έδαφος για την υποστήριξη της θεωρητικής συμφωνίας που ανίχνευσε ανάμεσα στα αρχαία θεοδοσικά συστήματα, την εβραϊκή και τη χριστιανική θεολογία, καθώς και την πλατωνική φιλοσοφία υπό το πρίσμα της διαχρονικής της εξέλιξης. Θεμέλιο για την ερμηνευτική προσέγγιση αυτή ήταν κατά τον Ficino η θεωρία ότι ο κόσμος δεν είναι αένας, καθόσον δημιουργήθηκε και έχει, συνεπώς, μία χρονική αρχή. Στην κοσμολογική προσέγγιση αυτή αντηχεί η θεωρία των Ιδεών ως σκέψεων εντός του νου του Θεού, ο οποίος δημιουργεί *ex nihilo* και αυτοτελώς με βάση τα ιδεώδη παραδείγματα που ενυπάρχουν μέσα του ως αποτέλεσμα της νόησής του. Η αποδοχή της θεωρίας των Ιδεών ως σκέψεων του Θεού συνέβαλε σε σημαντικό βαθμό στη διαμόρφωση της φιλοσοφίας του Ficino και,

μέσω της θεωρίας εκείνης, η επιρροή του μεσοπλατωνικού στοχασμού αναδύεται ευδιάκριτα και στην κοσμολογική προσέγγιση του Ficino. Για την ανίχνευση του ρόλου που διαδραμάτισε ο Μεσοπλατωνισμός στα πλαίσια της κοσμολογίας του Ficino, στοιχείο καίριας σημασίας αποτελεί η μελέτη του πλατωνικού *Τιμαίου* από πλευράς του. Το γεγονός ότι ο ίδιος ερμήνευσε τον διάλογο εκείνο υπό το φως των λατινικών μεταφράσεων και υπομνημάτων, μεταξύ άλλων του Απουλήιου και του Χαλκιδίου, σε συνδυασμό με τη χριστιανική επί του θέματος θεωρία, αναδεικνύει τον πρωτοποριακό τρόπο πρόσληψης, αφενός της πλατωνικής φιλοσοφικής παράδοσης εν γένει, καθώς και, ειδικότερα, του Μεσοπλατωνισμού, από πλευράς του Ficino.

Επιπροσθέτως, στην εκάστοτε ενότητα γίνεται μνεία και της συμβολής των θεοσοφικών συστημάτων που μεταδόθηκαν από τα *Ερμητικά συγγράμματα* και τα *Χαλδαϊκά λόγια*, τα οποία υπήρξαν επίσης σημείο αναφοράς για τη διαμόρφωση του φιλοσοφικού έργου του Ficino. Στα πλαίσια της παρούσας μελέτης, ωστόσο, η αναφορά στις αρχαίες θεοσοφίες εκείνες γίνεται στον βαθμό κατά τον οποίο συμβάλλουν στην αποσαφήνιση της γένεσης συγκεκριμένων εννοιών, καθώς τόσο τα *Ερμητικά συγγράμματα* όσο και τα *Χαλδαϊκά λόγια* μοιράζονται το ίδιο φιλοσοφικό υπόβαθρο του Μεσοπλατωνισμού. Αυτό το θεωρητικό σύμπλεγμα προσεγγίστηκε από τον Ficino με στόχο τον εντοπισμό της συμφωνίας ανάμεσα σε αρχαία σοφία, πλατωνική φιλοσοφία και χριστιανικό δόγμα και, επομένως, για τον επαναπροσδιορισμό της σχέσης ανάμεσα σε φιλοσοφία, θεολογία και θρησκεία που χαρακτηρίζει το φιλοσοφικό και πολιτιστικό πρόγραμμα του Ficino.

Στο έργο του Marsilio Ficino παρατηρείται μια σύνθεση θεωριών που την καθιστά ένα πολύπλοκο φιλοσοφικό σύστημα, στο οποίο η μεταφραστική και ερμηνευτική δραστηριότητα συνδέονται στενά με τη φιλοσοφική αναζήτηση. Ο ίδιος συνέταξε σχόλια για τις σημαντικότερες μεταφράσεις που πραγματοποίησε, μέσα από τα οποία διαφαίνονται θεωρίες που προέρχονται τόσο από διάφορες φιλοσοφικές παραδόσεις, όσο από αρχαία θεοσοφικά συστήματα. Ως εκ τούτου, η ποικιλία και ο πλούτος των πηγών του, καθώς και το σύνθετο εννοιολογικό λεξιλόγιό του, δεν επιτρέπουν πάντα να αναγνωριστεί εύκολα η εκάστοτε πηγή του, δεδομένου, επίσης, ότι ο ίδιος σπάνια αποσαφηνίζει τις αναφορές του. Για τον λόγο αυτό, η παρούσα μελέτη αρθρώνεται γύρω από την επιμελή ανάλυση των χωρίων όπου διαφαίνεται η χρήση των μεσοπλατωνικών πηγών στο φιλοσοφικό έργο του Ficino, με τελικό στόχο την ανίχνευση του βαθμού επιρροής του Μεσοπλατωνισμού στη διαμόρφωση του στοχασμού του Ιταλού φιλοσόφου.

## Κατάλογος συντμήσεων έργων των αρχαίων συγγραφέων

**Ἀλέξανδρος Ἀφροδισιεύς = Ἀλέξ. Ἀφρ.**

Σχόλ. εἰς Ἄριστ. Τὰ μετὰ τα φυσικά = *Εἰς Μ.τ.φ.*

**Ἀλκίνοος = Ἀλκ.**

Διδασκαλικός = *Διδασκ.*

**Ἀπουλήιος = Ἀπουλ.**

*Apoloogia = Apol.*

*De deo Socratis = De deo Socr.*

*De Platone eius dogmate = De Plat.*

**Διογένης ο Λαέρτιος = Διογ. Λ.**

Βίοι φιλοσόφων = *Βίοι*

**Δίων Κάσσιος = Δ. Κάσσ.**

Ρωμαϊκά = *Ρωμ.*

**Ἑρμητικά συγγράμματα = Ἑρμ. συγγρ.**

**Εὐσέβιος Καισαρείας = Εὐσ.**

Εὐαγγελικὴ Προπαρασκευὴ = *Εὐ. Προπ.*

**Ἰάμβλιχος = Ἰάμβ.**

Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης = *Κοιν. μαθ.*

Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου = *Βί. Πυθ.*

Περὶ Ψυχῆς = *Περὶ Ψυχ. apud Στοβ., Ἄνθ.*

**Κικέρων = Κικ.**

*Academica Posteriora = Ac. Post.*

*Academica Priora = Ac. Pr.*

*De divinatione = De div.*

De finibus bonorum et malorum = *De fin.*

De natura deorum = *De nat. deor.*

Timaeus = *Tim.*

Tusculanae Disputationes = *Tusc. Disp.*

### **Πλούταρχος = Πλούτ.**

Περὶ δεισιδαιμονίας = *Περὶ δεισιδ.*

Περὶ εἰμαρμένης = *Περὶ εἰμ.*

Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος = *Περὶ Ἴσ. καὶ Ὀσ.*

Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας = *Περὶ Τιμ. ψυχογ.*

Περὶ τοῦ Εἰ τοῦ ἐν Δελφοῖς = *Περὶ τοῦ Εἰ*

Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς σελήνης = *Περὶ προσ. σελ.*

Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν = *Περὶ Πυθίαν*

Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου = *Περὶ Σωκρ. δαιμον.*

Περὶ τῶν ἐκλελοιπότην χρηστηρίων = *Περὶ ἐκλ. χρηστ.*

Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ βραδέως τιμωρουμένων = *Περὶ θεοῦ βραδ.*

Πλατωνικὰ ζητήματα = *Πλατ. ζητ.*

Συμποσιακά = *Συμπ.*

### **Πορφύριος = Πορφύρ.**

Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων = *Περ. ἀπ.*

### **Πρόκλος = Πρόκλ.**

Στοιχείωσις Θεολογική = *Στ. Θεολ.*

Υπόμνημα εἰς τὸν Πλάτωνος Τίμαιον = *Εἰς Τιμ.*

### **Σιμπλίκιος = Σιπλ.**

Ἐπιφάνεια εἰς τὴν Ἀριστ. Φυσ. ἀκρ. = *Εἰς Φυσ.*

### **Συριανός = Συρ.**

Εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά = *Εἰς Μ.τ.φ.*

**Φίλων Αλεξανδρεύς = Φιλ. Άλ.**

Ζητήματα και λύσεις = *Ζητ. και λύσ.*

Νόμων Ἰερῶν Ἀλληγορίαι = *Νόμ. Ἰερ. Ἀλληγ.*

Ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον = *Ὅτι ἄτρ. τὸ θεῖον*

Περὶ Ἀβραάμ = *Περὶ Ἀβρ.*

Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου = *Περὶ ἀφθ. κόσμου*

Περὶ Γιγάντων = *Περὶ Γιγ.*

Περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων καὶ ἀρῶν = *Περὶ ἄθλ. ἐπιτιμ. ἀρῶν*

Περὶ προνοίας = *Περὶ προν.*

Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας = *Περὶ Μωυσ. κοσμοπ.*

Περὶ τῆς πρὸς τὰ προπαιδεύματα συνόδου = *Περὶ τῆς πρὸς προπαιδ. συν.*

Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοῦς ὀνειρούς = *Περὶ θεοπέμ. ὀνειρ.*

Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι = *Περὶ σπουδ. ἐλεύθ.*

Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θεῶν ἐστὶν κληρονόμος = *Περὶ τῶν θεῶν κληρ.*

Περὶ τῶν δέκα λόγων = *Περὶ δέκα λόγ.*

Περὶ τῶν ἐν μέρει διαταγμάτων = *Περὶ διαταγ.*

Περὶ τῶν Χερουβίμ = *Περὶ Χερουβ.*

Περὶ φυγῆς καὶ εὐρέσεως = *Περὶ φυγ. καὶ εὐρέσ.*

Περὶ φυτουργίας Νῶε = *Περὶ φυτ.*

**Χαλκίδιος = Χαλκ.**

Timaeus a Calcidio Traslatus Commentarioque Instructus = *In Timaeum*

**Marsilio Ficino**

Prohemium in Theologiam Platoniam = *Prohem. in Th. Pl.*

Opera Omnia = *Opera*

Theologia Platonica = *Th. Pl.*

# ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

## 1.1 Η Αρχαία Ακαδημία και τα Άγραφα Δόγματα

Με τον όρο ‘Μεσοπλατωνισμός’ ορίζεται εκείνη η φιλοσοφική περίοδος που εκτείνεται από το 80 π.Χ. έως το 220 μ.Χ., δηλαδή από τη διαδοχή του Αντιόχου του Ασκαλωνίτη στη διεύθυνση της πλατωνικής Ακαδημίας στην Αθήνα έως την ίδρυση της φιλοσοφικής σχολής του Πλωτίνου στη Ρώμη. Ο Μεσοπλατωνισμός κληρονόμησε τα εξηγητικά και θεωρητικά ζητήματα που προέρχονταν από την Αρχαία Ακαδημία, τα οποία εστίαζαν στην ερμηνεία των ανοιχτών φιλοσοφικών θέσεων του Πλάτωνος, καθότι δεν είχε γραπτές αναφορές σε αυτές. Κατά την τελευταία φάση της Ακαδημίας, οι τρεις διάδοχοι του Αθηναίου δασκάλου εστίασαν το έργο τους στην ερμηνεία των λεγόμενων Αγράφων Δογμάτων.

Όπως γνωρίζουμε από διάφορες πηγές και από τον ίδιο τον Πλάτωνα<sup>1</sup>, τα Άγραφα Δόγματα αποτελούνται από όλα εκείνα τα ζητήματα περί των οποίων ο Αθηναίος φιλόσοφος δεν έγραψε και τα οποία ήταν αποκλειστικά τιμή των μαθητών του στην Ακαδημία να ακούσουν<sup>2</sup>. Κατά κύριο μέρος, αυτές οι θεωρίες αφορούσαν, όπως λέει ο ίδιος ο Πλάτων στη *Z' Επιστολή*, στις θεμελιώδεις αρχές της Φύσης, καθώς και στη γνώση της Αλήθειας, η οποία δεν αποκτάται μέσω διαλογιστικής επικοινωνίας, αλλά έπειτα από συνεχή μελέτη και εξοικείωση με το θέμα, έπειτα λοιπόν από μια διαδικασία που οδηγεί την ψυχή στην ενορατική κατανόηση της Ιδέας και της Αλήθειας<sup>3</sup>, αλλά και ως αποτέλεσμα της συνεχούς εκμάθησης από τον δάσκαλο των βασικών αρχών της φιλοσοφικής θεωρίας του. Αυτή η συνεχής επαφή με τις θεωρίες, πράγματι, οδηγεί τον μαθητή σε ένα άλλο επίπεδο γνώσης, το οποίο, αφού έχει κατακτηθεί δεν μπορεί πλέον να χαθεί και στο σημείο αυτό διαφέρει από τη γνώση που αποκτάται κατά τη μυστικιστική έκσταση, η οποία έχει προσωρινό και μεταβατικό χαρακτήρα.

Η επιρροή του Πλατωνισμού στη μετέπειτα φιλοσοφία, και κυρίως την αμέσως μεταγενέστερη, όπως στους στοχαστές της μεσοπλατωνικής περιόδου, καθώς και εκείνους της

---

<sup>1</sup> Πρβ. *Φαίδρ.*, 276α, 276ε, 277β και *Z' Επιστ.*, 341ξ-δ.

<sup>2</sup> Στα πλαίσια των αρχαίων φιλοσοφικών σχολών, ιδίως από την ελληνιστική περίοδο και έπειτα, και κυρίως στα πλαίσια της πλατωνικής παράδοσης, αναπτύχθηκε η συνήθεια να ερμηνεύονται και να σχολιάζονται τα έργα των δασκάλων της εκάστοτε σχολής, προκειμένου να κατανοηθεί η φιλοσοφία ως πραγματική μετάνοια. Αυτή η εξηγητική προσέγγιση, στενά συνδεδεμένη με την προφορική παράδοση και με την προφορική διδασκαλία, υπήρξε καθοριστική για τη μεταγενέστερη εξέλιξη της πλατωνικής φιλοσοφίας, ιδίως κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο, αλλά και στα πλαίσια του φιλοσοφικού έργου του Marsilio Ficino. Για τη μελέτη των φιλοσοφικών ασκήσεων και την εξηγητική μέθοδο των αρχαίων φιλοσοφικών σχολών, πρβ. Hadot, 2002.

<sup>3</sup> Πρβ. *Z' Επιστ.*, 341ξ-δ· *Συμπ.*, 210α, σχετικά με την αμεσότητα της μυστικιστικής ενόρασης της Ιδέας.

νεοπλατωνικής, είναι πολύ ευρεία και είναι πολύ σημαντικό να την προσεγγίσουμε διαμέσου της παρουσίασης που ο Αριστοτέλης – ως άμεσος μαθητής του Πλάτωνος – παρέδωσε σχετικά με τα κυριότερα θέματα της πλατωνικής φιλοσοφίας. Σύμφωνα με την εν λόγω παρουσίαση του Αριστοτέλη, ο πλατωνικός κόσμος δεν χωρίζεται μόνο βάσει εκείνης της διχοτομίας που αναγνωρίζει δύο κύρια βασίλεια, δηλαδή το νοητικό και το αισθητό, αλλά και με τη συνεπαγόμενη εξ αυτής διχοτομία, σχετικά δηλαδή με τους τρόπους της γνώσης, ήτοι την αισθητηριακή γνώση, που οδηγεί στη δόξα, και τη νοητική, που επιτρέπει την αναγνώριση της θείας αλήθειας. Ο Αριστοτέλης αναφέρει<sup>4</sup> έναν επιπλέον διαχωρισμό της πραγματικότητας, κατά τον οποίο ο Πλάτων υποθέτει μια τριμερή διάκριση, επιπρόσθετη στην προαναφερθείσα διχοτομία. Η τριχοτόμηση αποτελείται από το βασίλειο των Ιδεών, τις μαθηματικές οντότητες και το φυσικό βασίλειο, ενώ η διχοτομία έχει ως πόλους της το Εν και τη Δυάδα, όπου το Εν περιορίζει και οριοθετεί την απροσδιόριστη Δυάδα. Αυτές οι δύο αρχές υφίστανται ως καθολικές αρχές, αφού από την αλληλεπίδρασή τους δημιουργούνται οι Ιδέες και οι μαθηματικές οντότητες και, ακολούθως, όλα τα υπάρχοντα όντα.

Από ό,τι φαίνεται, κατά την περίοδο που προηγείται του Πλωτίνου, κανείς δεν αμφισβητούσε την ακρίβεια της αριστοτελικής άποψης σχετικά με την πλατωνική φιλοσοφία<sup>5</sup>. Ο Αριστοτέλης, επιπροσθέτως, κατά την παρουσίασή του, δεν αναφέρει μόνο τον Πλάτωνα, αλλά και τους διαδόχους του, τον Σπεύσιππο και τον Ξενοκράτη. Θεωρείτο ότι ο Αριστοτέλης βασιζόταν σε κάποια διάλεξη ή σε σειρά διαλέξεων του Πλάτωνος σχετικά με το περί Αγαθού θέμα<sup>6</sup>, το κείμενο της οποίας συντάχθηκε από τον ίδιο τον Αριστοτέλη μαζί με τον Σπεύσιππο, τον Ξενοκράτη και άλλους φιλοσόφους της Ακαδημίας. Παρά τις διαφορές μεταξύ τους, όλοι αναγνώριζαν και πίστευαν στην ύπαρξη ενός βασιλείου που διαμεσολαβεί ανάμεσα στην εσχάτη και υψηλότερη σφαίρα του Είναι και τον κόσμο των αισθητών πραγμάτων, καθώς επίσης και στην υπόθεση της ύπαρξης του Ενός και της Δυάδας ως υπέρτατων αρχών. Η σχέση μεταξύ των δύο βασιλείων είναι τέτοια που το κατώτερο εξαρτάται από το ανώτερο και η Ακαδημαϊκή θεωρία σχετικά με την προέλευση των όντων, δηλαδή η διαδικασία μέσω της οποίας λαμβάνουν την ύπαρξή τους, τείνει να υποθέσει την εκροή τους από τις πρώτες αρχές, όπου το Εν είναι μία από αυτές και όχι η μοναδική υπέρτατη αρχή της νεοπλατωνικής διαδικασίας της εκροής.

---

<sup>4</sup> Μετ. Α.987β· Ζ.1028β.

<sup>5</sup> Πρβ. Merlan, 1970:16.

<sup>6</sup> *Ibid.*, όπου αναφέρονται η ‘*ἀκρόασις*’, η ‘*συνουσία*’ και ‘*αἱ ἄγραφοι συνουσίαι*’ με τις σχετικές πηγές.



## 1.1.2 Το Εν και η Ιδέα του Αγαθού

Σύμφωνα με την παρουσίαση του Αριστοτέλη σχετικά με το πλατωνικό σύστημα των Ιδεών, αναδύεται ότι οι Ιδέες προέρχονται από τις ανώτερες αρχές, δηλαδή το Εν και τη Δυάδα. Όταν όμως η προσοχή στρέφεται στους διαλόγους του Πλάτωνος, τότε γίνεται πιο δύσκολο να αναγνωριστούν οι Ιδέες ως προϊόν εκείνων των δύο αρχών, εφόσον αυτές παρουσιάζονται ως ύψιστες οντότητες, οι οποίες δεν έχουν κάποια άλλη αρχή που να βρίσκεται σε ανώτερη θέση σε σχέση με αυτές, εάν εξαιρεθεί η ίδια η Ιδέα του Αγαθού.

Υπάρχουν βέβαια και μερικές εξαιρέσεις σε αυτό, όπως, παραδείγματος χάριν, στην *Πολιτεία*, όπου η Ιδέα του Αγαθού τοποθετείται στην ανώτερη θέση του νοητικού κόσμου:

*καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.<sup>7</sup>*

Παρότι μεμονωμένο στο έργο του Πλάτωνος το προαναφερθέν χωρίο υπήρξε καθοριστικής σημασίας για τη μεταγενέστερη πρόσληψη του Πλατωνισμού, διότι πρόκειται για μια τοποθέτηση των Ειδών σε δύο διαφορετικά οντολογικά επίπεδα, καθόσον η Ιδέα του Αγαθού ορίζεται ως αρχή από την οποία όλα τα πράγματα λαμβάνουν την ίδια τους την ουσία και την ύπαρξη.

Ένα επιπλέον χωρίο στον *Σοφιστή* (248ε-249β) του Πλάτωνος είναι πολύ σημαντικό για τις μεταγενέστερες εξελίξεις της πλατωνικής φιλοσοφίας, κυρίως ως προς τη διαμόρφωση της διαβάθμισης του Είναι. Εδώ ο Πλάτων παρέχει στις Ιδέες τις ιδιότητες της νοημοσύνης, της κίνησης και της ζωής. Λίγο μετά (254β-255ε) ο ίδιος απαριθμεί τις πέντε βασικές ποιότητες των Ιδεών, δηλαδή την ουσία, την κίνηση, τη στάση, την ταυτότητα (*τὸ ταυτόν*) και την ετερότητα (*τὸ ἄτερον*).

Παρότι είναι δύσκολο να ανιχνευθεί στα γραπτά έργα του Πλάτωνος μια σαφής παρουσίαση των Ειδών ως οντοτήτων που απορρέουν από το Εν και τη Δυάδα, στον *Φίληβο* συναντάται μια θέση που θα μπορούσε να οδηγήσει σε μια τέτοια ερμηνεία. Οι Ιδέες παρουσιάζονται ως μονάδες, ενώ στη συνέχεια εισάγονται οι έννοιες του ορίου και του απέραντου σαν ανώτερες αρχές όλων των υπαρχόντων όντων, επομένως και των νοητικών. Αυτή δεν είναι η μόνη δυνατή ερμηνεία, αλλά ενέχει, εντούτοις, μεγάλη σημασία για την πρόσληψη της θεωρίας αυτής και την ερμηνεία του πλατωνικού δυϊσμού στη μεταγενέστερη εξέλιξη της πλατωνικής φιλοσοφίας.

---

<sup>7</sup> *Πολιτ.*, ΣΤ'.509β.

Σχετικά με την έννοια του Ενός, φαίνεται ότι η θεωρία αυτή υπήρξε καίριας σημασίας, διαδραματίζοντας έναν καθοριστικό ρόλο στο πλατωνικό σύστημα. Η συζήτηση περί του Ενός αποτελεί τον κεντρικό προβληματισμό στον *Παρμενίδη*<sup>8</sup>, διάλογος ο οποίος θεωρήθηκε από τους μεταγενέστερους πλατωνικούς φιλοσόφους ως θεμελιώδης για την κατανόηση της πλατωνικής θεολογίας και οντολογίας<sup>9</sup>. Επιπροσθέτως, σε αυτόν τον διάλογο εισάγεται και το σκεπτικό της αδιαίρετης παρουσίας της Ιδέας σε ό,τι είναι πολλαπλό (131β), συλλογισμός που έχει μεγάλη σημασία για τις μεταγενέστερες θεωρητικές διατυπώσεις. Επίσης, τόσο οι *Νόμοι* (IB'.962ε-965ε) όσο και ο *Επινομίς* διάλογος<sup>10</sup> προσφέρουν μια παρουσίαση της έννοιας του Ενός και ο τελευταίος, μάλιστα, προτρέπει τον άνθρωπο να φτιάξει την ενότητα εσωτερικά, ούτως ώστε να γίνει ικανός να δει το Εν, νοητική ενόραση που αποτελεί και το ανώτατο καθήκον του ανθρώπου.

Επιπλέον, σημαντική αναφορά στην έννοια του Ενός στη φιλοσοφία του Πλάτωνος εντοπίζεται από τη λεγόμενη 'ακρόαση', κατά την οποία, όπως αναφέρει ο Αριστόξενος (Στ. άρμ., 44, 6), ο Αθηναίος δάσκαλος δηλώνει ότι το Αγαθό είναι το Εν.

### 1.1.3 Κοσμογονία

Είναι πασίγνωστο ότι ο Πλάτων αφιέρωσε έναν ολόκληρο διάλογο, τον *Τίμαιο*, στο θέμα της κοσμογονίας. Σύμφωνα με τον διάλογο αυτόν, ο κόσμος, εκείνη η τάξη δηλαδή που επιβάλλεται στο προϋπάρχον χάος ("είς τάξιν αυτό ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας"· 30α), προέρχεται από το έργο ενός θεού-δημιουργού. Ο Πλάτων αναφέρεται στον δημιουργό αυτό ως καλό ("ὁ τε δημιουργὸς ἀγαθός"· 29α), λέγοντας επίσης ότι, όταν αυτός αποφασίζει να πλάσει έναν κόσμο, το κάνει κοιτώντας ένα ιδανικό μοντέλο, το οποίο, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, είναι μια ζωντανή οντότητα, η οποία ήδη εμπεριέχει τις Ιδέες ("τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει"· 30ξ). Ο δημιουργός, λοιπόν, δημιουργεί τον κόσμο λαμβάνοντας υπόψιν ένα ιδανικό και αιώνιο μοντέλο ("πρὸς τὸ αἰδίδιον ἔβλεπεν"· 29α) αλλά και μέσα από μια νοητική διαδικασία ("πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν"· 29α). Επειδή ο δημιουργός είναι η τελειότερη όλων των αιτιών,

---

<sup>8</sup> Πρβ. κυρίως 137δ-142α.

<sup>9</sup> Ενώ κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο αυτός ο διάλογος εθεωρείτο περισσότερο λογικού περιεχομένου, υπήρξε εντούτοις βασικός για τη διαμόρφωση της οντολογικής και θεολογικής θεωρίας στα πλαίσια της πλατωνικής παράδοσης.

<sup>10</sup> Παρότι δεν είναι καθολικά αναγνωρισμένος ως γνήσιο έργο του Πλάτωνος, αυτός ο διάλογος έτσι θεωρείτο από τους λόγιους της περιόδου του Μεσοπλατωνισμού. Πρβ. Άλβ., *Εἰσαγ. εἰς Πλάτ. διαλόγ.*, 148 Hermann.

συνεπάγεται επίσης ότι, ό,τι δημιουργείται από αυτόν θα είναι ό,τι καλύτερο υπάρχει (“ό μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ό δ’ ἄριστος τῶν αἰτίων”· 29α).

Η νοημοσύνη και η κίνηση είναι χαρακτηριστικά της ψυχής και επειδή ο κόσμος και η ύλη από την οποία δημιουργείται ενέχουν μια χαώδη κίνηση, ο δημιουργός κατασκευάζει την Ψυχή του Κόσμου, χρησιμοποιώντας σαν στοιχεία ‘το αδιαίρετο’ και ‘αυτό που διαιρείται σε μέρη’:

*τῆς ἀμερίστου και ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας και τῆς αὖτε περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταύτου φύσεως αὖτε περὶ και τῆς τοῦ ἐτέρου, και κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν και τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ.<sup>11</sup>*

Ο κόσμος που δημιουργείται είναι, συνεπώς, ένας ζωντανός οργανισμός χάρη στην ύπαρξη της Ψυχής του Κόσμου, η οποία περιβάλλει τα διάφορα στοιχεία από τα οποία ο κόσμος συγκροτείται. Καθώς δημιουργεί όλα τα υπάρχοντα όντα, ο δημιουργός κατασκευάζει και τις ατομικές ψυχές, οι οποίες αποτελούνται από τα ίδια στοιχεία της Ψυχής του Κόσμου και οι οποίες από τη στιγμή της ύπαρξής τους υποβάλλονται στον κύκλο της μετεμψύχωσης (41ε-42ε):

*και πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὸς ἔμισγεν, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μὲν τινὰ τὸν αὐτὸν [...] τὸ πᾶν διεῖλεν ψυχὰς ἰσαριθμοὺς τοῖς ἄστροις.<sup>12</sup>*

Η προαναφερθείσα κοσμογονική θεωρία, η οποία (προ)υποθέτει ένα ανώτερο όν που δημιουργεί βάσει ενός ιδανικού-νοητικού μοντέλου διαμέσου μιας νοητικής-λογικής πράξης και συνάμα την ύπαρξη μίας Ψυχής του Κόσμου, η οποία είναι συνδεδεμένη, αφενός με το νοητικό βασίλειο και, αφετέρου, με τον αισθητό κόσμο, είχε καθοριστική επιρροή στις μεταγενέστερες εξελίξεις της πλατωνικής φιλοσοφίας. Επρόκειτο για ένα από τα πιο θεμελιώδη ζητήματα της μεσοπλατωνικής αναζήτησης και οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις εκείνης της θεωρίας, οι οποίες αναπτύχθηκαν κατά την εν λόγω περίοδο, καθόρισαν τη μεταγενέστερη πρόσληψη της πλατωνικής φιλοσοφίας, τόσο σε κοσμολογικό όσο και σε οντολογικό επίπεδο. Το θέμα της Ψυχής του Κόσμου υπήρξε κεντρικό στη φιλοσοφική αναζήτηση των Μεσοπλατωνικών φιλοσόφων και, όπως θα αναλυθεί περαιτέρω στην παρούσα μελέτη, ερμηνεύτηκε με διάφορους τρόπους, οι οποίοι επηρέασαν σε σημαντικό βαθμό την πρόσληψη αυτής της θεωρίας από πλευράς του Marsilio

---

<sup>11</sup> *Τίμ.*, 35α.

<sup>12</sup> *Τίμ.*, 41δ.

Ficino. Οι εν λόγω ερμηνείες συνέβαλαν επίσης σημαντικά στη διαμόρφωση της διαβάθμισης του Είναι, το οποίο αποτέλεσε θεμελιώδες στοιχείο του φιλοσοφικού έργου του Ιταλού φιλοσόφου.

### 1.1.4 Σπεύσιππος

Όπως προαναφέρθηκε, η θεωρία των δύο αντιτιθέμενων αρχών ήταν δεδηλωμένη ανάμεσα στους μαθητές του Πλάτωνος, οι οποίοι, ωστόσο, την ερμήνευσαν και τη μετέδωσαν με διάφορους τρόπους. Ο πρώτος διάδοχος του Πλάτωνος στην Ακαδημία, ο Σπεύσιππος, από ό,τι αναδύεται από τα διασωθέντα αποσπάσματα, θεωρούσε ότι εκείνες οι δύο πρώτες αρχές αποτελούν εν δυνάμει σπόρους όλων των πραγμάτων, που ωστόσο δεν ενέχουν την ιδιότητα των ίδιων των πραγμάτων που πηγάζουν από αυτές. Ως εκ τούτου, το Εν, ακολουθώντας ένα μαθηματικό συλλογισμό, θα έπρεπε να είναι η πρώτη των μονάδων, ωστόσο, επειδή είναι η αιτία των μονάδων, δεν μπορεί να ενέχει ακριβώς εκείνη την ιδιότητα (“*ἄτοπον γὰρ τὸ ἕν μὲν εἶναι τι πρῶτον τῶν ἐνῶν [...] ἀνάγκη γὰρ διαφέρειν τὸ ἕν τὸ τοιοῦτο τῶν ἄλλων μονάδων*”· απ. 34 Lang). Συνεπάγεται επομένως ότι, καθόσον το Εν είναι και η αιτία της ίδιας της ουσίας των όντων, δεν μπορεί να οριστεί ακριβώς ως ουσία και βρίσκεται, συνεπώς, σε μια οντολογική θέση απολύτως υπερβατική.

Αντιτιθέμενη σε αυτή υπάρχει μια άλλη αρχή, αυτή που ο Σπεύσιππος ονόμαζε ‘*πλήθος*’, δηλαδή η απροσδιόριστη Δυάδα, η οποία είναι η αρχή της πολλαπλότητας. Όπως αναδύεται από ένα απόσπασμα του *Commentarium* του Πρόκλου στον *Παρμενίδη* του Πλάτωνος, η στάση του Σπευσίππου σχετικά με την αλληλεπίδραση των δύο αρχών στη διαδικασία της δημιουργίας αποσαφηνίζεται περαιτέρω:

le unum enim melius ente putantes et a quo le ens, et ab ea que secundum principium habitudine ipsum liberaverunt. extimantes autem quod, si quis le unum ipsum seorsum et solum meditatatum, sine aliis, secundum se ipsum ponat, nullum alterum elementum ipsi apponens, nichil utique fiet aliorum, interminabilem dualitatem entium principium induxerunt.<sup>13</sup>

Ο διάδοχος του Αθηναίου δασκάλου ρητώς θεωρεί το Εν την απόλυτη υπερβατική οντότητα, στην οποία αντιτίθεται η Δυάδα προκειμένου να πραγματοποιηθεί η γένεση των όντων. Παρόμοια προσέγγιση διαφαίνεται και στο τέταρτο κεφάλαιο του *Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς*

---

<sup>13</sup> *Procli Commentarius In Parmenidem*, Klibansky, Labowsky, Anscombe, (επιμ.), 1953:38, 31-41, 10 = απ. 48 Lang.

ἐπιστήμης του Ιαμβλίχου<sup>14</sup>, το οποίο παρουσιάζει διάφορα στοιχεία βασισμένα στη φιλοσοφία του Σπεύσιππου, όπως τη θεωρία του Ενός ως οντότητας πέραν του Είναι, καθώς και της Δυάδας ως αρχής της πολλαπλότητας του Είναι:

*τῶν δὲ ἀριθμῶν τῶν μαθηματικῶν δύο τὰς πρωτίστας καὶ ἀνωτάτω ὑποθετέων ἀρχάς, τὸ ἓν (ὅπερ δὴ οὐδὲ ὄν ποῦ δεῖ καλεῖν, διὰ τὸ ἀπλοῦν εἶναι καὶ τὸ ἀρχὴν μὲν ὑπάρχειν τῶν ὄντων, τὴν δὲ ἀρχὴν μηδέπω εἶναι τοιαύτην οἷα ἐκεῖνα ὧν ἐστὶν ἀρχή), καὶ ἄλλην πάλιν ἀρχὴν τὴν τοῦ πλήθους, ἣν καὶ διαίρεσιν οἷόν τ' εἶναι καθ' αὐτὸ παρέχεσθαι, καὶ διὰ τοῦτο ὕγραϛ τινι παντάπασι καὶ εὐπλαδεῖ ὕλη.<sup>15</sup>*

Παρότι πρόκειται για την αρχή της διαφοροποίησης και της διαίρεσης, η Δυάδα δεν ορίζεται από τον Σπεύσιππο ως αρχή του κακού και, παρομοίως, ούτε το Εν κρίνεται ως καλό. Σύμφωνα με τον Σπεύσιππο, αυτά τα χαρακτηριστικά εμφανίζονται σε κατώτερα οντολογικά επίπεδα:

*τὰ δὲ στοιχεῖα, ἐξ ὧν οἱ ἀριθμοί, οὐδέπω ὑπάρχει οὔτε καλὰ οὔτε ἀγαθὰ· ἐκ δὲ τῆς συνθέσεως τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς τοῦ πλήθους αἰτίας ὕλης ὑφίσταται μὲν ὁ ἀριθμὸς, πρώτοις δὲ ἐν τούτοις τὸ ὄν φαίνεται καὶ κάλλος, ἐφεξῆς ἐκ τῶν στοιχείων τῶν γραμμῶν τῆς γεωμετρικῆς οὐσίας φανείσης, ἐν ἧ ὡσαύτως τὸ ὄν καὶ τὸ καλόν, ἐν οἷς [οὔτε] οὐδὲν οὔτε αἰσχρόν ἐστὶν οὔτε κακόν· ἐπ' ἐσχάτῳ δὲ ἐν τοῖς τέταρτοις καὶ πέμπτοις τοῖς συντιθεμένοις ἀπὸ τῶν στοιχείων τῶν τελευταίων κακίαν γενέσθαι οὐ προηγουμένως, ἐκ δὲ τοῦ ἐκπίπτειν καὶ μὴ κατακρατεῖν τινα τοῦ κατὰ φύσιν.<sup>16</sup>*

Από αυτό το χωρίο διαφαίνεται επίσης μια οντολογική διαβάθμιση, η οποία εξελίσσεται ως διαδικασία εκροής, που αρχίζει με τις πρώτες δύο αρχές, οι οποίες βρίσκονται βέβαια σε ένα απολύτως υπερβατικό επίπεδο, και συνεχίζει με τα μαθηματικά και γεωμετρικά όντα. Σχετικά με τα κατώτερα επίπεδα, ενώ το χαμηλότερο θεωρείται το υλικό υπόβαθρο, είναι πιθανόν ότι το τέταρτο είναι το επίπεδο της Ψυχής του Κόσμου, δεδομένης της θεωρίας σύμφωνα με την οποία ο Σπεύσιππος αναγνώριζε τα μαθηματικά όντα στη θέση των Ιδεών (“ἄλλη δὲ ἀκίνητος (*scil.*: οὐσία), καὶ ταύτην φασὶ τινες εἶναι χωριστήν, οἱ μὲν εἰς δύο διαιροῦντες, οἱ δὲ εἰς μιαν φύσιν τιθέντες τὰ εἶδη καὶ τὰ μαθηματικὰ μόνον τούτων”· απ. 42 Lang) και συνάμα ξεχώριζε την Ψυχή από εκείνα τα όντα (“Σπεύσιππος δὲ καὶ πλείους οὐσίας ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀρξάμενος, καὶ ἀρχὰς ἐκάστης οὐσίας, ἄλλην μὲν ἀριθμῶν ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς”· απ. 33 Lang).

<sup>14</sup> Merlan, 1968:96-140.

<sup>15</sup> Κοιν. μαθ., 15, 5-13 Festa.

<sup>16</sup> Κοιν. μαθ., 18, 1-12 Festa.

Διαφαίνονται, από τα διασωθέντα χωρία, ενδιαφέροντα στοιχεία στη φιλοσοφία του Σπενσίππου ως προς την ερμηνεία της διδασκαλίας του Πλάτωνος, κυρίως σε ό,τι αφορά τη θεωρία του Ενός και της Διάδας και τις οντολογικές και κοσμολογικές διαστάσεις της. Ωστόσο, όπως θα εξετάσουμε ενδελεχώς στη συνέχεια, η επιρροή του στη μεσοπλατωνική φιλοσοφία υπήρξε σχετικά περιορισμένη, αν και σημαντική.

### 1.1.5 Ξενοκράτης

Ο Ξενοκράτης υπήρξε μέλος της Ακαδημίας από τη νιότη του και ακολούθησε τον δάσκαλό του τον Πλάτωνα στο δεύτερο ή το τρίτο ταξίδι του στη Σικελία, όπως αναφέρεται από τον Διογένη τον Λαέρτιο (*Bioi*, IV 6). Διαδέχθηκε τον Σπενσίππο στην ηγετική θέση της Ακαδημίας μετά τον θάνατό του το 339 π.Χ. και από τότε προσπάθησε να συστηματοποιήσει κατά το δυνατόν τη φιλοσοφία του δασκάλου και, σε αυτή του την προσπάθεια, διατύπωσε θεωρίες οι οποίες συνέβαλαν σε ουσιαστικό βαθμό στη μεσοπλατωνική πρόσληψη της πλατωνικής φιλοσοφίας. Ο Ξενοκράτης, αναφερθείς ως ο πρώτος φιλόσοφος που ξεχώρισε επισήμως τη φιλοσοφία σε τρεις κλάδους, ήτοι τη Φυσική, την Ηθική και τη Λογική (απ. 1 Heinze), συνέταξε έργα – ο Διογένης ο Λαέρτιος (IV 2, 11) απαριθμεί εβδομήντα έξι – γύρω από πολλά θέματα, αλλά όλα δυστυχώς χάθηκαν, με αποτέλεσμα η σκέψη του να μπορεί να προσεγγίζεται μόνο διαμέσου δοξογραφικών αναφορών.

Ακολουθώντας σε αυτό τον Πλάτωνα και τον Σπενσίππο, ο Ξενοκράτης προϋπέθετε ένα ζεύγος από δύο θεμελιώδεις αρχές, τις οποίες ονόμαζε Μονάδα και Διάδα:

*Ξενοκράτης [...] τὴν μονάδα καὶ διάδα θεούς, τὴν μὲν ὡς ἄρρενα πατὴρ ἔχουσαν τάξιν ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν, ἥτινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός· τὴν δὲ ὡς θήλειαν, μητρὸς θεῶν δίκην, τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἣτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός.<sup>17</sup>*

Η προαναφερθείσα αναφορά από τον Αέτιο διατυπώνει, επιπροσθέτως, τη θεωρία σύμφωνα με την οποία ο Ξενοκράτης θεωρούσε τη Μονάδα και τη Διάδα σαν θεούς, την πρώτη σαν τον Δία και τη δεύτερη σαν τη Μητέρα των Θεών, με τον Δία να είναι κυβερνήτης των ουρανών και τη δεύτερη να αντιστοιχεί στην περιοχή που βρίσκεται κάτω από τον ουρανό, αναλαμβάνοντας, συνεπώς, τα χαρακτηριστικά της Ψυχής του Κόσμου. Στη συνέχεια του χωρίου, ο Αέτιος αναφέρει, επίσης, ότι ο Ξενοκράτης πίστευε στην ταύτιση των Ολυμπίων θεών με τα άστρα, στην ύπαρξη

<sup>17</sup> Απ. 15 Heinze.

δαιμόνων οι οποίοι κατοικούν την υποσελήνια περιοχή, καθώς και στο γεγονός ότι θείες δυνάμεις βρίσκονται ακόμα και στα υλικά στοιχεία. Αν και κάπως απλουστευμένη από τον Αέτιο, στο προαναφερθέν χωρίο είναι εμφανής η αναφορά στον μύθο του πτερωτού άρματος του *Φαίδρου* (246α κ.έξ.) και στην πορεία των θεών και των ψυχών μέχρι τον υπερουράνιο τόπο. Εκείνο όμως που χρειάζεται διευκρίνιση είναι η διατύπωση που κάνει ο Αέτιος, όταν ισχυρίζεται ότι ο Ξενοκράτης ταύτιζε τη Δυάδα με την Ψυχή του Κόσμου, βασιζόμενος στο γεγονός ότι και οι δύο οντότητες κυβερνούν την υποουράνια περιοχή. Όπως όμως σημειώνει ο Dillon<sup>18</sup>, πρόκειται μάλλον για παράλειψη του κειμένου, εφόσον για τον Ξενοκράτη η απεριόριστη Δυάδα αποτελούσε αρχή της αταξίας και του κακού, και ως εκ τούτου δεν δύνατο να αναγνωριστεί ως η Ψυχή του Κόσμου, η οποία, επιπροσθέτως, γεννιέται από την αλληλεπίδραση της Μονάδας και της Δυάδας.

Η στάση του Ξενοκράτη σχετικά με την πρώτη αρχή του ζεύγους, όμως, διαφέρει σε σημαντικό βαθμό από εκείνη του Σπευσίππου, καθότι υποστήριζε ότι η Μονάδα είναι ένας Νους<sup>19</sup>. Αυτή η θεωρητική στάση, κατ' ουσίαν αριστοτελική, που υποθέτει έναν θεϊκό Νου ο οποίος *'αυτοθεωρείται'*, υπήρξε καθοριστικής σημασίας για την ανάπτυξη της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας.

Σχετικά με τη Δυάδα, εντούτοις, όπως αναφέρει ο Πλούταρχος – ο οποίος παραμένει μαζί με τον Αριστοτέλη η κυριότερη πηγή πληροφοριών σχετικά με τον Ξενοκράτη – στο έργο του *Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας*, η Δυάδα αποτελούσε αρχή της πολλαπλότητας και της απειρίας (*"ἀμέριστον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἕν, μεριστὸν δὲ τὸ πλῆθος, καὶ τῇ ἀπειρίᾳ πέρας ἐντιθέντος, ἦν καὶ δυάδα καλοῦσιν ἀόριστον"*· απ. 68 Heinze = *Περὶ Τιμ. ψυχολ.* 1012δ). Σύμφωνα με τη δοξογραφική αναφορά του Αετίου, ένας άλλος όρος που χρησιμοποιούσε ο Ξενοκράτης για τον ορισμό της δεύτερης αρχής ως πηγής της κίνησης είναι *'το αέναον'* (*"Ξενοκράτης συνεστάναι τὸ πᾶν ἐκ τοῦ ἐνὸς καὶ τοῦ ἀνάου, ἀέναον τὴν ὕλην αἰνιττόμενος διὰ τοῦ πλήθους"*· απ. 28 Heinze). Ο όρος αυτός χρησιμοποιείται υπό την έννοια ότι η δεύτερη αρχή βρίσκεται σε συνεχή κίνηση και χρησιμοποιείτο από τους Πυθαγόρειους στον *Όρκο* τους σε αφορά την *Τετρακύν* ως πηγή συνεχούς κίνησης της Φύσης. Με παρόμοιο τρόπο χρησιμοποίησε τον όρο αυτό και ο Ξενοκράτης αναφερόμενος στην κίνηση της Ὑλης.

Η άποψη του Ξενοκράτη σχετικά με τις πλατωνικές Ιδέες καθίσταται ιδιαίτερος ενδιαφέρουσα κυρίως για τον καθοριστικό ρόλο που διαδραμάτισε κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο. Στα *Μεταφυσικά*, Z'.1028β ο Αριστοτέλης δηλώνει ότι "άλλοι" (πιθανότατα ο Ξενοκράτης, δεδομένης της αναφοράς στον Πλάτωνα και τον Σπεύσιππο που μόλις προηγείται)

---

<sup>18</sup> Dillon, 1996:26.

<sup>19</sup> Αντιθέτως, σύμφωνα με μία άλλη, πολύ σύντομη, δοξογραφική αναφορά, ο Σπεύσιππος ξεχώριζε το Εν από τον Νου, πρβ. απ. 38 Lang.

θεωρούν τις Ιδέες και τους Αριθμούς ως έχοντες την ίδια ουσία (“τὰ μὲν εἶδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν”· απ. 34 Heinze)· θεωρούν επίσης ότι όλα όσα υπάρχουν, τόσο τα ουράνια όσο και τα αισθητά όντα, προέρχονται από εκείνες. Με αφετηρία την αναφορά του Αριστοτέλη, γίνεται να υποθεθεί ότι, πιθανόν, ο Ξενοκράτης να τοποθετούσε τους Αριθμούς στο οντολογικό επίπεδο της Ψυχῆς, εφόσον επίσης ο ίδιος θεωρούσε την Ψυχὴ ἕναν αυτοκινούμενο αριθμό. Παρά την ταυτοποίηση Ιδεών-Αριθμών, όμως, οι Ιδέες δεν παύουν να είναι η παραδειγματική αιτία όλων των φαινομένων (“καθὰ φησιν ὁ Ξενοκράτης, εἶναι τὴν ἰδέαν θέμενος αἰτίαν παραδειγματικὴν”· απ. 30 Heinze). Αυτὸς ο ορισμὸς ἐξελίχθηκε στη συνέχεια σε θεμελιώδη κατὰ την περίοδο του Μεσοπλατωνισμού, ὡπως ἐπιβεβαιώνεται, παραδείγματος χάριν, στον *Διδακτικὸ* του Αλκίνοου (πρβ. σελ. 163 Hermann), βασικὸ εγχειρίδιο για τη μελέτη της πλατωνικῆς φιλοσοφίας την ἐν λόγω περίοδο.

Υπάρχει ἕνα ἄλλο σημεῖο στη φιλοσοφία του Ξενοκράτη που ἀξίζει να αναφερθεῖ στην παρούσα ἔρευνα, και πάλι στην κατεύθυνση της επιρροῆς που εἶχε στη μεταγενέστερη ἐξέλιξη του Πλατωνισμού, ἡ θεωρία ὅτι οι Ιδέες βρίσκονται στον νοῦ του θεοῦ. Αυτὴ ἡ ἀποψη προέρχεται ἀπὸ το γεγονός ὅτι για τον Ξενοκράτη ἡ υπέρτατη ἀρχὴ ἦταν Νοῦς και Μονάδα, ἀρχὴ ἡ οποία σκέφτεται το σύνολο των Ιδεών-Αριθμών που βρίσκονται στο νοῦ του<sup>20</sup>. Πρόκειται για μια θεμελιώδη θεωρητικὴ στάση, ἡ οποία, ὡπως θα μελετηθεῖ ἐν συνεχείᾳ, ἦταν ευρέως διαδεδομένη ἀνάμεσα στους μεσοπλατωνικοὺς φιλοσόφους και ἀκόμα ἐγκυρη στη φιλοσοφία του Marsilio Ficino.

Ὅσον ἀφορᾷ στην περί ψυχῆς θεωρία του Ξενοκράτη, ἡ βασικότερη πηγὴ μας εἶναι το *Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας* (1012δ-ε) του Πλουτάρχου, ὅπου ἀναφέρεται ὅτι για τον πρώτο, ἡ Ψυχὴ ἦταν μια ἀπὸ τις ἐξελίξεις που προέκυψαν ἀπὸ τη δημιουργία των Αριθμών και, σύμφωνα με τον Ξενοκράτη, ἐπρόκειτο για αυτοκινούμενο ἀριθμὸ (“τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ’ ἑαυτοῦ κινούμενον ἀποφηνάμενος”· *Περὶ Τιμ. ψυχολ.*, 1012δ). Βασιζόμενος στον *Τίμαιο* (35α), ο Ξενοκράτης θεωροῦσε το Ἐν ὡς τὴν ἀμέριστη οὐσία και τὴ Δυάδα διαιρετὴ. Το πρώτο στοιχεῖο ἀποτελεῖ τὴν ἀρχὴ τῆς ἐνότητος, ἡ οποία ἐπιβάλλει ὅρια στην πολλαπλότητα ἀπὸ ὅπου πηγάζουν οι Αριθμοί-Ιδέες. Στο ἐπίπεδο αὐτό, ὅμως, ἀκόμα δεν υπάρχει κίνηση, λόγος για τον οποίο προστίθενται ἄλλα στοιχεῖα, ἴτοι ἡ Ομοιότητα και ἡ Ἐτερότητα, ὅπου το πρώτο ἀντιστοιχεῖ στη σταθερότητα και το δεύτερο στην κίνηση, και τότε δημιουργεῖται ἡ Ψυχὴ ὡς ἀποτέλεσμα αὐτοῦ του συνδυασμοῦ (“τοῦ δὲ ταῦτοῦ και τοῦ ἑτέρου συμμιγόντων, ὧν τὸ μὲν ἐστὶ κινήσεως ἀρχὴ και μεταβολῆς τὸ δὲ μονῆς, ψυχὴν γεγονέναι”· *Περὶ Τιμ. ψυχολ.*, 1012ς). Με τον τρόπο αὐτό,

---

<sup>20</sup> Dillon, 1996:29.



εξασφαλίζεται η διαμεσολαβητική φύση της ψυχής, διότι αυτή εμπεριέχει μέσα της στοιχεία τα οποία τη συνδέουν τόσο με το νοητό βασίλειο όσο και με τα αισθητά πράγματα. Ο Ξενοκράτης θεωρούσε, προφανώς, την ψυχή αθάνατη, αναγνωρίζοντας την ποιότητα αυτή και στην άλογη πλευρά της ψυχής (απ. 75 Heinze) και, ακολουθώντας τον δάσκαλό του, θεωρούσε ότι η ψυχή είναι ο δαίμονας του ανθρώπου (απ. 81 Heinze).

Σύμφωνα με την αναφορά του Σέξτου του Εμπειρικού, ο Ξενοκράτης αναγνώριζε τρία οντολογικά επίπεδα (“Ξενοκράτης δὲ τρεῖς φησὶν οὐσίας εἶναι, τὴν μὲν αἰσθητὴν τὴν δὲ νοητὴν τὴν δὲ σύνθετον καὶ δοξαστήν”· Σέξτ. Ἐμπ., *Μαθ.*, VII, 147 κ.έξ. = απ. 5 Heinze). Η έμφαση στην τριαδική δομή του κόσμου<sup>21</sup> και, ακολούθως, στη σημασία της διαμεσολαβητικής ψυχικής υπόστασης, ήτοι της Ψυχής του Κόσμου, αποτελούσε χαρακτηριστικό στοιχείο της ξενοκράτειας φιλοσοφίας, το οποίο είχε, επίσης, καθοριστική σημασία και για τη μεταγενέστερη εξέλιξη της πλατωνικής φιλοσοφίας. Υπήρξε, όντως, κεντρικό θέμα της μεσοπλατωνικής αναζήτησης, καθώς και κομβικό σημείο της φιλοσοφίας του Marsilio Ficino.

Όπως θα μελετηθεί περαιτέρω στην παρούσα έρευνα, ένα καθοριστικό σημείο για την ανάπτυξη της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας, αλλά και για την πρόσληψή της από πλευράς του Ficino, υπήρξε εκείνο της ερμηνείας του περί της δημιουργίας θέματος, όπως ετέθη στον *Τίμαιο*. Διαφαίνεται (απ. 54), συγκεκριμένα, ότι ο Ξενοκράτης θεωρούσε ότι το θέμα της γένεσης του κόσμου είναι προτιμότερο να ερμηνευτεί αλληγορικά και όχι κυριολεκτικά. Αυτή κατέληξε να είναι, κατά την εν λόγω περίοδο, και η περισσότερο διαδεδομένη ερμηνεία, στην οποία αντετέθησαν μόνο ο Πλούταρχος και ο Αττικός, οι οποίοι, ωστόσο, άσκησαν καθοριστική επιρροή στην αποδοχή της πλατωνικής κοσμογονίας στα πλαίσια του χριστιανικού Πλατωνισμού της Αναγέννησης.

---

<sup>21</sup> Πρβ. επίσης απ. 56 Heinze = Πλούτ., *Περὶ προσ. σελ.*, 943ξ-944α, σχετικά με τη θεωρία των πυκνών, καθώς και απ. 23 Heinze = Πλούτ., *Περὶ ἐκλ. χρηστ.*, 416γ-δ σχετικά με τις προεκτάσεις της τριμερούς δομής στην περί δαιμόνων θεωρία, με την ενδιαφέρουσα μαθηματική ερμηνεία της πλατωνικής δαιμονολογίας.

## 1.2 Οι κύριες θεματικές του Μεσοπλατωνισμού

Η μεσοπλατωνική περίοδος παρουσιάζει ένα ιδιαίτερο *corpus* θεωριών, στο οποίο συνυπάρχουν διάφορες προσεγγίσεις ως προς την αποδοχή, την ερμηνεία και τη μετάδοση της πλατωνικής φιλοσοφίας. Κατά αυτήν την περίοδο μαρτυρούνται διάφοροι τρόποι πρόσληψης και διατύπωσης των πλατωνικών θεωριών, οι οποίοι πήγαζαν κυρίως από θέματα που τα άγραφα δόγματα του Πλάτωνος είχαν αφήσει ανοιχτά, καθώς και από στοιχεία που στην πλατωνική φιλοσοφία προσετέθησαν κατά την περίοδο της Αρχαίας Ακαδημίας. Οι φιλόσοφοι της μεσοπλατωνικής περιόδου κυμαίνονται ανάμεσα σε δύο κύριους θεωρητικούς άξονες, εκείνον της περιπατητικής φιλοσοφίας και εκείνον της στωικής· στοιχεία προερχόμενα από τον εκάστοτε άξονα εντάσσονται στο πλατωνικό φιλοσοφικό σύστημα μαζί με μια σημαντική επιρροή από την πυθαγόρεια φιλοσοφία. Η πυθαγόρεια μαθηματική θεωρία συνδυάστηκε στενά με τις πλατωνικές θεωρίες που μεταδόθηκαν ως άγραφα δόγματα, με αποτέλεσμα τη διαμόρφωση ενός οντολογικού συστήματος αποτελούμενου από την αντιπαράθεση δυο αντιθέτων αρχών, δηλαδή του Ενός και της Διάδας. Η αλληλεπίδραση αυτών των πρώτων αρχών, και πιο συγκεκριμένα η περιοριστική επίδραση του Ενός στην απροσδιόριστη Διάδα, δημιουργεί τους νοητικούς αριθμούς, καθώς και την Ψυχή του Κόσμου, η οποία προβάλλοντας τις τέσσερις διαστάσεις στην ύλη δημιουργεί τα τέσσερα στοιχεία από τα οποία αποτελείται ο κόσμος. Η πρόσθεση της τρίτης οντότητας, της Ψυχής του Κόσμου δηλαδή, απαντούσε στην ανάγκη να τοποθετηθεί ένα ενδιάμεσο επίπεδο μεταξύ των οντολογικών επιπέδων των Ειδών και της Ύλης. Η εξέλιξη αυτού του σχήματος σε ένα τρισδιάστατο οντολογικό σύστημα στο οποίο η τρίτη διαμεσολαβητή οντότητα έχει νοημοσύνη και συνάμα συμβάλλει στη δημιουργική διαδικασία του κόσμου είχε καθοριστική επιρροή για τη μεταγενέστερη εξέλιξη της πλατωνικής φιλοσοφίας. Όπως παρατηρήθηκε προηγουμένως, η διαμόρφωση αυτού του τριμερούς οντολογικού συστήματος υπήρξε αποτέλεσμα της ερμηνείας, από πλευράς κυρίως των πρώτων δύο σχολαρχών της Αρχαίας Ακαδημίας, των άγραφων δογμάτων σε συνδυασμό με την Πυθαγόρεια φιλοσοφία. Είναι, ωστόσο, στα πλαίσια της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας που αυτή η τριμερής οντολογική δομή έλαβε κεντρική σημασία και, μάλιστα, υπήρξε αφετηρία για την περαιτέρω ανάπτυξη της θεωρίας της διαβάθμισης του Είναι, θέμα το οποίο υπήρξε θεμελιώδες για τη διαχρονική εξέλιξη της πλατωνικής φιλοσοφίας.

Είναι επίσης κατά την εν λόγω εποχή που αναπτύχθηκε η θεωρία της ύπαρξης μίας υπέρτατης υπερβατικής αρχής, η οποία βρίσκεται σε ανώτερο οντολογικό επίπεδο σε σχέση ακόμα και με τον νοητικό κόσμο. Μια θεωρητική στάση η οποία συνεπάγεται τη διευκρίνιση της συσχέτισης αυτής της ανώτερης υπερβατικής οντότητας, τόσο με την Ύλη όσο και με τα αιώνια

Είδη, τα οποία είναι τα ιδεατά παραδείγματα του αισθητού κόσμου. Ως εκ τούτου, το ερώτημα σχετικά με τη φύση και τη δραστηριότητα του ανώτατου όντος υπήρξε κεντρικό για τους φιλοσόφους αυτής της περιόδου, δεδομένου ότι όλοι – ταλαντευόμενοι ωστόσο σε ό,τι αφορούσε τη σχέση μεταξύ των πρωταρχικών αρχών – κράτησαν σταθερή την Ακαδημαϊκή αντιπαράθεση των δύο αρχών, του Ενός και της Δυάδας. Για τον Αντίοχο τον Ασκαλωνίτη, παραδείγματος χάριν, αυτές οι δύο αρχές ταυτίζονταν με τις στωικές έννοιες της ενεργούς και της παθητικής αρχής, ενώ με τον Εύδωρο τον Αλεξανδρέα παρατηρείται μια επιστροφή στην Ακαδημαϊκή και συνάμα Πυθαγόρεια προσέγγιση των δύο θεμελιωδών αρχών, αλλά με την τοποθέτηση, επιπροσθέτως, του υπέρτατου Ενός πέραν εκείνων των αρχών. Με τη θεώρηση του Πλουτάρχου και του διαδόχου τού του Αττικού, συνέβη μια επιστροφή στη βασική διττότητα, αλλά με την αναγνώριση μιας μεγαλύτερης αυτάρκειας ως προς τη φύση της Δυάδας. Αντιθέτως, για τον Αλκίνοο η Ύλη κατέληξε να θεωρηθεί ως τελείως παθητική και μη πραγματική, ενώ το ανώτερο Ον έγινε ο θεός που κυριαρχεί τον κόσμο. Μια άλλη προσέγγιση στο θέμα αυτό, και μάλιστα μια προσέγγιση που έντονα επηρέασε την εξέλιξη του μεταγενέστερου Πλατωνισμού, ήταν εκείνη του Νεοπυθαγορείου Νουμηνίου, στις διατυπώσεις του οποίου φαίνεται να εντάσσεται ξανά η διττότητα των αρχών, περιορισμένη ωστόσο από στοιχεία ορθόδοξου Πλατωνισμού.

Μαζί με τις πρώτες δύο αρχές, εντοπίζεται μια άλλη οντότητα, με τα χαρακτηριστικά μιας ενδιάμεσης και μεσολαβητικής οντότητας, της Ψυχής του Κόσμου. Πρόκειται για την οντότητα περί της οποίας ο Πλάτων γράφει στον *Τίμαιο*, η οποία στις θεωρήσεις των Μεσοπλατωνικών απέκτησε κάποια χαρακτηριστικά καθοριστικά για την ανάπτυξη αυτής της έννοιας στη μεταγενέστερη εξέλιξη της πλατωνικής φιλοσοφικής παράδοσης. Τα χαρακτηριστικά της Ψυχής του Κόσμου που εντοπίζονται, παραδείγματος χάριν, στη φιλοσοφία του Φίλωνος του Αλεξανδρέως ή του Πλουτάρχου, παρουσιάζουν μια οντότητα, η οποία δεν είναι πλέον υπεύθυνη για το κακό του κόσμου παρά μόνο για την πολλαπλότητα και την κίνηση και, κατά συνέπεια, για όλη τη δημιουργία. Πρόκειται για στοιχεία τα οποία κατέληξαν να κατέχουν καθοριστική σημασία για την κατανόηση της θεωρίας αυτής και την ένταξή της στα πλαίσια του χριστιανικού Πλατωνισμού που αναπτύχθηκε στην Αναγέννηση και ιδίως στο φιλοσοφικό σύστημα του Marsilio Ficino. Ένα επιπλέον χαρακτηριστικό αναφορικά με την Ψυχή του Κόσμου, το οποίο εντοπίζεται στη φιλοσοφία του Αλκίνοου, αλλά και στη σκέψη του Πλουτάρχου, είναι εκείνο που την αναπαριστά ως άλογη οντότητα, η οποία χρειάζεται την επέμβαση του Δημιουργού ή του Λόγου για να αφυπνιστεί και να γίνει έλλογη.

Σχετιζόμενη με την προαναφερθείσα προσέγγιση είναι η εξέλιξη της έννοιας της ύπαρξης δύο θεών, εκ των οποίων ο ένας υφίσταται ως πλήρως υπερβατική και νοήμων οντότητα, ενώ ο

άλλος ως αρχή της δημιουργίας. Αυτή η θεωρία προέκυψε, αφενός, από την ενσωμάτωση στο υπόβαθρο της πλατωνικής φιλοσοφίας της στωικής έννοιας του Λόγου ως δημιουργικής δύναμης του θεού στον κόσμο και, αφετέρου, από την επαναφορά, στο ίδιο φιλοσοφικό σύστημα της έννοιας της απολύτως υπερβατικής αρχής. Αυτές οι δύο οντότητες αναπαριστούν, η μία τον Δημιουργό του *Τιμαίου* και η άλλη το Αγαθό της *Πολιτείας* και συνάμα το Εν, την πρώτη υπόσταση δηλαδή, του *Παρμενίδη*. Στο ρεύμα της νεοπυθαγόρειας φιλοσοφίας, συναντάται μια τριάδα πρώτων αρχών, καταταχθεισών σε φθίνουσα σειρά, βάση για τις οποίες ενδέχεται να αποτελεί χωρίο της *B' Επιστολής* (312ε) του Πλάτωνος. Το οντολογικό σχήμα, βέβαια, παραμένει το ίδιο και σε αυτή την περίπτωση εφόσον η τρίτη οντότητα της τριάδας ταυτίζεται με την Ψυχή του Κόσμου.

Ένα επιπλέον βασικό στοιχείο της οντολογικής αναζήτησης των Μεσοπλατωνικών φιλοσόφων εντοπίζεται στην περί δαιμόνων θεωρία. Ήδη ο Ξενοκράτης είχε αναπτύξει την πλατωνική θεωρία των μεσολαβητών οντοτήτων, επεξηγώντας την με γεωμετρικούς όρους (απ. 23 Heinze) και σε συνδυασμό με την τριαδική δομή του κόσμου. Συνεπώς, οι δαίμονες αντιμετωπίζονταν από εκείνον περισσότερο ως στατικά όντα, από οντολογική και κοσμολογική άποψη. Μια διαφορετική προσέγγιση αναπτύχθηκε στα πλαίσια της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας και κυρίως στη φιλοσοφία του Πλουτάρχου και του Απουλήιου, σύμφωνα με την οποία οι δαίμονες προσεγγίζονταν ως ψυχές που βρίσκονται είτε σε άνοδο προς την πλήρη κάθαρση είτε σε κάθοδο προς την ενσάρκωση. Προκειμένου βέβαια ο υπερβατικός θεός να μην αναμειγνύεται με την ύλη, είναι αναγκαία η αναγνώριση διαμεσολαβητικών οντοτήτων μεταξύ ανθρώπου και θεού και επομένως, όποια και αν είναι η προσέγγιση, στατική ή δυναμική, η ύπαρξή τους είναι θεμελιώδης για τους Μεσοπλατωνικούς.

Όσον αφορά στη θεωρία των Ιδεών, διάφορες τροποποιήσεις συντελέστηκαν στην πλατωνική θεωρία κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο και η τελική της μορφή κατέληξε να είναι εκείνη που προσέγγιζε τις Ιδέες ως σκέψεις στον νου του θεού. Ήδη, η ταύτιση του Λόγου των Στωικών με τον πλατωνικό Δημιουργό είχε προετοιμάσει το έδαφος για την τοποθέτηση των Ιδεών στον νου του θεού. Με την ακόλουθη θεωρητική διαφοροποίηση ενός Πρώτου θεού από έναν Δεύτερο, οι Ιδέες άρχισαν να τοποθετούνται στο επίπεδο του Δεύτερου θεού, του Δημιουργού δηλαδή. Συναφές με την εξέλιξη της περί των Ιδεών θεωρίας είναι το ζήτημα της σχέσης μεταξύ Ιδεών και Ύλης, με το συνεπαγόμενο θέμα της δημιουργίας του κόσμου και κατά συνέπεια των φυσικών στοιχείων από τα οποία αποτελείται.

Η φιλοσοφική θεώρηση αυτής της περιόδου ήταν ιδιαίτερος ποικίλη, ωστόσο, αναγνωρίζεται ένα κοινό μεσοπλατωνικό *milieu*, στο οποίο εντοπίζονται, μεταξύ άλλων θεμάτων, μια επεξηγηματική και σχολιαστική τάση των πλατωνικών διαλόγων, η επιμελής ανάλυση του

*Τιμαίου*, μια βασική αναζήτηση της ψυχογονίας και το θέμα της κοσμογονίας, ο στοχασμός περί των τύπων του Είναι και της διαβάθμισής τους και, τέλος, σε επίπεδο ηθικής αναζήτησης, η επιδίωξη του τέλους του ενάρετου βίου με βάση την ‘*ὁμοίωσιν θεῶ*’.

Εντός αυτού του θεωρητικού πλαισίου είναι αξιοσημείωτη η σημασία που είχαν τα θεοσοφικά ρεύματα του Ερμαϊσμού, του Ζωροαστρισμού και του Γνωστικισμού. Παρότι δεν επρόκειτο για μείζονα συνεκτικά φιλοσοφικά συστήματα, στα κείμενα που συντάχθηκαν στα πλαίσια των θεοσοφικών παραδόσεων εκείνων αναδύονται έννοιες κοινές με εκείνες που προωθούνται από τη φιλοσοφική αναζήτηση των Μεσοπλατωνικών, όπως, παραδείγματος χάριν, του Πλουτάρχου και του Νουμηνίου. Δεν είναι εφικτό, στην παρούσα έρευνα, να πραγματοποιηθεί μια ενδελεχής μελέτη των εννοιολογικών στάσεων βάσει των οποίων διαμορφώθηκαν εκείνα τα θεοσοφικά συστήματα και, επιπροσθέτως, η μεταδοθείσα αποσπασματική γνώση σχετικά με το έργο κάποιων στοχαστών της εποχής δεν επιτρέπει πάντα να αναγνωριστεί ο βαθμός της εκατέρωθεν επιρροής. Παρομοίως, παρότι είναι γνωστή η επίδραση των κειμένων του *Corpus Hermeticum*, καθώς και των *Χαλδαϊκῶν Χρησμῶν* στη διαμόρφωση του φιλοσοφικού έργου του Marsilio Ficino, η παρούσα μελέτη θα εστιάσει περισσότερο στην ανίχνευση της επιρροής της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας στο έργο του και, επομένως, δεν θα πραγματοποιηθεί εν προκειμένω μια εκτενής ανάλυση της επιρροής των εν λόγω θεοσοφικών συστημάτων στη φιλοσοφία του Ιταλού φιλοσόφου. Ωστόσο, επειδή στα προαναφερθέντα θεοσοφικά συστήματα αναγνωρίζεται μια ενδιαφέρουσα ανάμειξη της πλατωνικής φιλοσοφίας – συγκεκριμένα της μεσοπλατωνικής αναζήτησης – με προϋπάρχουσες ή υπό εξέλιξη θρησκευτικές παραδόσεις, αξίζει να αναφερθούν εν συντομία, κάποια στοιχεία τα οποία καθιστούν τις θεοσοφίες εκείνες ενδιαφέρουσες για την κατανόηση του ευρύτερου θεωρητικού πλαισίου της μεσοπλατωνικής περιόδου. Τα κείμενα του *Corpus Hermeticum* είναι μια σαφής ένδειξη της πνευματικής στροφής που πραγματοποιήθηκε κατά τη μεσοπλατωνική εποχή, βάσει της οποίας η λογική διαδικασία δεν φαινόταν πλέον αρκετή για την κατανόηση των φαινομένων και την προσέγγιση του θείου· αντιθέτως, θεωρούσε αναπόσπαστο κομμάτι αυτής της διαδικασίας τη θεία αποκάλυψη<sup>22</sup>. Πρόκειται για μια στροφή η οποία είχε σημαντική επιρροή στην εξέλιξη της πλατωνικής παράδοσης και υπήρξε κεντρική στη φιλοσοφική αναζήτηση του Marsilio Ficino, ο οποίος θεωρούσε τις πραγματείες του *Corpus* θεμελιώδεις, αφενός για την κατανόηση της ίδιας της πλατωνικής φιλοσοφίας και, αφετέρου, για την εναρμόνισή της με τη χριστιανική.

---

<sup>22</sup> Πρβ. Festugière, 1967:39-40.

Σχετικά με το *Corpus Hermeticum*, δεν πρόκειται, όπως προαναφέρθηκε, για ένα συνεκτικό σύστημα θεωριών και, ως εκ τούτου, δεν είναι εύκολο να δοθεί στο σημείο αυτό μια πλήρης περιγραφή των εννοιών που βρίσκονται στην εκάστοτε πραγματεία. Εντούτοις, παρά τη μεγάλη σημασία που δόθηκε σε περισσότερο θρησκευτικές διαστάσεις, ο Ερμαϊσμός παρουσιάζει διάφορες αναλογίες με τα ρεύματα του Μεσοπλατωνισμού και του Νεοπυθαγορισμού, όπως επί παραδείγματι, μεταξύ άλλων, η έμφαση στον δυϊσμό Θεού/κόσμου και συνάμα η απόλυτη υπερβατικότητα του πρώτου Θεού, δίνοντας όμως περισσότερο βάρος στις μυστικιστικές και άλογες διαστάσεις που αυτές οι έννοιες συνεπάγονται. Η πρώτη πραγματεία του *Corpus*, ήτοι ο *Ποιμάνδρης*, αναδεικνύει την έννοια του Νου του Θεού<sup>23</sup>, ο οποίος αποκαλύπτει σε έναν άγνωστο μαθητευόμενο μια μυστικιστικού είδους διδασκαλία με περιεχόμενο την κοσμογονία και τη γνωσιολογία, έννοια κεντρική και στη μεσοπλατωνική φιλοσοφία. Η έννοια, επίσης, της οντολογικής διαβάθμισης υπήρξε κεντρική τόσο στο *Corpus Hermeticum*, όσο στη μεσοπλατωνική φιλοσοφία, προκειμένου να απαντηθεί το ερώτημα της συσχέτισης του υπερβατικού θεού με τον αισθητό κόσμο. Ακόμα και η σωτηριολογία του Ερμητισμού παρουσιάζει κοινά με τέλος του ενάρτετου βίου ως ‘*ὁμοίωσιν θεῶ*’, εάν θεωρηθεί ως παράλληλη έννοια με την ‘*unio mystica*’ του ανθρώπου με τον Θεό. Εν γένει, το θεολογικό ζήτημα ετέθη σε άλλες βάσεις, καθώς η άμεση φώτιση και η έκσταση, μαζί με την τελεστική τέχνη και τη θεουργία, έγιναν αναπόσπαστο κομμάτι της διαδικασίας της γνώσης του Θεού. Αυτά τα χαρακτηριστικά διαδραμάτισαν έναν πολύ σημαντικό ρόλο στο έργο του Ficino και συνδέθηκαν με έννοιες προερχόμενες από την πλατωνική παράδοση, όπως τη θεωρία της θείας μανίας και της ανόδου της ψυχής, με πρωτότυπο τρόπο, συμβάλλοντας σε ουσιαστικό βαθμό στη διαμόρφωση της σκέψης του.

Η αλληλεπίδραση της μεσοπλατωνικής θεώρησης με μια θεοσοφικού είδους αποκάλυψη παρατηρείται και στο έργο που μεταδόθηκε ως *Χαλδαϊκὰ Λόγια* ή *Χρησμοί*. Ενώ για τη σύνταξη των πραγματειών των *Ἑρμητικῶν συγγραμμάτων* δεν διατίθεται κάποια ακριβής χρονολόγηση και πιθανόν γράφτηκαν σε διάφορες φάσεις και από διάφορους συγγραφείς, για τους *Χαλδαϊκούς Χρησμούς* μπορεί να δοθεί μια ακριβέστερη χρονολογική τοποθέτηση, καθώς και μια σαφέστερη αναφορά σε σχέση με τον συντάκτη τους. Η μεταγενέστερη παράδοση αναγνώρισε τον Ιουλιανό τον Θεουργό ως συγγραφέα τους, ο οποίος έζησε την εποχή της αυτοκρατορίας του Μάρκου

---

<sup>23</sup> Αντιθέτως από τη γενικότερα αποδεκτή προέλευση του όρου ‘*ποιμάνδρης*’ από τις λέξεις ‘*ποιμήν*’ και ‘*ανήρ*’, φαίνεται ότι ο όρος προέρχεται από μια τροποποίηση από τα Κοπτικά του όρου ‘*pe eime n Re*’, που σημαίνει ‘*ο νους του Ρα*’. Αν πρόκειται για αυτή την προέλευση, ο όρος αυτός μεταφέρει μια πολύ ενδιαφέρουσα σημασία, ενδεικτική του θεωρητικού πλαισίου στο οποίο διαμορφώθηκε. Η έννοια της νόησης του θεού δεν συναντάται ως επίθετο του Θεού – του θεού δηλαδή που ταυτίστηκε με τον Ερμή τον Τρισμέγιστο εντός του ελληνικού θεωρητικού πλαισίου – και, άρα, θα μπορούσε ενδεχομένως να είναι μια ένδειξη του υποβάθρου στο οποίο διαμορφώθηκε αυτό το θεοσοφικό σύστημα. Πρβ. J. Dillon, 1996:389.

Αυρήλιου (161-180), άρα την ίδια περίοδο περίπου με τον Νουμήνιο, γεγονός που καθιστά τους *Χρησμούς* ιδιαίτερα ενδιαφέροντες για την ανάλυση της επιρροής της μεσοπλατωνικής φιλοσοφικής αναζήτησης σε εκείνα τα κείμενα.

Το φιλοσοφικό πλαίσιο που παρουσιάζεται στους *Χαλδαϊκούς Χρησμούς* υποθέτει την ύπαρξη ενός ανώτερου και ενός κατώτερου θεού, αμφοτέρων με τα χαρακτηριστικά του Νου. Ο Πρώτος θεός, ονομάζεται *Πατέρας* και υφίσταται ως Πρώτος Νους, ο οποίος είναι μια εντελώς υπερβατική οντότητα και για τον λόγο αυτό παραδίδει στον Δεύτερο Νου το καθήκον της δημιουργίας (απ. 7 Des Places). Ο Δημιουργός, ο δεύτερος Νους δηλαδή, παρουσιάζεται ως Δυάδα, πάλι με έναν τρόπο που θυμίζει τη μεσοπλατωνική και νεοπυθαγόρεια ορολογία. Ο Νους στοχάζεται τις Ιδέες τις οποίες δημιουργεί ο Πατέρας, ενώ ταυτόχρονα εμπλέκεται και με το βασίλειο που βρίσκεται κάτω από εκείνο και προβάλλει την τάξη του στον κόσμο μέσα από τον Λόγο του (απ. 37 και 5 Des Places).

Ένα επιπλέον στοιχείο στην οντολογία που παρουσιάζεται στους *Χρησμούς* είναι η ύπαρξη μιας οντότητας, θηλυκού χαρακτήρα (απ. 6, 30, 32 Des Places), με την οποία φαίνεται να δημιουργείται μια οντολογική τριάδα. Αυτή η υπόσταση ονομάζεται *Δύναμις*, είναι συνδεδεμένη με τον υπερβατικό *Πατέρα* και έχει, επιπροσθέτως, χαρακτηριστικά τα οποία θυμίζουν εκείνα της *Σοφίας* του Φίλωνος και της *Ισιδος* του Πλουτάρχου. Από αυτή την οντότητα, η οποία ταυτίζεται με τη θεά Εκάτη, προέρχεται η Ψυχή του Κόσμου (απ. 51 Des Places) και από αυτή πηγάζει μια επιπλέον οντότητα, η οποία μπορεί να θεωρηθεί ως Ψυχή στην ενυπάρχουσα μορφή της. Η διαβάθμιση του Είναι συνεχίζεται με τη Φύση, ως εκροή της Ψυχής, και, στο κατώτερο επίπεδο, την Ύλη (απ. 34 Des Places). Η εκδοχή της διαβάθμισης του Είναι που συναντάται στο οντολογικό σύστημα των *Χρησμών* είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, διότι όλα τα επίπεδα βρίσκουν εν τέλει την προέλευσή τους από τον *Πατέρα* (απ. 34 Des Places), γεγονός που συμβολίζει τον ουσιαστικό μονισμό της οντολογίας των *Χρησμών*, παρόμοιο με εκείνο το οποίο εντοπίζεται, επιπροσθέτως, στη φιλοσοφία του Ευδώρου, σύμφωνα με τον οποίο, επίσης, η Ύλη προέρχεται από την ανώτερη αρχή. Σε αυτό το οντολογικό σύστημα, η έλλογη ψυχή ακολουθεί την άνοδό της από την ύλη έως την πρωταρχική αρχή, αποβάλλοντας την κατώτερη ψυχή, το όχημά της, σε αυτή την πορεία μέσα από της ουράνιες σφαίρες – παρόμοια με τη μετάβαση μέσα από τις σφαίρες των πλανητών που παρουσιάζεται στον *Ποιμάνδρη* –. Το οντολογικό σύστημα των *Χρησμών* προϋποθέτει επίσης μια σειρά από ενδιάμεσες οντότητες, όπως δαίμονες, αγγέλους και κατώτερους θεούς, με βασικό σκοπό τη μη εμπλοκή σε καμιά περίπτωση του Πρώτου Νου με την ύλη και την ταυτόχρονη διατήρηση του θεουργικού συστήματος.

Τόσο η οντολογία των πραγματειών των *Ἑρμητικῶν συγγραμμάτων* όσο και εκείνη των *Χαλδαϊκῶν Χρησμῶν* αναγνωρίζουν την προέλευση όλης της πραγματικότητας από μία πρώτη, απολύτως υπερβατική αρχή, που είναι συγχρόνως σαφώς διακριτή από τον Δημιουργό. Σε αυτά τα θεοσοφικά συστήματα, επίσης, ενέχει κεντρική θέση η περί ψυχής θεωρία, τόσο σχετικά με την προέλευσή της όσο και με την πορεία της από την πρώτη αρχή έως την ύλη και την επιστροφή της έως την πρώτη αρχή. Πρόκειται για στοιχεία τα οποία επισημαίνουν την επιρροή της μεσοπλατωνικής φιλοσοφικής αναζήτησης στα θεοσοφικά συστήματα εκείνης της εποχής, τα οποία είχαν επίσης καθοριστική σημασία για την αποδοχή της πλατωνικής παράδοσης κατά την Αναγέννηση και ιδίως για τη μορφή του Πλατωνισμού που προώθησε ο Marsilio Ficino.

Δεδομένης της πολυπλοκότητας του θεωρητικού πλαισίου της εποχής, καθώς και των θεωριών οι οποίες αναπτύχθηκαν από τους Μεσοπλατωνικούς φιλοσόφους, στην παρούσα μελέτη θα δοθεί έμφαση κυρίως σε εκείνα τα θέματα τα οποία, συμβάλλοντας καθοριστικά στην εξέλιξη της πλατωνικής παράδοσης, επηρέασαν, έστω και με έμμεσο τρόπο σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, την πρόσληψη εκείνης της παράδοσης από πλευράς του Ficino.

### 1.3 Αντίοχος ο Ασκαλώνιος

Σύμφωνα με τον Αντίοχο (περίπου 130 π.Χ. - 68/67 π.Χ.) υπήρξε ένα χάσμα μεταξύ της αρχαίας παράδοσης της Ακαδημίας και της μεταγενέστερης σκεπτικιστικής στροφής αυτής της παράδοσης. Ο ίδιος θεωρούσε μάλιστα ότι αυτή η στάση υπήρξε αιτία για την απομάκρυνσή του από τον δάσκαλό του, Φίλωνα τον Λαρισαίο, διότι θεωρούσε ότι δεν υπήρχε ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στους αρχαίους ακαδημαϊκούς φιλοσόφους και τους περιπατητικούς:

tamen audebo te ab hac Academia nova ad veteram illam vocare, in qua, ut dicere Antiochum audiebas, non ii soli numerantur, qui Academici vocantur, Speusippus, Xenocrates, Polemo, Crantor ceterique, sed etiam Peripatetici veteres, quorum princeps Aristoteles.<sup>24</sup>

Όπως παρατηρεί ο Dillon<sup>25</sup> σε σχέση με τη στάση αυτή του Αντιόχου, ο τελευταίος είχε μια ευρύτερη άποψη της Αρχαίας Ακαδημίας, καθόσον είχε πρόσβαση στα έργα τόσο του Σπευσίππου όσο του Ξενοκράτη, καθώς και στα εξωτερικά έργα του Αριστοτέλη, σε εκείνα του Θεοφράστου

---

<sup>24</sup> Κικ., *De fin.*, V, 7, όπου ο ομιλητής είναι ο M. Pupius Piso Calpurnianus, ο οποίος υπήρξε μαθητής του Αντιόχου.

<sup>25</sup> Πρβ. Dillon, 1996:57.



και του Πολέμωνος. Εντούτοις, οι διάλογοι του Πλάτωνος και τα έργα του Αριστοτέλη είχαν επικαλυφθεί με έργα και ερμηνείες μεταγενέστερων στοχαστών. Βασισμένος πάλι στη φιλοσοφική άποψη του Πολέμωνος, ο Αντίοχος έβλεπε επίσης μια ουσιαστική ταύτιση των θεωριών της Αρχαίας Ακαδημίας και της στωικής φιλοσοφίας.

Όπως τον παρουσιάζει ο Κικέρων (*De fin.*, V, 6), ο οποίος παρακολούθησε τις διαλέξεις του Αντιόχου στην Αθήνα μεταξύ του 79-78 π.Χ., ο τελευταίος ήταν η μοναδική αυθεντία της πλατωνικής φιλοσοφίας εκείνης της εποχής, δεδομένου επίσης ότι ο χώρος της Ακαδημίας είχε εγκαταλειφθεί το 88 π.Χ., ως συνέπεια του Πρώτου Μιθριδατικού Πολέμου, και η μετάδοση της πλατωνικής φιλοσοφίας ξανάρχισε στην Αθήνα στον χώρο του Γυμνασίου του Πτολεμαίου (*De fin.*, V, 1) έπειτα από την επιστροφή του Αντιόχου από την Αλεξάνδρεια το 84 π.Χ.

Πέρα από τον Κικέρωνα, στην κατεύθυνση της σημασίας που είχε για τη μεταγενέστερη ιστορία της πλατωνικής παράδοσης πρέπει να σημειωθεί ότι και ο Μάρκος Τερέντιος Βάρρων υπήρξε μαθητής του Αντιόχου και είναι μάλιστα μέσω αυτού που η επιρροή της φιλοσοφικής στάσης του Αντιόχου έφτασε ακόμα και μέχρι τον Αυγουστίνο. Οι συγκεκριμένες παρατηρήσεις είναι ιδιαίτερα σημαντικές διότι, από τα έργα του Αντιόχου δεν διασώθηκε σχεδόν τίποτα και, συνεπώς, η φιλοσοφική του στάση αναδύεται, εμμέσως, από έργα του Κικέρωνος, όπως το πέμπτο βιβλίο του *De Finibus Bonorum et Malorum*, το οποίο καλύπτει ηθικά θέματα και ιδίως εκείνο του ‘*summum bonum*’, καθώς και τα *Academica Priora* και *Academica Posteriora*, όπου παρουσιάζεται σε γενικότερο επίπεδο η φιλοσοφία του Αντιόχου και η γνωσιολογία του (*Ac. Pr.*, 11-60). Στοιχεία της φιλοσοφίας του Αντιόχου βρίσκονται, επίσης, και σε άλλα έργα του Κικέρωνος, όπως το *De Legibus*, I-II, το *De Fato*, το *Tusculanes Disputationes*, I, το *Topica* και το *De Oratore*.

Στα *Academica Posteriora* (I, 26-29), διαμέσου Βάρρωνος, ο Κικέρων παραθέτει τη θεωρία του Αντιόχου σχετικά με τη δημιουργία του κόσμου, στην οποία διαφαίνεται ο συνδυασμός της πλατωνικής κοσμογονίας και της στωικής ορολογίας, σύμφωνα με μια θεωρητική τάση, χαρακτηριστική της πρώτης περιόδου του Μεσοπλατωνισμού. Ως υπόβαθρο της δημιουργίας αναγνωρίζεται η Ύλη:

sed subiectam putant omnibus [*scil.*: οι Πλατωνικοί] sine ulla specie atque carentem omni illa qualitate [...] materiam quandam, ex qua omnia expressa atque effecta sint, quae tota omnia accipere possit omnibusque modis mutari atque ex omni parte eoque etiam interire, non in nihilum sed in suas partes, quae infinite secari ac dividi possint.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Κικ., *Ac. Post.*, I, 27.

Η περιγραφή ακολουθεί την πλατωνική θεωρία του *Τιμαίου* – μολονότι ο τελευταίος δεν χρησιμοποιεί τη λέξη ύλη για να περιγράψει το υποκείμενο της δημιουργίας – και παρουσιάζει τα βασικότερα χαρακτηριστικά της μεσοπλατωνικής περί ύλης θεωρίας. Σύμφωνα με τον Αντίοχο, η ύπαρξη του κόσμου διατηρείται από ένα νοήμον, αέναο και αμετάβλητο ον, το οποίο ταυτίζεται με την Ψυχή του Κόσμου· αυτή η έλλογη οντότητα, η οποία ορίζεται και ως θεός, διατηρεί τον κόσμο με βάση την προνοιακή της δράση:

partis autem esse mundi omnia quae insint in eo [*scil.*: materia], quae natura sentiente teneantur, in qua ratio perfecta insit, quae sit eadem sempiterna (nihil enim valentius esse a quo intreat); quam vim animum esse dicunt mundi, eandemque esse mentem sapientiamque perfectam, quem deum appellant, omniumque rerum quae sunt ei subiectae quasi prudentiam quandam procurantem caelestia maxime, deinde terris ea quae pertineant ad homines.<sup>27</sup>

Ένα επιπλέον ενδιαφέρον στοιχείο σε αυτή την αναφορά είναι η χρήση του όρου *qualia* σε ό,τι αφορά την αποτύπωση των αιώνιων Ειδών στο υλικό υπόβαθρο (“*illa effici quae appellant qualia*”· *Ac. Post.*, I, 28). Η χρήση του όρου ‘*qualia*’ σε συνδυασμό με τον όρο ‘*ποιότητες*’ για τον ορισμό των φυσικών στοιχείων ενδέχεται να επηρέασε σημαντικά τη μεταγενέστερη διαμόρφωση της θεωρίας της διαβάθμισης του Είναι, καθόσον, σύμφωνα με τον Ficino, το προτελευταίο οντολογικό επίπεδο ορίζεται ακριβώς ως ‘*qualitas*’.

Παρατηρείται στα προαναφερθέντα χωρία μια επιπλέον θεωρητική τροποποίηση της πλατωνικής κοσμογονικής θεωρίας, φαίνεται δηλαδή ότι ο Δημιουργός και η Ψυχή του Κόσμου συνδυάστηκαν σε μία ενιαία έννοια, γεγονός καίριας σημασίας για τη μετέπειτα εξέλιξη της θεωρίας της παρέμβασης του θεού στον κόσμο μέσω του Λόγου ως ενυπάρχουσας δύναμης στον κόσμο. Ωστόσο, η μεσοπλατωνική κοσμολογία έδινε ιδιαίτερη έμφαση στην οντολογική υπερβατικότητα, ενώ στον Αντίοχο διαφαίνεται μια τάση, περισσότερο στωικής προέλευσης, να αναχθούν εν τέλει όλα στα φυσικά στοιχεία, αν και, ως προς αυτό, πρέπει να ληφθεί υπόψιν το γεγονός ότι οι αναφορές προέρχονται από τον Κικέρωνα, ο οποίος προωθούσε μια φιλοσοφική στάση στενού συνδυασμού του Πλατωνισμού, της Αρχαίας Ακαδημίας και του Στωικισμού. Συνεπώς, όπως ο Κικέρων παρουσιάζει τη φιλοσοφική στάση του Αντίοχου, έτσι και η στωική φιλοσοφία υπήρξε καθοριστική για τη διαμόρφωση της σκέψης του και, επομένως, επηρέασε τη μετάδοση της πλατωνικής φιλοσοφίας, έστω κατά την πρόωμη φάση της μεσοπλατωνικής εποχής.

---

<sup>27</sup> Κικ., *Ac. Post.*, I, 28-29.

Με βάση τα προαναφερθέντα στοιχεία σχετικά με την κοσμολογική θεωρία του Αντιόχου, διαφαίνεται ότι ο τελευταίος είχε προσαρμόσει στωικά στοιχεία στα πλαίσια της πλατωνικής κοσμολογικής θεωρίας, ενώνοντας την Ψυχή του Κόσμου και τον Δημιουργό σε μια μοναδική οντότητα, τον Λόγο. Ο Αντίοχος φαίνεται να έχει ακολουθήσει την ίδια ερμηνευτική κατεύθυνση και στα πλαίσια της θεολογικής του θεωρίας. Χαρακτηριστική ένδειξη αυτής της προοπτικής παρατηρείται σε ένα χωρίο από το *De natura deorum* (I.16) του Κικέρωνος, όπου οι απόψεις των σημαντικότερων φιλοσοφικών σχολών της εποχής εκφράζονται διάμεσου των εκπροσώπων τους. Με αυτόν τον τρόπο, εκπροσωπούνται η στωική και η επικούρεια σχολή, καθώς και η φιλοσοφία της Νέας Ακαδημίας. Δεν μεταφέρεται, όμως, η φιλοσοφική στάση της Αρχαίας Ακαδημίας, την οποία θεωρητικά πρέσβευε ο Αντίοχος, μάλλον επειδή η στάση του θεωρείτο από τον Κικέρωνα εντελώς σύμφωνη με τη στωική. Γίνονται, ωστόσο, σαφείς αναφορές στη σκέψη του πάνω σε αυτό το θέμα. Κατ' αρχάς, αναφέρεται ότι θα χρειαζόταν να ήταν παρών και ο Marcus Piso, ο οποίος είχε αναλάβει τον ρόλο να εκθέσει τη θεωρία του Αντιόχου στο *De finibus*, ούτως ώστε να παρευρίσκονται εκπροσωπημένες όλες οι σημαντικότερες φιλοσοφικές σχολές<sup>28</sup>. Αμέσως μετά, όμως, ο ομιλητής δηλώνει ότι το γεγονός ότι δεν παρευρίσκεται στη συζήτηση κανένας εκπρόσωπος της φιλοσοφίας του Αντιόχου δεν αποτελεί πρόβλημα, δεδομένου ότι παρευρίσκεται ένας εκπρόσωπος της στωικής σχολής, ο Lucilius Balbus. Φαίνεται κατά συνέπεια ότι ο Ασκαλωνίτης ακολουθούσε τη στωική φιλοσοφία σε ό,τι αφορά τη θεολογία, διατηρώντας επίσης την άποψη ότι θα υπήρχε ουσιαστική συμφωνία μεταξύ στωικής και περιπατητικής φιλοσοφίας<sup>29</sup>.

Σε ανάλογη κατεύθυνση τείνει και η αναφορά που συναντάται στο *De Divinatione*, από την οποία αναδύεται αυτή που μάλλον επικρατούσε ως περισσότερο διαδεδομένη τάση την εν λόγω εποχή σε ό,τι αφορά το θέμα της μαντικής τέχνης. Δεδομένης της αναφοράς στη θεολογική του θεωρία, μπορεί και σε αυτή την περίπτωση να θεωρηθεί ότι η άποψη που μετέδωσε ο Κικέρων ίσχυε και για τον Αντίοχο. Στη συγκεκριμένη πραγματεία πάλι η στωική στάση παρουσιάζεται ως ευρύτερα διαδεδομένη, καθώς επίσης και περισσότερο δογματική. Η αναφορά στον Αντίοχο δεν είναι σαφέστατη, ωστόσο, με βάση την εν λόγω μαρτυρία που αναφέρει ότι σχεδόν όλοι οι αρχαίοι φιλόσοφοι αποδέχονταν τη μαντική τέχνη συνάγεται ότι μάλλον και ο ίδιος ήταν ευθυγραμμισμένος με αυτή την παράδοση:

---

<sup>28</sup> Κικ., *De nat. deor.*, I.16: "Atque mihi quoque videor [...] venisse, ita dicis, oportune. Tres enim trium disciplinarum principes convenistis. M. enim Piso si adesset, nullius philosophiae, earum quidem quae in honore sunt, vacaret locus".

<sup>29</sup> Κικ., *De nat. deor.*, I.16: "Si [...] liber Antiochi nostri, qui ab eo nuper ad hunc Balbum missus est, vera loquitur, nihil est quod Pisonem familiarem tuum desideres; Antiocho enim Stoici cum Peripateticis re concinere videntur verbis discrepare".

philosophorum vero exquisita argumenta, cur esset vera divinatio, collecta sunt. [...] nam cum Socrates omnesque Socratici Zenoque et ii, qui ab eo essent profecti, manerent in antiquorum philosophorum sententia vetere Academia et Peripateticis consentientibus.<sup>30</sup>

Η αναφορά σχετικά με τη συμφωνία της Αρχαίας Ακαδημίας και των Περιπατητικών καθιστά τον ισχυρισμό αυτό περισσότερο έγκυρο, δεδομένης της φιλοσοφικής στάσης την οποία κρατούσε ο Αντίοχος. Η μαντική τέχνη είναι, σύμφωνα με αυτή την αναφορά, συνδεδεμένη με τη δράση του Λόγου στον κόσμο (“cumque omnia completa et referta sint aeterno sensu et mente divina, necesse est cognatione divinorum animorum animos humanos commoveri”, *De div.*, I.110), στάση η οποία έγινε μετέπειτα αποδεκτή από τους περισσότερους στοχαστές της μεσοπλατωνικής περιόδου.

Όπως παρατηρεί ο Dillon<sup>31</sup>, η σκεπτικιστική στάση που επικράτησε στα πλαίσια της Νέας Ακαδημίας οδήγησε στην έλλειψη ενδιαφέροντος σχετικά με την ύπαρξη και τη δράση των δαιμόνων στον κόσμο, ενώ, αντιθέτως, η δαιμονολογία υπήρξε πολύ σημαντική τόσο για τον ίδιο τον Πλάτωνα όσο και για τους διαδόχους του στην Ακαδημία, ιδίως για τον Ξενοκράτη. Για αυτό τον λόγο ο Αντίοχος θεωρείται ο εισηγητής εκ νέου στον Πλατωνισμό την περί δαιμόνων θεωρία, η οποία είχε τόσο καθοριστική σημασία για όλη τη μεταγενέστερη εξέλιξη της πλατωνικής παράδοσης, με ιδιαίτερη επιρροή στην κοσμολογική θεωρία της. Όσον αφορά στη στάση του Αντίοχου επί του θέματος αυτού, η κυριότερη πηγή είναι ο Βάρρων, ο οποίος είναι γνωστός και ως πιστός ακόλουθος της φιλοσοφίας του Ασκαλωνίου. Αυτή η θεωρητική στάση διασώζεται στο *De Civitate Dei* του Αυγουστίνου (VII, 6), όπου αναλύεται η λεγόμενη φυσική θεολογία, έπειτα από την παρουσίαση της διαίρεσης των θεολογιών σε τρία είδη, δηλαδή σε μυθική, φυσική και πολιτική<sup>32</sup>. Βασισμένος στην κοσμολογική θεωρία του Ποσειδωνίου, του οποίου οι θεωρίες άσκησαν ιδιαίτερη επιρροή στους λόγιους της εποχής, μεταξύ των οποίων και τον Αντίοχο, ο Βάρρων υποστηρίζει ότι ο κόσμος κυβερνάται από ένα νοήμον ον, το οποίο είναι μαζί θεός και Ψυχή του Κόσμου (“Dicit ergo idem Varro adhuc de naturali theologia praeloquens deum se arbitrari esse animam mundi, quem Graeci vocant κόσμος, et hunc ipsum mundum esse deum”, *Civ. Dei*, VII, 6). Το χωρίο συνεχίζεται με την επεξήγηση του διαχωρισμού του κόσμου σε δύο μέρη, τον

<sup>30</sup> Κικ., *De div.*, I.5.

<sup>31</sup> Πρβ. Dillon, 1996:91.

<sup>32</sup> Η συγκεκριμένη διάκριση της θεολογίας την οποία εισήγαγε ο Βάρρων αποδείχθηκε ως ιδιαίτερα σημαντική για την πρόσληψη της αρχαίας θεολογίας στο έργο του Ficino, όπως θα παρατηρηθεί στη συνέχεια της παρούσας μελέτης.

ουρανό και τη γη, το εκάστοτε υποδιαιρούμενο βάσει των στοιχείων που το συντελούν, καθώς και με την έκθεση της θεωρίας της ύπαρξης διάφορων ψυχών στην εκάστοτε περιοχή του κόσμου:

adiungit mundum dividi in duas partes, caelum et terram; et caelum bifariam, in aethera et aera; terram vero in aquam et humum [...] quas omnes partes quattuor animarum esse plenas, in aethere et aere immortalium, in aqua et terra mortalium. Ab summo autem circuitu caeli ad circulum lunae aetherias animas esse astra ac stellas, eos caelestes deos non modo intellegi esse, sed etiam videri; inter lunae vero gyrum et nimborum ac ventorum cacumina aerias esse animas, sed eas animo, non oculis videri et vocari heroas et lares et genios.<sup>33</sup>

Η εικόνα που αναδύεται από τα προαναφερθέντα χωρία καθίσταται ιδιαιτέρως σημαντική για την ιστορία της πλατωνικής παράδοσης διότι, όπως θα διαφανεί στη συνέχεια, πρόκειται για τη βασική διανόηση περί του θέματος καθόλη τη διάρκεια της μεσοπλατωνικής περιόδου, διανόηση η οποία συναντάται, παραδείγματος χάριν, στον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα, τον Πλούταρχο και τον Απουλήιο.

Σε σχέση με την πρόσληψη της θεωρίας των Ιδεών, προκειμένου να κατανοηθεί ο τρόπος με τον οποίο την ερμήνευσε ο Αντίοχος, είναι χρήσιμο να αναλυθεί η γνωσιολογική θεωρία του και, ιδίως, το θεμελιώδες σκεπτικό του ‘κριτηρίου της αλήθειας’, το οποίο αναφέρεται από τον Κικέρωνα ως έννοια καίριας σημασίας, μαζί με το συναφές ‘τέλος αγαθών’, στο *Academica Priora*:

duo esse haec maxima in philosophia, iudicium veri et finem bonorum, nec sapientem posse esse qui aut cognoscendi esse initium ignoret aut extremum expetendi, ut aut unde proficiscatur aut quo perveniendum sit nesciat.<sup>34</sup>

Ο Αντίοχος είχε αποδεχτεί τη στωική θεωρία της ‘καταληπτικής φαντασίας’, δηλαδή της νοητικής αντίληψης που βασίζεται στην εντύπωση των αισθήσεων από ένα υπαρκτό αντικείμενο. Αυτή η προσέγγιση είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα διότι, σύμφωνα με τον Ασκαλωνίτη, ακόμα και ο νους ο ίδιος είναι, όχι μόνο η πηγή των αισθήσεων, αλλά και ο ίδιος μια αίσθηση, η όποια τον οδηγεί προς τα αντικείμενα από τα οποία κινείται (“mens enim ipsa, quae sensuum fons est atque etiam ipsa sensus est, naturalem vim habet, quam intendit ad ea quibus movetur”, *Ac. Pr.* 30). Παρατηρείται εδώ μια σημαντική μετατροπή της πλατωνικής γνωσιολογικής θεωρίας της ανάμνησης, διότι φαίνεται να έχει ξεθωριάσει η διαφοροποίηση της λειτουργίας του νου και των αισθήσεων, η οποία είναι ξεκάθαρη στα πλαίσια της πλατωνικής θεωρίας. Αντιθέτως, για τον

<sup>33</sup> Αὐγ., *Civ. Dei*, VII, 6.

<sup>34</sup> Κικ., *Ac. Pr.* 29.

Αντίοχο ο νους δεν είναι μια άυλη οντότητα και μπορεί να βασιστεί μόνο στις αισθήσεις για τη γνωσιολογική διαδικασία του.

Επιπροσθέτως, είναι η συμβολή του λόγου και του συλλογισμού αυτό που οδηγεί από την έννοια, ως πρόληψη, στη νοητική αντίληψη, ως κατάληψη, του αντικειμένου και, συνεπώς, μέσα από την τελειοποίηση του λόγου, στη σοφία (“eo cum accessit ratio argumentique conclusio rerumque innumerabilium multitudo, tum et perceptio eorum omnium apparet et eadem ratio perfecta is gradibus ad sapientiam perventi”, *Ac. Pr.* 30). Διαφαίνεται στην προσέγγιση αυτή μια ουσιαστική μετατροπή της πλατωνικής θεωρίας της ανάμνησης. Κατά τον Αντίοχο, όντως, η ανάμνηση φαίνεται να είναι περισσότερο μια απλή νοητική διαδικασία κατά την οποία οι αντιλήψεις που προέρχονται από τις αισθήσεις συλλέγονται για να διαμορφώσουν τις έννοιες του νου (“itaque alia visa sic arripit ut iis statim utatur, alia quasi recondit, e quibus memoria oritur; cetera autem similitudinibus construit, ex quibus efficiuntur notitiae rerum, quas Graeci tum έννοίας tum προλήψεις vocant”, *Ac. Pr.* 30). Άρα, ο νους αντιλαμβάνεται αναλογίες από τα αντικείμενα παρά την υπερβατική οντότητα των Ιδεών και φαίνεται συνεπώς ότι αυτές υφίστανται πλέον ως νοητικές αντιλήψεις. Ωστόσο, ένα άλλο χωρίο από τα *Academica Posteriora*, παρουσιάζει, αν και πάλι σε συνδυασμό με το κριτήριο της αλήθειας, μια πιο ξεκάθαρα πλατωνική στάση από πλευράς του Αντίοχου. Σε αυτή την αναφορά αναγνωρίζεται, πράγματι, η ύπαρξη των Ιδεών ως ανεξάρτητων και υπερβατικών οντοτήτων:

quamquam oriretur a sensibus tamen non esse idicium veritatis in sensibus. mentem volebant rerum esse iudicem, solam censebant idoneam cui crederetur, quia sola cerneret id quod semper esset simplex et unius modi et tale quale esset (hanc illi ιδέαν appellabant, iam a Platone ita nominatam, nos recte speciem possumus dicere).<sup>35</sup>

Πρόκειται για ένα σημείο καίριας σημασίας για την εξέλιξη της θεωρίας των Ιδεών κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο, διότι οι Ιδέες φαίνεται να οφείλουν την αιωνιότητά τους, όχι στο γεγονός ότι υπάρχουν, αμετάβλητες, σε ένα υπερβατικό βασίλειο, αλλά χάρη στην ομοιομορφία του ανθρώπινου νου, ο οποίος τις αντιλαμβάνεται όπως τις ‘κοινάς έννοιες’ των Στωικών. Αυτή η άποψη αναδύεται επίσης και από ένα επιπλέον χωρίο, από το *Orator* (8-10) του Κικέρωνος<sup>36</sup>, όπου ο συγγραφέας, αναφερόμενος στο παράδειγμα των αγαλμάτων του Φειδία, συζητάει για τα νοητικά

---

<sup>35</sup> Κικ., *Ac. Post.* 30.

<sup>36</sup> Ο τρόπος σύνταξης αυτού του έργου είναι περισσότερο πρωτότυπος συγκριτικά με τα φιλοσοφικά έργα του Κικέρωνος, όμως οι όροι με τους οποίους ο συγγραφέας αναζητά τον τέλειο ρήτορα εμφανίζουν στοιχεία τα οποία θυμίζουν για ακόμη μια φορά τη φιλοσοφική προσέγγιση του Αντίοχου.

πρότυπα (*cogitata species*) στα οποία ο καλλιτέχνης βασίζεται για να μεταφέρει εκείνα τα ιδεώδη παραδείγματα, τα οποία δεν είναι ορατά και μπορούν να γίνουν αντιληπτά μονάχα μέσω της ικανότητας του νου (“quod neque oculis neque auribus neque ullo sensu percipi potest, cogitatione tantum et mente complectimur”). Αυτά τα νοητικά πρότυπα είναι ό,τι ο Πλάτων, κατά τον Κικέρωνα, ονόμασε Ιδέες, οι οποίες δεν υπόκεινται στο γίνεσθαι αλλά υπάρχουν πάντα και μόνο ο νους και ο λόγος μπορούν να τις κατανοήσουν (“has rerum formas appellat ideas [...] magister Plato, easque gigni negat et ait semper esse ac ratione et intellegentia contineri”).

Παρατηρείται στη φιλοσοφία του Αντιόχου μια σημαντική τροποποίηση της πλατωνικής θεωρίας των Ιδεών. Η προαναφερθείσα ταύτιση του Δημιουργού, καθώς και της Ψυχής του Κόσμου με τον Λόγο και το Πνεύμα των Στωικών, συνεπάγεται και μια άλλη ταύτιση, εκείνη δηλαδή των αρχετύπων που ο Δημιουργός χρησιμοποιεί για τη δημιουργία του κόσμου με τους ‘λόγους σπερματικοῦς’, μέσω των οποίων δημιουργείται ο κόσμος σύμφωνα με τους Στωικούς. Το Αρχέτυπο του *Τιμαίου* θεωρείτο από τους μεταγενέστερους Πλατωνικούς ως το σύνολο των Ιδεών και με παρόμοιο τρόπο το σύνολο των ‘σπερματικῶν λόγων’ που εμπεριέχονται στον Λόγο έγιναν για τον Αντίοχο οι Ιδέες ως υπερβατικές και αντικειμενικές οντότητες<sup>37</sup>. Οι Ιδέες ορίστηκαν συνεπώς ως σκέψεις στον νου του Θεού, διατύπωση η οποία έγινε μετέπειτα αποδεκτή από όλους τους Μεσοπλατωνικούς φιλοσόφους και η οποία είχε επίσης καθοριστική επιρροή στην εξέλιξη της πλατωνικής παράδοσης, καθόσον συναντάται και στο έργο του Marsilio Ficino.

Παράλληλα, ο Ficino, στο πρώτο βιβλίο της *Theologiae Platonicae*, παραθέτει τον στόχο της πραγματείας του, αναφερόμενος στη φύση της ψυχής σύμφωνα με τις φιλοσοφικές σχολές της αρχαιότητας. Προκαλεί ιδιαίτερο ενδιαφέρον το γεγονός ότι, για να συζητήσει τη θέση της ψυχής στην οντολογική κλίμακα, ο ίδιος αναφέρει πρώτα τις σχολές του Ατομισμού, των Κυρηναϊκών και Επικούρειων φιλοσόφων, οι οποίοι εστίασαν την αναζήτησή τους στην ύλη. Έπειτα αναφέρεται στους Στωικούς και τους Κυνικούς, οι οποίοι μελέτησαν κυρίως το αμέσως επόμενο επίπεδο της φύσης, τη λεγόμενη ποιότητα, και, έπειτα, τη φιλοσοφική αναζήτηση των φιλοσόφων εκείνων που έφτασαν στη μελέτη της έλλογης ψυχής. Ανάμεσά τους αναφέρονται, πέρα από τον Ηράκλειτο, ο Βάρρων και ο Κικέρων, οι οποίοι, όπως προαναφέρθηκε, υπήρξαν μαθητές και ακόλουθοι του Αντιόχου και της φιλοσοφίας του:

---

<sup>37</sup> J. Dillon, 1996:95. Όπως παρατηρεί ο Dillon, αυτή η φιλοσοφική στάση, η οποία φαίνεται να ήταν πλέον δεδομένη στα έργα του Φίλωνος και του Σενέκα, δεν εκφράζεται εκτενώς και ρητά από τον Αντίοχο. Το γεγονός, όμως, ότι ο Βάρρων (πρβ. Αὐγ., *De civit. Dei*, VII 28), με μια αλληγορία, ταύτισε το τρίπτυχο Δία-Αθηνά-Ήρα με θεό-Ιδέα-Υλη, όπου ακριβώς η Ιδέα γεννιέται από τον νου του θεού, μπορεί να θεωρηθεί μια σαφής ένδειξη της στάσης του Αντιόχου περί αυτού του θέματος, διότι δύσκολα ο Βάρρων θα άλλαζε τη θεωρία του δασκάλου του.

Supra qualitatem vero, quae cum materiae dimensione dividitur et mutatur omnino, formam quandam praestantiorē existere, quae, licet mutetur quodammodo, divisionem tamen in corpore non admittit. In ea forma rationalis animae sedem veteres theologi posuere. Hocusque Heraclitus, Marcus Varro, Marcusque Manilius ascenderunt.<sup>38</sup>

Δεδομένου ότι αυτοί οι δύο Λατίνοι στοχαστές εμφανίζονται σε διάφορα σημεία των έργων του Ficino, μπορεί να υποθεθεί μια έμμεση επιρροή του Ασκαλωνίου στη διαμόρφωση της σκέψης του Ιταλού φιλοσόφου, κυρίως στα χρόνια που προηγήθηκαν της εκμάθησης της ελληνικής γλώσσας από πλευράς του.

Από τις έμμεσες αναφορές που η παράδοση μετέδωσε σχετικά με τον Αντίοχο διαφαίνεται ότι η στωική φιλοσοφία αποτελούσε για τον ίδιο έναν θεμελιώδη θεωρητικό άξονα, σημειωτέον, ωστόσο, ότι, όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, οι περισσότερες εν προκειμένω αναφορές προέρχονται από τον Κικέρωνα, ο οποίος επηρεάστηκε σε σημαντικό βαθμό από τη στωική φιλοσοφία. Επιπροσθέτως, στη φιλοσοφία του Ασκαλωνίου δεν παρατηρείται έμφαση στην οντολογική υπερβατικότητα της Πρώτης αρχής καθώς και στη συσχέτιση αυτής της αρχής με την Ύλη, στην ιεραρχία της θεολογικής διάστασης και της διαβάθμισης του Είναι που επακολουθεί, θέματα κεντρικά στη μεσοπλατωνική αναζήτηση. Ως εκ τούτου, ο Αντίοχος δεν μπορεί ίσως να θεωρηθεί σαφής εκπρόσωπος του μεσοπλατωνικού φιλοσοφικού ρεύματος, ωστόσο η φιλοσοφική του αναζήτηση φαίνεται να προκάλεσε θεωρητική στροφή από τον σκεπτικισμό που χαρακτήριζε τη φιλοσοφία της Νέας Ακαδημίας, με στόχο την επαναφορά της φιλοσοφικής αναζήτησης στα πλαίσια του Πλατωνισμού της Αρχαίας Ακαδημίας.

## 1.4 Εύδωρος ο Αλεξανδρεύς

Με τη φιλοσοφία του Ευδώρου του Αλεξανδρέως καθιερώθηκαν οι κυριότερες θεωρίες που χαρακτήρισαν τη μεσοπλατωνική περίοδο, όπως το θέμα της απόλυτης υπερβατικότητας του Πρώτου θεού και το ζήτημα της συσχέτισής του με την Ύλη, η διαμόρφωση μιας οντολογικής διαβάθμισης που η θεωρία αυτή συνεπάγεται, καθώς και η έμφαση στο ζεύγος των πρώτων αρχών που ενέταξε ξανά την πυθαγόρεια θεωρία στην πλατωνική παράδοση. Σχετικά με το τέλος του ενάρτετου βίου, επίσης, συνέβη μια θεωρητική στροφή από το στωικό ιδεώδες και η ‘*ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*’ (Θεαίτ. 176β) αντικατέστησε την ‘*οἰκείωσιν*’ ως ‘*summum bonum*’.

---

<sup>38</sup> Ficino, *Th. Pl.*, I, 1:16 (Allen & Hankins, επιμ.).



Δεν είναι γνωστά πολλά στοιχεία σχετικά με τη χρονολογία της ζωής του Ευδώρου, ωστόσο, με βάση τις αναφορές που μεταδόθηκαν από τον Στράβωνα και τον Άρειο Δίδυμο, δάσκαλος φιλοσοφίας του αυτοκράτορα Αυγούστου που βασιζόταν στον Εύδωρο ως πηγή για την πλατωνική φιλοσοφία, η δραστηριότητά του μπορεί να τοποθετηθεί στο δεύτερο ήμισυ του 1ου αιώνα π.Χ. και το δικό του *floruit* κατά το 25 π.Χ. Υπάρχουν επίσης αναφορές σχετικά με τα έργα του, τόσο από τον Άρειο Δίδυμο (πρβ. Στοβ., Έκλ. II 42), ο οποίος συνοψίζει το έργο *Διαιρέσεις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου*, όσο και από τον Πλούταρχο, ο οποίος, στο *Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας* (1013β), αναφέρεται στο υπόμνημα του Ευδώρου στον *Τίμαιο*, χρησιμοποιώντας τον Αλεξανδρέα ως πηγή του για τη γνώμη των αρχαίων Ακαδημαϊκών και των Πυθαγορείων περί αυτού του θέματος.

Επιπλέον αναφορές, οι οποίες τεκμηριώνουν την ύπαρξη διαφόρων έργων του Ευδώρου, προέρχονται από τον Σιμπλίκιο, ο οποίος, στο *Υπόμνημα εἰς τὴν Ἀριστοτέλους Φυσικὴν ἀκρόασιν* (181, 7-30 Diels) αναφέρει την προσέγγιση του Ευδώρου σε σχέση με το ζεύγος των πυθαγόρειων πρώτων αρχών. Ενδιαφέρουσα είναι και η αναφορά που κάνει ο Αλέξανδρος ο Αφροδισιεύς (*Σχόλ. εἰς Ἀριστ. Τὰ μετὰ τα φυσικά*, 58, 25 κ.έξ. Hayduck), ο οποίος υποδηλώνει μια τροποποίηση του αριστοτελικού κειμένου από πλευράς του Ευδώρου, προκειμένου να αποδειχθεί η δημιουργία της Ὑλης από το Εν. Αποτελεί στοιχείο εξέχουσας σημασίας το γεγονός ότι, παρότι οι βέβαιες αποδείξεις σχετικά με τις γνήσιες διατυπώσεις του είναι σχετικά λίγες, παρατηρείται μια προσπάθεια από πλευράς διαφόρων σχολιαστών του 1ου αιώνα π.Χ. να αναγνωριστούν αρκετές θεωρίες ως ευρηματικές ιδέες του Ευδώρου. Φαίνεται σχεδόν ότι υπήρξε, ανάμεσα στους σχολιαστές εκείνης της περιόδου, μια ανάγκη να βρεθεί ένας πρώτος εφευρέτης, καθώς επίσης και ένα *terminus post quem*, από όπου να ερμηνεύεται η νέα πορεία της πλατωνικής παράδοσης<sup>39</sup>.

Ο Εύδωρος επηρεάστηκε, τόσο από την πυθαγόρεια φιλοσοφική παράδοση, όσο και από τη φιλοσοφία της Αρχαίας Ακαδημίας, καθώς επίσης από την αριστοτελική, βάσει μιας συγκριτικής τάσης που αποτελούσε χαρακτηριστικό στοιχείο της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας. Στη φιλοσοφία του διαδραμάτισε επίσης πολύ σημαντικό ρόλο ο Νεοπυθαγορισμός, με τον οποίο ολοκληρώνεται το πλαίσιο των θεωριών που διαμόρφωσαν και χαρακτήρισαν τη μεσοπλατωνική περίοδο.

Η αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για την πυθαγόρεια φιλοσοφία, καθοριστικό στοιχείο των διανοητικών εξελίξεων του 1ου αιώνα μ.Χ., μαρτυρείται ήδη από τον Κικέρωνα στην εισαγωγή της μετάφρασής του του *Τιμαίου* του Πλάτωνος<sup>40</sup>. Στο *incipit* αυτού του έργου

<sup>39</sup> Vimercati, (επιμ.), 2015:67.

<sup>40</sup> Για την ανάλυση της θεωρητικής προσέγγισης του Κικέρωνος στη μετάφραση του *Τιμαίου*, πρβ. Sedley, 2013.

παρουσιάζεται ο Publius Nigidius Figulus, ο οποίος υπήρξε ένας από τους επιφανέστερους διανοούμενους Ρωμαίους του 1ου αιώνα π.Χ. και ο οποίος εισάγεται από τον Κικέρωνα ως πρωτοπόρος της ανακάλυψης της πυθαγόρειας φιλοσοφίας<sup>41</sup>: “denique sic iudico, post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina extincta quodam modo, cum aliquot saecula in Italia Siciliaque viguisset, hunc extitisse, qui illam renovaret”<sup>42</sup>.

Η αναφορά του Κικέρωνος είναι σημαντική, διότι, τονίζοντας τη συγγένεια της πλατωνικής και της πυθαγόρειας φιλοσοφίας, και μάλιστα σε σχέση με ένα διάλογο που θεωρείτο θεμελιώδης για την κατανόηση της πλατωνικής φιλοσοφίας κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο, συνέβαλε με καθοριστικό τρόπο στην επαναφορά του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος του Πυθαγορισμού στα πλαίσια της φιλοσοφικής αναζήτησης της εν λόγω εποχής.

Κατά την Ελληνιστική περίοδο, κυρίως τον 3ο-4ο αιώνα π.Χ. και έπειτα από την εξαφάνιση της αρχαίας πυθαγόρειας παράδοσης, εμφανίστηκαν και κυκλοφόρησαν διάφορα κείμενα πυθαγορείου περιεχομένου, τα οποία παρουσιάζονταν ως έργα αρχαίων Πυθαγορείων φιλοσόφων και στα οποία είναι έντονη η παρουσία πλατωνικών και αριστοτελικών στοιχείων, των οποίων δεν είναι εύκολο να αναγνωριστεί η γνησιότητα<sup>43</sup>. Τα πιο γνωστά από αυτά είναι δύο πραγματείες από τον ψευδο-Τίμαιο τον Λοκρό, δηλαδή το *Περί ψυχᾶς κόσμου καὶ φύσιος*, και τον Ωκελλο, ήτοι το *Περί τῆς τοῦ παντός φύσεως*. Σκοπός αυτών των έργων ήταν μάλλον να παρουσιαστεί ο Πυθαγόρας ως πηγή διαφόρων πλατωνικών και αριστοτελικών θεωριών, προωθώντας μια άποψη σχετικά με το πρόσωπο του Πυθαγόρα με εξέχουσα επιρροή στην πρόσληψη της πυθαγόρειας φιλοσοφίας, τόσο στις βιογραφίες που συντάχθηκαν από τον Διογένη τον Λαέρτιο, τον Πορφύριο και τον Ιάμβλιχο, όσο και στον τρόπο με τον οποίο ο άλλος Αλεξανδρινός Πλατωνικός αυτής της περιόδου, ο Φίλων, παρουσίαζε τον Μωυσή και τη διδασκαλία του, όπως θα επισημανθεί στη συνέχεια. Το θεωρητικό πλαίσιο αυτό υπήρξε επίσης καίριας σημασίας για τον Ficino, ως προς τη διαμόρφωση της θεωρίας της ‘*priscae theologiae*’, σύμφωνα με την οποία η διδασκαλία του Πλάτωνος πήγαζε από εκείνη του Πυθαγόρα και έφτανε έως τους αρχαίους θεολόγους, δηλαδή τον Ζωροάστρη και τον Ερμή τον Τρισμέγιστο<sup>44</sup>, ακολουθώντας τη σχετική αλληλουχία αντιστρόφως.

---

<sup>41</sup> Φαίνεται πιθανό ότι ο P. Nigidius έμαθε την πυθαγόρεια φιλοσοφία από τον Αλέξανδρο Πολυΐστορα, ο οποίος δίδαξε στη Ρώμη γύρω στο 70 π.Χ· πρβ. Dillon, 1996:118.

<sup>42</sup> Κικ, *Τίμ.* 1-2.

<sup>43</sup> Πρβ. Thesleff, 1961, 1965.

<sup>44</sup> Πρβ. Ficino, *Opera*, 25. “Prisca gentilium theologia in qua Zoroaster Mercurius Orpheus Aglaophemus Pythagoras consenserunt tota in Platonis nostri voluminibus continetur”.

Στη φιλοσοφία του Ευδώρου παρατηρείται μια προσπάθεια ανάδειξης των γνήσιων διδασκαλιών των αρχαίων Πυθαγορείων, τα κείμενα του Αρχύτα και του Φιλολάου, κυρίως βάσει των αναφορών που μετέδωσαν ο Σπεύσιππος και ο Ξενοκράτης, αλλά και των Περιπατητικών, στην κατεύθυνση της φιλοσοφικής παράδοσης εκείνης, με αποτέλεσμα η πυθαγόρεια φιλοσοφία που αναδύεται από τις αναφορές του Ευδώρου να είναι βαθειά επηρεασμένη από τη φιλοσοφία της Αρχαίας Ακαδημίας<sup>45</sup>. Σε αυτή την κατεύθυνση, αποτελεί σημαντική αναφορά ένα συνοπτικό απόσπασμα, διασωθέν από τον Στοβαίο, από το έργο *Περὶ ἀρχῶν* του ψευδου-Αρχύτα<sup>46</sup>. Στο προαναφερθέν χωρίο αναφέρεται η ύπαρξη μίας ανώτερης αρχής σε σχέση με το ζεύγος των αρχών, οι οποίες παρουσιάζονται ως ‘μορφή’ και ‘ουσία’, ενδιαφέρουσες αναφορές αριστοτελικής και στωικής ορολογίας. Το πιο ενδιαφέρον στοιχείο, ωστόσο, είναι ακριβώς η τοποθέτηση της ανώτερης οντότητας, η οποία ορίζεται ως θεός και εισάγει, επομένως, την έννοια δύο διαφορετικών οντολογικών επιπέδων, το ανώτερο που αποτελείται από τον θεό και το δεύτερο από το ζεύγος της Μονάδας και της Δυάδας.

Ένας από τους βασικότερους θεωρητικούς άξονες της φιλοσοφίας του Ευδώρου συνίσταται στο ζήτημα του τέλους του ηθικού βίου του ανθρώπου, το οποίο, κατά τη γνώμη του, είναι η ‘*ὁμοίωσις θεῷ*’. Ο Αλεξανδρινός φιλόσοφος βασίζεται στο γνωστό πλατωνικό δίδαγμα από τον Θεαίτητο: “*ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν: ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι*· 176β”. Σύμφωνα με τον Ευδώρο, η πηγή αυτής της θεωρίας έγκειται στη διδασκαλία του Πυθαγόρα:

*Σωκράτης, Πλάτων ταῦτα τῷ Πυθαγόρα, τέλος ὁμοίωσιν θεῷ. Σαφέστερον δ’ αὐτὸ διήρθρωσε Πλάτων προσθεὶς τὸ «κατὰ τὸ δυνατόν», φρονήσει δ’ ἐστὶ μόνως δυνατόν, τοῦτο δ’ ἦν τὸ κατ’ ἀρετὴν <ζῆν>*<sup>47</sup>

Στα λόγια του Ευδώρου διαφαίνονται κάποια ενδιαφέροντα στοιχεία, όπως η τοποθέτηση του Πυθαγόρα πριν τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα ως αυθεντίας αυτού του διδάγματος, καθώς επίσης και μια τροποποίηση του πλατωνικού νοήματος. Πιο συγκεκριμένα, η ‘*ὁμοίωσις*’ γίνεται στα πλαίσια της πεπερασμένης ύπαρξης του ανθρώπου, ο οποίος, επομένως, έχει την ικανότητα να ακολουθήσει την άνοδό του έως το βασίλειο των Ιδεών. Εντούτοις, ενώ ο Πλάτων στο προαναφερθέν χωρίο αναφερόταν κυρίως στις περιορισμένες ικανότητες του ανθρώπου, για τον

<sup>45</sup> Πρβ. Bonazzi, 2013:160-186.

<sup>46</sup> Στοβ., I.41.2:278 Wachsmuth-Hense. Πρβ. Thesleff, 1961:19.

<sup>47</sup> Στοβ., II.7.3:49, 8 κ.έξ. Wachsmuth-Hense.

Εὐδωρο τα συγκεκριμένα λόγια του Αθηναίου γίνονται ακριβής ένδειξη του τρόπου με τον οποίο μπορεί ο άνθρωπος να πλησιάσει τον θεό, δηλαδή μέσω του νου.

Η ‘*ὁμοίωσις θεῷ*’ ως τέλος του ενάρετου βίου γίνεται έννοια θεμελιώδους σημασίας για τους φιλοσόφους της μεσοπλατωνικής περιόδου και αντικαθιστά το στωικό σκεπτικό του ‘*summum bonum*’ ως ζωής σε συμφωνία με τη φύση και κατά την ανθρώπινη φύση, το οποίο αποδεχόταν ο Αντίοχος (“*id esse in bonis ultimum, secundum naturam vivere, quod ita interpretemur: vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente*”)<sup>48</sup>.

Επιπροσθέτως, ο τρόπος αποδοχής του πλατωνικού χωρίου από πλευράς του Ευδώρου φαίνεται πρωτότυπος και όταν ο ίδιος, αμέσως μετά την παράθεση του Πλάτωνος, προσθέτει το Πυθαγόρειο σύνθημα ‘*Ἐπου θεῷ*’<sup>49</sup>. Αυτό το δίδαγμα μαζί με την οριοθέτηση του ηθικού τέλους – σύμφωνα με τους προαναφερθέντες όρους – φανερώνει μια τάση αυξημένης θρησκευτικότητας στην ερμηνεία του φιλοσοφικού έργου του Πλάτωνος, η οποία φαίνεται να έγινε επίσης ευρέως αποδεκτή και από τους μεταγενέστερους Πλατωνικούς.

Ο θεός για τον οποίο μιλάει ο Εὐδωρος είναι μια νοητή οντότητα, η οποία είναι η αρχή της κοσμολογικής ευταξίας<sup>50</sup>, καθώς επίσης και αρχή, τόσο των υπάρχοντων οντοτήτων όσο και της Ὑλης. Η άποψη αυτή συνδέεται με έναν άλλον θεμελιώδη άξονα της φιλοσοφίας του, εκείνον της ύπαρξης ενός ανώτατου θεού πέραν του ζεύγους των πυθαγορείων υποστάσεων, δηλαδή του Ενός και της Δυάδας:

*διό, φησί (scil.: ο Εὐδωρος), κατ’ ἄλλον τρόπον ἀρχὴν ἔφασαν (scil.: οι Πυθαγόρειοι) εἶναι τῶν πάντων τὸ ἓν, ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένων. τοῦτο δὲ εἶναι καὶ τὸν ὑπεράνω θεόν.*<sup>51</sup>

Φαίνεται, συνεπώς, ότι στη φιλοσοφία του Ευδώρου συνυπάρχουν, τόσο η δυϊστική θεωρία της Πυθαγόρειας φιλοσοφίας, όσο και η ερμηνεία της θεωρητικής εκείνης στάσης που δόθηκε στα πλαίσια της Αρχαίας Ακαδημίας, κυρίως από τον Σπεύσιππο και τον Ξενοκράτη. Σύμφωνα με τον Εὐδωρο, συνεπώς, όλη η πραγματικότητα προέρχεται από μία ανώτερη υπερβατική αρχή, από την οποία πηγάζουν επίσης η Μονάδα και η Δυάδα, καθώς και, ακολούθως, η σειρά των στοιχείων που

<sup>48</sup> Κικ., *De fin.* V 26.

<sup>49</sup> Στοβ., Π.7.3:49, 8 κ.έξ. Wachsmuth-Hense.

<sup>50</sup> Πρβ. Στοβ., Π.7.3:49, 8 κ.έξ. Wachsmuth-Hense: “*δῆλον ὡς οὐχ ὀρατῶ καὶ προηγουμένω, νοητῶ δὲ καὶ τῆς κοσμικῆς εὐταξίας ἀρμονικῶ*”.

<sup>51</sup> Σιμπλ., *Εἰς Φυσ.*, 181, 17 κ.έξ. Diels. Πρβ. επίσης *Εἰς Φυσ.*:181, 7 κ.έξ. Diels: “*κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον φατέον τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἓν ἀρχὴν τῶν πάντων λέγειν, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τὸ τε ἓν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτω φύσιν*”.

προέρχονται από εκείνο το ζεύγος (*συστοιχίες*). Ως εκ τούτου, ο Εύδωρος υπήγαγε τη διττότητα της πυθαγόρειας φυσικής θεωρίας σε ένα γενικότερο μονιστικό πλαίσιο, με τον υπεράνω θεό ως πρώτη και υπερβατική αρχή και το ζεύγος των αντιτιθέμενων αρχών στο αμέσως κατώτερο οντολογικό επίπεδο:

*ὁ Εὐδωρος ἀρχὴν μὲν τὸ ἐν αὐτοῖς τίθεσθαι λέγει, στοιχεῖα δὲ ἀπὸ τοῦ ἐνὸς γενέσθαι φησὶν [...]. λέγει γάρ· “φημὶ τοίνυν τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ μὲν ἐν πάντων ἀρχὴν ἀπολιπεῖν, κατ’ ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ ἀνωτάτω στοιχεῖα περιεσάγειν. [...] ὥστε μὲν ἀρχὴ τὸ ἐν, ὡς δὲ στοιχεῖα τὸ ἐν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἀρχαὶ ἄμφω ἐν ὄντα πάλιν. καὶ δῆλον ὅτι ἄλλο μὲν ἐστὶν ἐν ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων, ἄλλο δὲ ἐν τῇ δυάδι ἀντικείμενων, ὃ καὶ μονάδα καλοῦσιν.<sup>52</sup>*

Σύμφωνα με την άποψη του Ευδώρου, διαφαίνονται στοιχεία τόσο της παλαιάς πυθαγόρειας φιλοσοφίας – με βαθμό αβέβαιης γνησιότητας λόγω μεγάλης έλλειψης κειμένων – όσο και της πλατωνικής. Αναφορικά με την πλατωνική φιλοσοφία, ο Αλεξανδρινός φιλόσοφος μπορούσε να εντοπίσει στους πλατωνικούς διαλόγους την αφετηρία των θεωριών που ο ίδιος έπειτα ερμήνευσε στα πλαίσια της πυθαγόρειας φιλοσοφίας. Συγκεκριμένα, η θεωρία που εκθέτει ο Πλάτων στον *Φίληβο* (26ε-30ε), σχετικά με το Πεπερασμένο και το Άπειρο, μπορούσε εύκολα να αποτελέσει βάση ταυτοποίησης αυτών των δύο σκεπτικών με τη Μονάδα και τη Δυάδα των Πυθαγορείων<sup>53</sup>. Στο ίδιο εδάφιο, ο Σωκράτης μιλάει, επίσης, για την ύπαρξη μίας αιτίας, η οποία ορίζεται ως Νους και Ζεύς, και η οποία ασκεί τη δύναμή της ως ενοποιητική αρχή (“πάντες γάρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί [...] ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς”· *Φίλ.*, 28ξ). Παρότι οι Πυθαγόρειοι αναγνώριζαν ένα ζεύγος πρώτων αρχών αντί για μία μόνο ύψιστη αρχή, στη φιλοσοφία του Ευδώρου οι δύο σχολές ενώνονται και, πάνω από το ζεύγος των πρώτων αρχών, τοποθετείται μία ενοποιητική αρχή, η οποία, επιπροσθέτως, ταυτίζεται με νου και θεό. Το αποτέλεσμα είναι η αναγνώριση δύο διαφορετικών οντολογικών επιπέδων, το επίπεδο του Πρώτου θεού, ο οποίος είναι εντελώς υπερβατικός και συγχρόνως μοναδική αρχή, καθώς και το επίπεδο του ζεύγους των αρχών, οι οποίες ορίζονται πλέον, με βάση την προαναφερθείσα αναφορά, ως ανώτερα στοιχεία.

Αυτό το θεωρητικό υπόβαθρο συνέβαλε ουσιαστικά στη διαμόρφωση ενός νέου πλαισίου αποδοχής, ερμηνείας και μετάδοσης της πλατωνικής φιλοσοφίας. Η θεωρία της ύπαρξης μίας εντελώς υπερβατικής οντότητας, η οποία να ταυτίζεται με τον ανώτερο θεό, υπήρξε ιδιαίτερος σημαντική για τη μεταγενέστερη εξέλιξη του Πλατωνισμού, κυρίως στην κατεύθυνση του να

<sup>52</sup> Σμπλ., *Εἰς Φυσ.*, 181, 19 κ.έξ. Diels.

<sup>53</sup> Ο Bonazzi θεωρεί επίσης ότι, για αυτή την οντολογική διαφοροποίηση, ο Εύδωρος βασίστηκε, πέρα από τον *Φίληβο*, και στην ερμηνεία του *Τιμαίου* (48β-γ και 53γ-δ). Πρβ. Bonazzi, 2005:121-127· 2013:173-174.

βρεθεί μια συμφωνία μεταξύ πλατωνικών θεωριών και χριστιανικού δόγματος. Αυτή η συγκεκριμένη ερμηνευτική κατεύθυνση υπήρξε, όπως θα παρουσιαστεί ενδελεχώς στη συνέχεια, ο θεμελιώδης θεωρητικός άξονας της φιλοσοφικής αναζήτησης του Marsilio Ficino.

Σχετικά με την άποψη του Ευδώρου περί της πλατωνικής θεωρίας των Ιδεών, οι διαθέσιμες πηγές είναι ελάχιστες και δεν επιτρέπουν την βαθιά κατανόηση του τρόπου με τον οποίο ο Αλεξανδρινός φιλόσοφος προσέλαβε τη θεωρία αυτή ή του βαθμού τροποποίησης της θεωρίας από πλευράς του. Εντούτοις, δεδομένου ότι, όπως προαναφέρθηκε, ο Άρειος Δίδυμος βασιζόταν στον Εύδωρο ως πηγή για την πλατωνική φιλοσοφία, αξίζει καταρχάς να αναφερθεί η παράθεση που ο πρώτος έκανε σχετικά με τη θεωρία των Ιδεών. Ο Άρειος Δίδυμος παρουσιάζει την Ιδέα απλώς ως αιώνια και υπερβατική ουσία, η οποία είναι αιτία και συνάμα πρώτη αρχή της εκάστοτε οντότητας<sup>54</sup>.

Σύμφωνα με τον Dillon, ίχνη της στάσης του Ευδώρου σχετικά με τη θεωρία των Ιδεών μπορεί να αναχθούν επίσης και από την ερμηνεία του Φίλωνος του Αλεξανδρέως, βάσει της οποίας οι Ιδέες είναι σκέψεις του Θεού. Στην περίπτωση του Ευδώρου, ωστόσο, ως θεός, δηλαδή ως ανώτερο Ον και ενοποιητική αρχή, θα έπρεπε να τοποθετηθεί η Μονάδα. Με βάση τα προαναφερθέντα στοιχεία, σε σχέση με το ζεύγος των αντιτιθέμενων αρχών και τον ανώτερο θεό μπορεί να υποτεθεί η διαμόρφωση ενός οντολογικού σχήματος στο οποίο η Μονάδα είναι το αρχέτυπο των Ιδεών ενώ η Δυάδα το αρχέτυπο της ύλης. Η αλληλεπίδραση της Μονάδας και της Δυάδας, και συγκεκριμένα η περιοριστική επίδραση της Μονάδας πάνω στη Δυάδα, δημιουργεί τα Είδη, τα οποία, ως λόγοι, διαμορφώνουν την ύλη. Επιπροσθέτως, ο συγκεκριμένος ακαδημαϊκός θεωρεί επίσης λογικό να υποτεθεί ότι ο Εύδωρος θεωρούσε τις Ιδέες ως μαθηματικά όντα<sup>55</sup>, σύμφωνα με την καθοριστική επίδραση της Πυθαγόρειας φιλοσοφίας – την οποία ερμήνευσε διαμέσου της φιλοσοφίας της Αρχαίας Ακαδημίας – σε συνδυασμό με τη σημασία που ο Φίλων αποδίδει στη μυστικιστική αριθμολογία.

Όσον αφορά στη φύση της ψυχής κατά τον Εύδωρο, η κυριότερη πηγή ενδείξεων είναι το *Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας* του Πλουτάρχου. Στην αρχή της πραγματείας, ο Πλούταρχος παρουσιάζει τη στάση του Ευδώρου σε σύγκριση με εκείνη που επικρατούσε στην Αρχαία Ακαδημία ανάμεσα στους διαδόχους του Πλάτωνος. Ο Πλούταρχος, πρώτα εκθέτει τη φιλοσοφική στάση του Ξενοκράτη και του Κράντορα σχετικά με τη φύση της ψυχής και, έπειτα, ισχυρίζεται ότι ο Εύδωρος θεωρούσε πιθανές και τις δύο θεωρίες:

---

<sup>54</sup> Πρβ. Εὐσ., *Εὐ. Προπ.*, XI, 23 = Diels, *Doxogr. Gr.*, σελ. 447: “εἶναι δὲ τὴν ἰδέαν αἰδίων οὐσίαν, αἰτίαν καὶ ἀρχὴν τοῦ ἕκαστον εἶναι τοιοῦτον, οἷα ἐστὶν αὐτή”.

<sup>55</sup> Dillon, 1996:128-129.

ἐπεὶ δὲ τῶν δοκιμωτάτων ἀνδρῶν τοὺς μὲν Ξενοκράτης προσηγάγετο, τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον ἀποφηνάμενος, οἱ δὲ Κράντορι τῷ Σολεῖ προσέθεντο, μιγνύντι τὴν ψυχὴν ἔκ τε τῆς νοητῆς καὶ τῆς περὶ τὰ αἰσθητὰ δοξαστῆς φύσεως. [...] οἱ μὲν γὰρ οὐδὲν ἢ γένεσιν ἀριθμοῦ δηλοῦσθαι νομίζουσι τῇ μίξει τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας· ἀμέριστον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἐν μεριστὸν δὲ τὸ πλῆθος, ἐκ δὲ τούτων γίνεσθαι τὸν ἀριθμὸν τοῦ ἐνὸς ὀρίζοντος τὸ πλῆθος καὶ τῇ ἀπειρία πέρας ἐντιθέντος, ἣν καὶ δυάδα καλοῦσιν ἀόριστον [...]. τοῦ δὲ ταύτου καὶ τοῦ ἐτέρου συμμιγέντων, ὧν τὸ μὲν ἐστὶ κινήσεως ἀρχὴ καὶ μεταβολῆς τὸ δὲ μονῆς, ψυχὴν γεγονέναι. [...] οἱ δὲ περὶ τὸν Κράντορα μάλιστα τῆς ψυχῆς ἴδιον ὑπολαμβάνοντες ἔργον εἶναι το κρίνειν τὰ τε νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ [...], ἵνα πάντα γινώσκῃ, συγκεκριᾶσθαι τὴν ψυχὴν· ταῦτα δ' εἶναι τέτταρα, τὴν νοητὴν φύσιν ἀεὶ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν καὶ τὴν περὶ τὰ σώματα παθητικὴν καὶ μεταβλητὴν, ἔτι δὲ τὴν ταύτου καὶ τοῦ ἐτέρου. [...] ὁ μὲν Εὐδῶρος οὐδετέρους ἀμοιρεῖν οἶεται τοῦ εἰκότος.<sup>56</sup>

Ὅπως διαφαίνεται ἀπὸ το χωρίου ἀνωτέρω, σύμφωνα με τὸν Ξενοκράτη ἡ ψυχὴ ὀρίζεται ὡς ἀριθμὸς ποὺ αὐτο-κινεῖται, γεννηθεῖσα ἀπὸ τὴν περιοριστικὴ δρᾶση τῆς Μονάδας πάνω στὴν ἀόριστη Δυάδα, με τὴν προστιθέμενη ἀνάμειξη τῆς ταυτότητας καὶ τῆς ετερότητας. Ὁ Κράντωρ προσθέτει, στὴν ἐν λόγῳ οντολογικὴ διάκριση, καὶ ἕναν γνωσιολογικὸ προσδιορισμὸ τῆς ψυχῆς βασιζόμενος στὴ φύση τῆς ψυχῆς ὡς ἐνδιάμεσης οντότητας, ἡ ὁποία ἐμπεριέχει τόσο τὴ νοητὴ ὅσο καὶ τὴν αἰσθητὴ φύση. Καταπῶς δείχνει τὸ χωρίο, ὁ Πλούταρχος δὲν ἀποσαφηνίζει περαιτέρω τὴ θεωρητικὴ τοποθέτηση τοῦ Εὐδώρου, παρά μόνον τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ἀλεξανδρινὸς φιλόσοφος θεωροῦσε ἐγκυρες καὶ τὶς δύο θεωρίες<sup>57</sup>. Δεδομένης τῆς σημασίας ποὺ κατεῖχε ἡ φιλοσοφικὴ ἀναζήτηση τῆς Ἀρχαίας Ἀκαδημίας γιὰ τὸν Εὐδῶρο, μέσω τῆς ὁποίας προσέγγισε καὶ τὸν Πυθαγορισμὸ, εἶναι δυνατὸ νὰ συμπεράνει κανεὶς ὅτι ὁ στόχος τοῦ Ἀλεξανδρινοῦ φιλοσόφου ἦταν μᾶλλον ἡ ἐναρμόνιση τῶν δύο προαναφερθεῖσών στάσεων. Τούτου δοθέντος, ἡ περὶ ψυχῆς θεωρία τοῦ Εὐδώρου συνδύαζε καὶ τὶς δύο στάσεις, ὅπου ἡ γένεση τῆς ψυχῆς ἐπεταί τῆς γένεσης τῶν ἀριθμῶν, ἡ ὁποία προέρχεται ἀπὸ τὴν περιοριστικὴ παρέμβαση τοῦ Ἐνός στὴν ἀόριστη Δυάδα. Ὅταν προστίθενται, σὲ αὐτὸ τὸ νοηματικὸ πλαίσιο, ἡ ὁμοιότητα καὶ ἡ ετερότητα, τὰ στοιχεῖα δηλαδὴ τῆς μονιμότητας καὶ τῆς κίνησης, τότε γεννιέται ἡ ψυχὴ, στὴν ὁποία, βέβαια, ὁ νοητὸς καὶ ὁ αἰσθητὸς κόσμος συνυπάρχουν, ἐφόσον πρόκειται γιὰ τὴν ἐνδιάμεση οντότητα *par excellence*. Οἱ τέσσερις παράγοντες ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἀποτελεῖται ἡ ψυχὴ εἶναι, ἐπομένως, ἡ νοητὴ καὶ ἡ αἰσθητὴ φύση – ἡ μία πάντα σταθερὴ ἡ ἄλλη μεταβλητὴ – ἡ ταυτότητα καὶ ἡ ετερότητα. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ

<sup>56</sup> Πλούτ., *Περὶ Τιμ. ψυχολ.*, 1012α-1013β.

<sup>57</sup> Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Dillon, τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἀποψη τοῦ Εὐδώρου παρατίθεται ἐν συντομίᾳ οφείλεται στὴ συνήθεια τῶν ἀρχαίων δοκιμιογράφων νὰ ἀναφέρουν διάφορες προγενέστερες πηγές προτοῦ παρουσιάσουν τὴν κυριότερη πηγὴ τοὺς σχετικὰ με τὸ ἐπιλεγμένο θέμα. Εἶναι πιθανόν ὅτι, στὴ συγκεκριμένη περίπτωση, ἡ κυριότερη πηγὴ τοῦ Πλουτάρχου ἦταν ἀκριβῶς ὁ Εὐδῶρος. Πρβ. Dillon, 1996:132.

γένεση της ψυχής προέρχεται από το Εν, από την ενοποιητική αρχή του Είναι, και ολοκληρώνεται στις τέσσερις διαστάσεις των αισθητών σωμάτων.

Ένα επιπλέον στοιχείο καθιστά ιδιαίτερος ενδιαφέρουσα την αναφορά του Πλουτάρχου στη φιλοσοφική στάση του Ευδώρου. Πρόκειται για την ερμηνεία της θεωρίας, η οποία εισάγεται στον *Τίμαιο*, σχετικά με το θέμα της αιωνιότητας ή της γένεσης του κόσμου και της ψυχής, περί του οποίου, επίσης, οι απόψεις δίσταντο ανάμεσα στους πλατωνικούς φιλοσόφους της εν λόγω περιόδου. Στα λόγια του Πλουτάρχου, η στάση του Ευδώρου παρουσιάζεται πάλι σε συμφωνία με εκείνη του Ξενοκράτη και του Κράντωρος. Σύμφωνα με τους φιλοσόφους αυτούς, η πιο ορθόδοξη ερμηνεία της πλατωνικής θεωρίας σχετικά με το εν λόγω θέμα προσέγγιζε τον κόσμο και την ψυχή ως αιώνιες οντότητες και όχι δημιουργηθείσες σε ένα συγκεκριμένο χρονικό σημείο. Συνεπώς, το γεγονός ότι ο Αθηναίος φιλόσοφος ισχυρίστηκε ότι ο κόσμος και, κατ' επέκταση, η ψυχή δημιουργήθηκαν κάποια στιγμή οφειλόταν σε διδακτικούς σκοπούς. Στα λόγια του Πλουτάρχου, άρα, ο Πλάτων ισχυρίστηκε τη γένεση και τη δημιουργία του κόσμου μόνο για επεξηγηματικούς λόγους, προκειμένου δηλαδή να κατανοηθούν σαφέστερα, τόσο η προέλευση της ψυχής, όσο και η φύση του κόσμου:

*ὁμαλῶς δὲ πάντες οὗτοι χρόνω μὲν οἴονται τὴν ψυχὴν μὴ γεγονέναι μηδ' εἶναι γενητὴν· [...] τὰ δ' αὐτὰ καὶ περὶ τοῦ κόσμου διανοούμενον ἐπίστασθαι μὲν αἰδίδιον ὄντα καὶ ἀγένητον, τὸ δ' ὅ τῳ τρόπῳ συντέτακται καὶ διοικεῖται καταμαθεῖν οὐ ῥάδιον ὀρῶντα τοῖς μήτε γένεσιν αὐτοῦ μήτε τῶν γενητικῶν σύνοδον ἐξ ἀρχῆς προϋποθεμένοις ταύτην τὴν ὁδὸν τραπέσθαι.<sup>58</sup>*

Η φιλοσοφική στάση του Ευδώρου πάνω στο θέμα της ερμηνείας της έννοιας της δημιουργίας του κόσμου, δύναται να αποσαφηνιστεί λαμβάνοντας υπόψιν και τη στάση του Φίλωνος του Αλεξανδρέως σχετικά με το ίδιο ζήτημα. Ο Φίλων ενδέχεται να βασιζόταν κυρίως στον Εύδωρο για την ερμηνεία της πλατωνικής φιλοσοφίας, καθόσον στο *Περὶ τῆς κατὰ Μωυσεῖα κοσμοποιίας* ακολουθεῖ, ὡπως θα παρουσιαστεί παρακάτω, την προαναφερθείσα ερμηνευτική κατεύθυνση, αν και στην ερμηνεία του διαδραμάτισε καθοριστικό ρόλο το δόγμα της *Γενέσεως*. Τούτου δοθέντος, κατά τον Φίωνα δεν μπορεί να αναγνωριστῆ ἡ ἀπόλυτη αιωνιότητα του κόσμου, διότι κάτι τέτοιο θα τον καθιστούσε ανεξάρτητο ἀπὸ μὴ ἐξωτερικὴ καὶ ἀνώτερη αἰτία, ἴτοι τὸν Θεό, καὶ ὡς ἐκ τούτου δὲν θα υπῆρχε λόγος γιὰ τὴ δράση τῆς θείας πρόνοιας. Συμπερασματικά, εἶναι πιθανὸ ὅτι κατὰ τὸν Εὐδωρο ὁ κόσμος δημιουργήθηκε, χωρὶς ὠστόσο κάτι τέτοιο νὰ ἐντοπίζεται σὲ χρονικὸ πλαίσιο, ἐφόσον ὁ ἴδιος ὁ χρόνος εἶναι συνέπεια τῆς κίνησης τῆς ψυχῆς καὶ

<sup>58</sup> Πλούτ., *Περὶ Τιμ. ψυχολ.*, 1013α-β.



άρα προϋποθέτει την ύπαρξη μιας άλλης αιτίας. Φαίνεται, συνεπώς, ότι στο φιλοσοφικό πλαίσιο του Πλατωνισμού της Αλεξάνδρειας η φιλοσοφική θέση που επικρατούσε αναφορικά με το θέμα αυτό έγκειται στη δημιουργία του κόσμου εκτός χρονικού διαστήματος, υπό την έννοια ότι η ύπαρξη και η λειτουργία του κόσμου εξαρτώνται εν τέλει από μια εξωτερική, ανώτερη και ενοποιητική αιτία.

Παρότι οι πηγές σχετικά με τη φιλοσοφία του Ευδώρου είναι αρκετά περιορισμένες και γενικότερα σχετικά ασαφείς, από τις διασωθείσες αναφορές αναδύεται η σκιαγράφιση των κυριότερων θεμάτων που προσδιόρισαν την πρώιμη μεσοπλατωνική φιλοσοφία. Μεταξύ άλλων, η έμφαση που δόθηκε στην υπερβατικότητα του Πρώτου θεού, ως εξέλιξη της πυθαγόρειας θεωρίας των δύο αντιτιθέμενων αρχών, μαζί με τη συσχέτιση αυτής της μοναδικής αρχής με την Ύλη, συνέβαλαν σε καθοριστικό βαθμό στη διαμόρφωση της οντολογικής διαβάθμισης, η οποία υπήρξε θεμελιώδες θέμα για τη μεταγενέστερη πλατωνική παράδοση. Η προσέγγιση της πλατωνικής φιλοσοφίας διαμέσου της πυθαγόρειας, η οποία, με τη σειρά της, προσλήφθηκε στα πλαίσια της φιλοσοφικής αναζήτησης της Αρχαίας Ακαδημίας, υπήρξε επίσης καθοριστικής σημασίας για τη μεσοπλατωνική φιλοσοφία, συντείνοντας στη διαμόρφωση ενός μυστικιστικού και θρησκευτικού πλαισίου για την πρόσληψη της πλατωνικής φιλοσοφίας στη μεταγενέστερη παράδοση. Η επιρροή αυτή δεν αντανακλάται μόνο στο έργο των αμέσως μεταγενέστερων Πλατωνικών στοχαστών, αλλά εντοπίζεται και στο φιλοσοφικό έργο του Marsilio Ficino, όπως θα αναδυθεί στη συνέχεια της παρούσας διατριβής.

Στην κατεύθυνση της βαθύτερης κατανόησης της επιρροής που άσκησε ο Αλεξανδρινός Πλατωνισμός στη μεταγενέστερη παράδοση της πλατωνικής φιλοσοφίας, ιδιαίτερο ενδιαφέρον συγκεντρώνουν δύο επιστολές του Σενέκα, η 58 και η 65 συγκεκριμένα. Αν και ο Σενέκας συμεριζόταν περισσότερο τη στωική σχολή, ήταν, ωστόσο, δεκτικός στοχαστής και επαρκώς ανεξάρτητος ως προς τη μελέτη και την αποδοχή άλλων πηγών. Όντως, στις δύο αυτές προαναφερθείσες επιστολές παρουσιάζει μερικές βασικές έννοιες που φαίνεται να ήταν ευρέως αναγνωρισμένες από τους Μεσοπλατωνικούς φιλοσόφους και ενδέχεται ότι, τόσο για τη συγγραφή τους όσο και για τη σύλληψη των κεντρικών εννοιών τους, ο Σενέκας βασίστηκε στη φιλοσοφία του Ευδώρου ή σε κάποια κοινή πηγή<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Ο Dillon υποθέτει και τη χρήση, από πλευράς του Σενέκα, κάποιας επιτομής της πλατωνικής φιλοσοφίας από την οποία ο Σενέκας άντλησε για τη σύνταξη των επιστολών· πρβ. Dillon, 1996:136. Ο Inwood είναι πιο επιφυλακτικός ως προς αυτό το συμπέρασμα και υποθέτει ότι ο Σενέκας μπορούσε μεν να χρησιμοποιήσει κάποια σχολαστική επιτομή αλλά σε συνδυασμό με την άμεση μελέτη των έργων του Πλάτωνος· πρβ. Inwood, 2007:150.

Στην *Επιστολή 58* ο Σενέκας παρουσιάζει μια εξαμερή οντολογική κλίμακα η οποία περιέχει πολύ ενδιαφέροντα στοιχεία. Στην πρώτη θέση βρίσκεται ‘*τὸ ὄντως ὄν*’, το νοητό, το οποίο δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό με τις αισθήσεις (“Primum illud “quod est” nec visu nec tactu nec ullo sensu comprehenditur; cogitabile est”· *Ad Lucilium*, 16). Στη δεύτερη θέση βρίσκεται ‘*τὸ κατ’ ἐξοχὴν ὄν*’, ἴτοι ο θεός, ο οποίος είναι σε ανώτερη θέση σε σχέση με όλα τα άλλα ὄντα και υπερβαίνει τα πάντα (“Secundum [...] ponit Plato quod eminent et exsuperat omnia. Hoc ait per excellentiam esse. [...] Deus scilicet, maior ac potentior cunctis”· *Ad Lucilium*, 17). Σύμφωνα με τον ορισμό αυτό, ο θεός δεν βρίσκεται πέραν του Εἶναι αλλά υπάρχει ως το ον κατ’ ἐξοχὴν. Ακολουθώντας την παρουσίαση του Σενέκα, ο τρίτος βαθμός στην κλίμακα είναι εκείνος των ‘*ἀληθινὰ ὑπαρχόντων ὄντων*’ (“Tertium genus est eorum, quae proprie sunt”· *Ad Lucilium*, 18). Πρόκειται συγκεκριμένα για τις πλατωνικές Ιδέες, τα αιώνια παραδείγματα όλων των ὄντων που υπάρχουν στη φύση (“ideas vocat [scil.: Plato], ex quibus omnia, quaecumque videmus, fiunt et ad quas cuncta formantur. [...] Idea est eorum, quae natura fiunt, exemplar aeternum”· *Ad Lucilium*, 58.18-19). Συναντάται στο σημείο αυτό η στωική προσέγγιση του θέματος, κατά την οποία οι Ιδέες ερμηνεύονται ως ‘*λόγοι σπερματικοί*’. Πρόκειται, εντούτοις, για τον ορισμό που προγενέστερα διατύπωσε ο Ξενοκράτης (απ. 30 Heinze) και τον οποίο αποδεχόταν και ο Αντίοχος. Τούτου δοθέντος και δεδομένου επίσης του γεγονότος ότι ο ίδιος ορισμός συναντάται και στον *Διδασκαλικό* (9, σελ. 163, 23 Hermann) του Αλκίνοου, καθώς και στην επιτομή της πλατωνικής φιλοσοφίας του Διογένη του Λαέρτιου (III, 77), μπορεί να συνεπαχθεί ότι πρόκειται για έναν ἤδη διατυπωμένο ορισμό στα πλαίσια της Αρχαίας Ακαδημίας και καθιερωμένο πλέον κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο.

Ο επόμενος βαθμός της κλίμακας παρουσιάζει ένα πολύ ενδιαφέρον στοιχείο που αποτελεί σημαντική θεωρητική διευκρίνιση για την εξέλιξη της πλατωνικής φιλοσοφίας. Συγκεκριμένα πρόκειται για τη διάκριση μεταξύ της Ιδέας και του είδους, όπου η πρώτη ορίζεται ως υπερβατικό αρχέτυπο, ενώ το δεύτερο ως αντίστοιχο πρότυπο αλλά στο επίπεδο του αισθητού κόσμου (“Alterum exemplar est, alterum forma ab exemplari sumpta et operi inposita. [...] idos in opere est, idea extra opus nec tantum extra opus est, sed ante opus”· *Ad Lucilium*, 58.21). Όπως θα μελετηθεί περαιτέρω, η διάκριση μεταξύ Ιδέας και Είδους ήταν αποδεκτή και από τον Αλκίνοο και ενδέχεται, επομένως, να υπήρξε ως έννοια ἤδη καθιερωμένη από την πρόιμη μεσοπλατωνική φιλοσοφία.

Στον πέμπτο βαθμό βρίσκονται όλα τα ὄντα που υπάρχουν στη φύση (“ea quae communiter sunt”· *Ad Lucilium*, 58.22), ενώ στον έκτο και τελευταίο βαθμό ο Σενέκας αναφέρει τις οντότητες που ο ίδιος ονομάζει ημιυπάρχουσες, όπως τις διαστάσεις του χώρου και του χρόνου (“quae quasi sunt: tamquam inane, tamquam tempus”· *Ad Lucilium*, 58.22). Πρόκειται για ένα πολύ ενδιαφέρον σημείο, διότι στο σημείο αυτό παρατηρείται μια νοηματική μεταβολή, εφόσον ο Σενέκας, με τον

ορισμό “*quasi sunt*”, δεν κάνει αναφορά στις πλατωνικές Ιδέες αλλά σε αυτές που θα ορίζονταν ως ασώματες οντότητες. Σύμφωνα με τον Dillon, ο Σενέκας βασίζεται εδώ στην ερμηνεία του *Τιμαίου* (“*οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην*”· 52ξ) και για τον λόγο αυτό αναφέρει τις ημιυπάρχουσες οντότητες σε αυτό το επίπεδο της κλίμακας<sup>60</sup>. Ωστόσο, δεδομένου ότι ανάμεσα στους Πλατωνικούς φιλοσόφους της εν λόγω περιόδου η “*χώρα*” του *Τιμαίου* ως υπόβαθρο της δημιουργίας ταυτιζόταν με την Ύλη είναι πιθανό ότι ο Λατίνος φιλόσοφος αναφερόταν στην Ύλη στο χωρίο αυτό.

Η εικόνα που αναδύεται από την προαναφερθείσα επιστολή του Σενέκα είναι εκείνη της διαβάθμισης του Είναι που αναπτύχθηκε στα πλαίσια του οντολογικού συστήματος της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας. Με βάση αυτή την κλίμακα, στο ανώτερο σημείο βρίσκεται το Ον κατ’ εξοχήν, έπειτα ο Δημιουργός και οι Ιδέες – οι τρεις βαθμοί του υπερβατικού μέρους της κλίμακας – και, καθώς πλησιάζουμε τους κατώτερους βαθμούς, συναντώνται τα είδη ως ενυπάρχοντα αρχέτυπα. Τέλος, σημειώνονται τα υπάρχοντα όντα και οι ημιυπάρχουσες οντότητες ή ορθότερα η Ύλη. Η πρώτη κατηγορία, την οποία ο Σενέκας όριζε ως ‘*cogitabile*’ φαίνεται να αποτελεί κοινό χαρακτηριστικό του δεύτερου και τρίτου βαθμού της κλίμακας, αν και δύναται να αναφέρεται και στην απόλυτα υπερβατική αρχή του Ευδώρου. Σε αυτή την περίπτωση, ο Σενέκας ενδέχεται να βασιζόταν σε κάποια επιτομή της πλατωνικής φιλοσοφίας που συντάχθηκε από τον Άρειο Δίδυμο, ο οποίος, όπως προαναφέρθηκε, βασιζόταν κυρίως στον Εύδωρο για την ερμηνεία του Πλατωνισμού.

Η άλλη προαναφερθείσα επιστολή, η *Επιστολή 65* – επίσης από τη συλλογή *Ad Lucilium Epistulae Morales* – προσφέρει μια σημαντική μαρτυρία σχετικά με την προσέγγιση της πλατωνικής θεωρίας των Ιδεών κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο. Σε αυτή την επιστολή, ο Σενέκας συλλογίζεται το θέμα των αιτίων, παρουσιάζοντας αρχικά τα δύο αίτια των Στωικών και έπειτα τα τέσσερα αριστοτελικά. Στη συνέχεια, ο ίδιος αναφέρει πως ο Πλάτων πρόσθεσε ένα πέμπτο αίτιο, το οποίο όριζε ως παραδειγματικό και το οποίο ταυτιζόταν με την Ιδέα (“*his quintam Plato adicit exemplar, quam ipse ideam vocat*”· *Ad Lucilium*, 65.7). Ο Σενέκας συνεχίζει τον σχολιασμό διευκρινίζοντας ότι οι Ιδέες εμπεριέχονται από το νου του Θεού, ως αρχέτυπα όλων των πραγμάτων (“*haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet numerosque universorum quae agenda sunt, et modus mente complexus est; plenus his figuris est, quae Plato ideas appellat, immortales, inmutabiles, infatigabiles*”· *Ad Lucilium*, 65.7). Διακρίνονται σε αυτούς τους ισχυρισμούς ενδιαφέροντα στοιχεία· είναι προφανές ότι οι Ιδέες γίνονται αντιληπτές από τον Σενέκα ως σκέψεις του Θεού, αλλά και ως αριθμητικές οντότητες και γεωμετρικές μορφές επιπροσθέτως. Η εικόνα που

---

<sup>60</sup> Πρβ. Dillon, 1996:137.

διαμορφώνεται είναι καίριας σημασίας, καθόσον αναγνωρίζονται σε αυτή διάφορα στοιχεία, προερχόμενα τόσο από τη φιλοσοφική αναζήτηση της Αρχαίας Ακαδημίας, όσο από την πυθαγόρεια φιλοσοφία και τα οποία, όπως παρατηρήθηκε προηγουμένως, είναι χαρακτηριστικά της εξέλιξης της πλατωνικής φιλοσοφίας κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο.

Παρότι ο Σενέκας ανήκε στο στωικό φιλοσοφικό ρεύμα, η μαρτυρία των δύο προαναφερθεισών επιστολών αποτελεί σημαντική ένδειξη της κατάστασης της πλατωνικής φιλοσοφίας κατά την πρώιμη μεσοπλατωνική περίοδο και ταυτόχρονα της επιρροής που άσκησε ο Αλεξανδρινός Πλατωνισμός στη διαχρονική εξέλιξη της πλατωνικής φιλοσοφικής παράδοσης.

## 1.5 Φίλων ο Αλεξανδρεύς

Ο Φίλων ο Αλεξανδρεύς συνιστά σημαντικό πρόσωπο για την κατανόηση της εξέλιξης της πλατωνικής φιλοσοφίας κατά τον 1ο αιώνα μ.Χ., όταν κέντρο διάδοσης της πλατωνικής φιλοσοφίας ήταν η Αλεξάνδρεια. Στο φιλοσοφικό έργο του Φίλωνος παρατηρούνται διάφορα στοιχεία τα οποία αποδείχθηκαν καθοριστικά για τη μεταγενέστερη εξέλιξη της πλατωνικής παράδοσης, όπως, παραδείγματος χάριν, η προσέγγιση της φιλοσοφίας ως προπαιδευτικού εργαλείου για την επίτευξη της Σοφίας – η οποία προσεγγίζεται ως γνώση των θεϊκών και των ανθρώπινων πραγμάτων – η θεωρία του Λόγου ως δημιουργική αρχή του Θεού, η επεξήγηση των κειμένων της *Αγίας Γραφής* διαμέσου της αλληγορικής ερμηνείας, καθώς και η ερμηνεία της πλατωνικής φιλοσοφίας σε συνδυασμό με τα κείμενα της *Πεντατεύχου*, η οποία υπήρξε επίσης ερμηνευτική τάση καίριας σημασίας και για το φιλοσοφικό έργο του Marsilio Ficino.

Αν και προερχόταν από εβραϊκή οικογένεια, και μάλιστα από τις πλουσιότερες και σημαντικότερες της Αλεξάνδρειας, ο Φίλων έλαβε ολοκληρωμένη ελληνική εκπαίδευση, την εγκύκλιο παιδεία, και από τα έργα του αναδύεται ξεκάθαρα η πολύ καλή γνώση των σημαντικότερων αρχαίων Ελλήνων συγγραφέων. Όπως γενικότερα οι λόγιοι της ίδιας περιόδου, ο Φίλων βάσισε το έργο του κυρίως στον Πλάτωνα, συγκεκριμένα στον *Τίμαιο*, τον *Φαίδρο*, τον *Φαίδωνα*, τον *Θεαίτητο*, τον *Συμπόσιο*, την *Πολιτεία* και τους *Νόμους*. Φαίνεται, επίσης, ότι ο ίδιος δεν βασιζόταν τόσο πολύ σε εγχειρίδια ή επιτομές για τη μελέτη και την ερμηνεία της πλατωνικής φιλοσοφίας, αλλά σε απευθείας ανάγνωση των πλατωνικών έργων.

Ο Φίλων δεν γνώριζε την εβραϊκή γλώσσα και, επομένως, για την ανάγνωση της *Πεντατεύχου* βασιζόταν στη μετάφραση των Εβδομήκοντα, με αποτέλεσμα να παρερμηνεύσει σε ορισμένες περιπτώσεις κάποια χωρία. Επιπροσθέτως, ο ίδιος προσέγγιζε την *Πεντάτευχο*

βασιζόμενος στις γνώσεις του περί αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και, συνεπώς, υπήγε τις βιβλικές αλληγορίες σε ένα ευρύτερο φιλοσοφικό πλαίσιο. Εντούτοις, η ανάγνωση της *Πεντατεύχου* υπήρξε θεμελιώδης για το φιλοσοφικό του έργο και τον οδήγησε σε μια πολύ παραγωγική εξηγητική δραστηριότητα, όπου διαφαίνεται η επιρροή του στωικού τρόπου ερμηνείας των Ομηρικών ποιημάτων και η οποία επίσης επηρέασε τους μεταγενέστερους σχολιαστές του Πλάτωνος<sup>61</sup>.

Σύμφωνα με τον Φίλωνα, στον λόγο του Μωυσή βρίσκεται, αν και λανθάνουσα, μια βαθύτατη φιλοσοφική γνώση, την οποία μπορεί να αναγνωρίσει και να κατανοήσει όποιος κατέχει το εργαλείο της φιλοσοφίας, η οποία, όπως προαναφέρθηκε, είναι ο δρόμος που οδηγεί έως τη θεϊκή γνώση (“*ἔστι γὰρ φιλοσοφία ἐπιτήδευσις σοφίας, σοφία δὲ ἐπιστήμην θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων*”· *Περὶ τῆς πρὸς προπαίδ. συν.*, 79)<sup>62</sup>. Η πεποίθηση ότι ο Μωυσής υπήρξε μεγάλος φιλόσοφος κατηθύνε το έργο του Φίλωνος, με αποτέλεσμα την ένταξη του ίδιου του Εβραίου προφήτη σε μια αλληλουχία μαθητείας, η οποία περιελάμβανε, επίσης, τόσο τον Πυθαγόρα όσο τον Πλάτωνα. Σύμφωνα με τη μεσοπλατωνική ερμηνευτική τάση, όπως είχε ήδη τονίσει και ο Εύδωρος, ο Πλάτων υπήρξε ακόλουθος του Πυθαγόρα και ο τελευταίος, προσθέτει ο Φίλων, ήταν με τη σειρά του ακόλουθος του Μωυσή<sup>63</sup>. Άρα, ο Μωυσής δεν θεωρείτο από τον Φίλωνα απλά ως ένας φιλόσοφος, αλλά ο πρώτος φιλόσοφος, τοποθετημένος στην αρχή της αρχαίας ελληνικής παράδοσης<sup>64</sup>. Πρόκειται για μια θεωρητική και ερμηνευτική προσέγγιση η οποία, όπως θα μελετηθεί ακολούθως, υπήρξε κεντρική και στο φιλοσοφικό έργο του Marsilio Ficino, ο οποίος προσέγγιζε την πλατωνική παράδοση ακολουθώντας μια υποτιθέμενη αλληλουχία σοφών διαμέσου των οποίων αποκαλύφθηκε η θεία αλήθεια. Παρότι ο Ficino δεν τοποθέτησε τον ίδιο τον Μωυσή πρώτο στην αλληλουχία της ‘*priscae theologiae*’, θεωρούσε εντούτοις ότι υπάρχει απόλυτη συμφωνία στη διδασκαλία του προφήτη και του Πλάτωνος.

---

<sup>61</sup> Πρβ. Dillon, 1996:142.

<sup>62</sup> Η θεωρία που ορίζει τη φιλοσοφία ως υπηρέτρια της Σοφίας (“*φιλοσοφία δούλη σοφίας*”· *Περὶ τῆς πρὸς προπαίδ. συν.*, 80), η οποία σύμφωνα με τον Φίλωνα είναι η Θεολογία, είχε καθοριστική σημασία για τη φιλοσοφική παράδοση του Μεσαίωνα, όταν η φιλοσοφία εθεωρείτο ‘*ancilla theologiae*’.

<sup>63</sup> Όπως τονίζει ο Dillon, πρβ. 1996:143, ο Φίλων, ενδεχομένως, γνώριζε τον μύθο της περιόδου μαθητείας του Πυθαγόρα ανάμεσα στους προφήτες και τους απόγονους του Μόχου, ο οποίος ενδέχεται να είναι μια δυσνόητη μορφή του ονόματος του Μωυσή. Ο ίδιος μύθος συναντάται και στο *Περὶ τοῦ πυθαγορικοῦ βίου* (14) του Ιάμβλιχου, έργο το οποίο άσκησε, μεταγενέστερα, έντονη επιρροή για την πρόσληψη και την ερμηνεία της πυθαγόρειας φιλοσοφίας και του ιστορικού προσώπου του Πυθαγόρα συνάμα.

<sup>64</sup> Πρβ., παραδείγματος χάριν, *Νόμ. Ύερ. Αλληγ.* I, 108, *Περὶ τῶν θεῶν κληρ.*, 214, *Ζητ. καὶ λύσ.*, IV, 152 (όπου αναφέρεται ο Ηράκλειτος ως ακόλουθος της διδασκαλίας του Μωυσή), *Περὶ ἀφθ. κόσμου*, 17-19 (όπου αναφέρεται ότι η κοσμολογική θεωρία του Ησίοδου και του Πλάτωνος βασίζεται στο δόγμα της *Γενέσεως*) και *Περὶ σπουδ. ἐλεύθ.*, 57 (όπου δηλώνεται ότι και ο Ζήνων βασιζόταν στη διδασκαλία των Ιουδαίων).

Στο θεωρητικό σχήμα που δημιουργείται από τον Φίλωνα εντοπίζονται τα βασικότερα στοιχεία που διαφαίνονται και στον άλλο μεγάλο Αλεξανδρέα στοχαστή της ίδιας περιόδου, δηλαδή τον Εύδωρο. Ωστόσο, η φιλοσοφία του Φίλωνος ενέχει και έννοιες οι οποίες είναι χαρακτηριστικές της εβραϊκής παράδοσης από την οποία ο ίδιος αντλεί, όπως, επί παραδείγματι, την απόλυτη ευλάβεια προς τον Θεό και την παντοδυναμία του, η οποία καθορίζει, εν τέλει, ακόμα και τη γνωσιολογική δυνατότητα του ανθρώπου. Δεν δύναται στην παρούσα μελέτη να εξεταστεί εξ ολοκλήρου το έργο του Φίλωνος, δεδομένης της φύσης του ως κράματος εβραϊκής και ελληνικής παράδοσης. Η παρούσα ανάλυση επικεντρώνεται κυρίως σε ό,τι αφορά την επιρροή του στη μεταγενέστερη εξέλιξη της πλατωνικής παράδοσης, η οποία δεν περιορίζεται στους άμεσα επηρεασμένους από αυτόν Χριστιανούς φιλοσόφους της Αλεξάνδρειας, όπως τον Κλήμη και τον Οριγένη, αλλά καταλήγει, μέσα από αυτούς, να διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στα πλαίσια του Πλατωνισμού της Αναγέννησης. Παρότι το έργο του Φίλωνος δεν αποτελείται από μια ενιαία και συνεκτική επιχειρηματολογία, αλλά αναπτύσσεται κυρίως ως εκτενής σχολιασμός σε ένα, σύμφωνα με τον ίδιο, θεμελιώδες έργο, η φιλοσοφική του αναζήτηση αποσαφηνίζει την εξέλιξη της πλατωνικής παράδοσης κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο.

Όσον αφορά στη στάση του Φίλωνος σχετικά με τις βασικές αρχές του Πλατωνισμού, παρατηρείται μια συνύπαρξη στωικών και πλατωνικών στοιχείων, ανάλογη με εκείνη την οποία προωθούσε ο Αντίοχος και μετέπειτα ο Εύδωρος, μολονότι για τον τελευταίο οι θεωρίες αυτές ερμηνεύτηκαν στα πλαίσια της πυθαγόρειας φιλοσοφίας. Αυτός ο συνδυασμός είναι εμφανής στην αποδοχή του τέλους του ηθικού βίου ως *‘όμοιώσεως θεῶ’* (πρβ. *Περὶ φυγ. καὶ εὐρέσ.*, 63, όπου παρατίθεται ο Πλάτων, *Θεαίτ.*, 176α-β), έννοια που όμως συνδέεται και με το στωικό *‘κατὰ φύσιν ζῆν’* (*“ἴν’ ἐπόμενον τῇ φύσει τὸ ἄριστον εὕρηται τέλος”*· *Περὶ δέκα λόγ.*, 81). Το αποτέλεσμα αυτού του συνδυασμού καθιστά τη στάση του Αλεξανδρινού φιλοσόφου ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, διότι ο Φίλων συνδυάζει με χαρακτηριστικό τρόπο τον στωικό και τον πλατωνικό ορισμό περί του τέλους του ηθικού βίου, όπως αναδύεται στο ακόλουθο χωρίο:

*ἐλπίς εὐδαιμονίας καὶ τοὺς ἀρετῆς ζηλωτὰς ἐπαίρει φιλοσοφεῖν, ὡς ταύτη δυνησομένους καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν ἰδεῖν καὶ δρᾶσαι τὰ ἀκόλουθα πρὸς τὴν τῶν ἀρίστων βίων θεωρητικοῦ τε καὶ πρακτικοῦ τελείωσιν, ὧν ὁ τυχὼν εὐθύς ἐστιν εὐδαιμων. [...] μόνος δ’ ἀποδοχῆς ἄξιος ὁ ἀναθεὶς τὴν ἐλπίδα θεῶ καὶ ὡς αἰτίῳ τῆς γενέσεως αὐτῆς καὶ ὡς ἀσινῆ καὶ ἀδιάφθορον ἴκανῶ μόνῳ διαφυλάττει.<sup>65</sup>*

<sup>65</sup> *Περὶ ἄθλ. ἐπιτιμ. ἀρῶν.*, 11-13.

Δεδομένου, επίσης, ότι κατά τον Φίλωνα η Φύση ταυτίζεται με τον Λόγο του Θεού ως πραγματοποίηση της δημιουργίας, η ‘*ακολουθία φύσεως*’ (πρβ. *Περὶ Ἀβρ.*, 6) σημαίνει, εν τέλει, “*Ἐπου θεῶ*”. Με αυτόν τον τρόπο, η θεωρία του Φίλωνος σχετικά με το θέμα του ενάρτου βίου συνδυάζει, πέρα από τις προαναφερθείσες θεωρητικές στάσεις, και την πυθαγόρεια θεωρία, όπως ήδη συνέβαινε στην περίπτωση του Ευδώρου. Ωστόσο, δεδομένης της πίστης του Φίλωνος σε έναν απολύτως υπερβατικό Θεό, η ‘*ὁμοίωσις θεῶ*’ υφίσταται μια νοηματική μεταβολή παρουσιάζοντας μια περισσότερο θεολογική χροιά. Η εν λόγω θεωρία καταλήγει, άρα, σε μια περισσότερο πλατωνική παρά στωική στάση, καθόσον δεν πρόκειται για ‘*κατὰ φύσιν ζῆν*’, αλλά για τάση απομάκρυνσης από τον αισθητό κόσμο προς έναν τρόπο ζωής εντελώς προσανατολισμένο στον Θεό. Αυτή η στάση επιβεβαιώνεται από το κλείσιμο του πρώτου βιβλίου του *Νόμων Ἱερῶν Ἀλληγορίαι* (108), όπου ο Φίλων βασίζεται στο πλατωνικό πρότυπο ‘*σῶμα-σῆμα*’ (πρβ. *Γοργ.* 493a) για να δώσει έμφαση στο θέμα της απελευθέρωσης της ψυχής από τα δεσμά του σώματος, με μια ασκητική χροιά, και ισχυρίζεται επίσης τη μαθητεία του Ηράκλειτου από τον Μωυσή:

*εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος κατὰ τοῦτο Μωυσεῶς ἀκολουθήσας τῷ δόγματι, φησὶ γάρ· “Ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον”, ὡς νῦν μέν, ὅτε ζῶμεν, τεθνηκίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης, εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν, τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπληλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ συνδέτου τοῦ σώματος.*<sup>66</sup>

Όσον αφορά στις πρώτες αρχές, σύμφωνα με τον Φίλωνα υπάρχει μία ύψιστη και μοναδική αρχή, η οποία ταυτίζεται με το Εν και τον προσωπικό Θεό του Ιουδαϊσμού<sup>67</sup>. Αυτή η οντότητα ενέχει όλα τα χαρακτηριστικά της πλατωνικής και πυθαγόρειας Πρώτης αρχής της φύσης και, άρα, ορίζεται ως το Εν, τη Μονάδα, το ὄντως ὄν (“*ὁ γὰρ τεταγμένος μόνῳ θεῶ Σαμουήλ [...] κατὰ τὸ ἐν καὶ τὴν μονάδα, τὸ ὄντως ὄν, κεκοσμήται*”· *Ὅτι ἄτρ. τὸ θεῖον*, 11). Είναι πολύ ενδιαφέρον και ο ορισμός της Μονάδας ως άυλης εικόνας του Θεού, έναν ορισμό μέσω του οποίου ο Φίλων τονίζει την οντολογική διάκριση των δύο αυτών οντοτήτων (“*ἥτις (scil.: μονάς) ἐστὶν ἀσώματος θεοῦ εἰκὼν, ᾧ κατὰ τὴν μόνωσιν ἐξομοιοῦται*”· *Περὶ διαταγ.*, II, 176· “*μονὰς δὲ οὔτε προσθήκην οὔτε ἀφαίρεσιν δέχεσθαι πέφυκεν, εἰκὼν οὔσα τοῦ μόνου πλήρους θεοῦ*”· *Περὶ τῶν θεῶν κληρ.*, 187). Μεταξύ των επιθέτων που περιγράφουν τον Θεό, στο έργο του Φίλωνος εμφανίζονται ορισμένοι επιθετικοί προσδιορισμοί για τους οποίους δεν υπάρχει παλαιότερη μαρτυρία, όπως

<sup>66</sup> *Νόμ. Ἱερ. Ἀλληγ.*, 108.

<sup>67</sup> Βασιζόμενος στη μετάφραση των Εβδομήκοντα, ο Φίλων συχνά στο έργο αποδίδει αμοιβαίως τον πλατωνικό ορισμό ‘*τὸ ὄν*’ με τον ορισμό ‘*ὁ ὄν*’. Πρβ., επί παραδείγματι, *Περὶ φυγ. καὶ εὐρέσ.*, 6· *Περὶ Ἀβρ.*, 121.

‘ακατονόμαστος’, ‘άρρητος’, ‘κατά πάσας ιδέας ακατάληπτος θεός’ (πρβ. *Περὶ θεοπέμ. όνειρ.*, I, 67). Αυτά τα επίθετα χρησιμοποιήθηκαν ευρέως στη μεταγενέστερη εποχή, κυρίως στα πλαίσια της αποφατικής θεολογίας, και ενδέχεται να εξέφρασαν μια θεωρητική τάση που αναπτύχθηκε στα πλαίσια του Αλεξανδρινού Πλατωνισμού, παρότι δεν εντοπίστηκαν σε άλλες πηγές της ίδιας περιόδου ή προγενέστερες<sup>68</sup>.

Ο Θεός τον οποίο παρουσιάζει ο Φίλων συνιστά μια οντότητα η οποία είναι ανώτερη σε σχέση με το Εν και τη Μονάδα και η οποία προηγείται πάσης αρχής: “έκεῖνο μὲν γάρ, ὁ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττον καὶ μονάδος πρεσβύτερον καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον, ἀμήχανον ὑφ’ ἑτέρου θεωρεῖσθαι τινος”.<sup>69</sup> Στα πλαίσια της αποφατικής θεολογίας που παρουσιάζει ο Φίλων, η γνώση του Θεού είναι εφικτή για την ψυχή μόνο διαμέσου μιας μυστικιστικής ενόρασης (“καλοκαγαθίας ἀνευρήσειν ἐν ψυχαῖς, αἱ τὸ γενητὸν πᾶν ὑπερκύψασαι τὸ ἀγένητον καὶ θεῖον ὄρᾶν πεπαίδευνται”· *Περὶ φυγ. καὶ εὐρέσ.*, 5). Ούτε διαμέσου του λόγου δεν είναι εφικτή η κατανόηση ή η περιγραφή του Θεού και των δυνάμεών του. Κατά τον Φίλιωνα, άρα, ο Θεός υπάρχει ως απολύτως υπερβατική υπόσταση και είναι ουσιαστικά άφταστος και απερίγραπτος:

*οὐ γὰρ φθάνει προσαναβαίνειν ὁ λόγος ἐπὶ τὸν ἄψαυστον καὶ ἀναφῆ πάντη θεόν, ἀλλ’ ὑπονοστεῖ καὶ ὑπορρεῖ κυρίοις ὀνόμασιν ἀδυνατῶν ἐπιβάθρα χρῆσθαι πρὸς δήλωσιν, οὐ λέγω τοῦ ὄντος – οὐδὲ γὰρ ὁ σύμπας οὐρανὸς ἔναρθρος φωνῆ γενόμενος εὐθυβόλων καὶ εὐσκόπων εἰς τοῦτο ἂν εὐποροίη ῥημάτων – ἀλλὰ τῶν δορυφόρων αὐτοῦ δυνάμεων, κοσμοποιητικῆς τε καὶ βασιλικῆς καὶ προνοητικῆς.*<sup>70</sup>

Σε ό,τι αφορά τη συσχέτιση του υπερβατικού Θεού με τον αισθητό κόσμο, ο Φίλων συνδυάζει και σε αυτή την περίπτωση στοιχεία προερχόμενα από τη μεσοπλατωνική κοσμολογία με άλλα τα οποία φανερώνουν ένα διαφορετικό θεωρητικό υπόβαθρο. Μια ενδιαφέρουσα ένδειξη της συνύπαρξης αυτών των στοιχείων στην κοσμολογική θεωρία του Φίλωνος εντοπίζεται στο *Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας*:

*Τινὲς γὰρ τὸν κόσμον μᾶλλον ἢ τὸν κοσμοποιὸν θαυμάσαντες τὸν μὲν ἀγένητόν τε καὶ αἰδίον ἀπεφῆναντο, τοῦ δὲ θεοῦ πολλὴν ἀπραξίαν ἀνάγκως κατεψεύσαντο [...]. Μωυσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ’ αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρησιμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθεὶς ἔγνω δῆ, ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν ἐν τοῖς οὐσί το μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητόν, καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὄλων νοῦς*

<sup>68</sup> Πρβ. Dillon, 1996:155. Ο Dillon υποθέτει ότι η βάση αυτής της προσέγγισης είναι η πρώτη υπόθεση του *Παρμενίδη*, όπως στην περίπτωση του Αλκίνοου. Πρβ. Calabi, 2002.

<sup>69</sup> *Περὶ ἄθλ. ἐπιτιμ. ἀρῶν.*, 40.

<sup>70</sup> *Νόμ. Ἱερ. Αλληγ.*, 6.



ἔστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν, τὸ δὲ παθητὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινήθην δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον.<sup>71</sup>

Στο προαναφερθέν χωρίο, ο Φίλων ασκεί κριτική στην περιπατητική φιλοσοφία και στη θεωρία βάσει της οποίας ο κόσμος είναι αέναος και ο θεός που τον δημιούργησε αδρανής. Ο Αλεξανδρινός φιλόσοφος φαίνεται να ακολουθεί την κοσμολογική θεωρία του *Τιμαίου*, αν και στα πλαίσια της στωικής ερμηνείας του θέματος, όπως διαφαίνεται από την αναφορά σε ένα ενεργό και σε ένα παθητικό αίτιο<sup>72</sup>. Όπως παρατηρείται στο προαναφερθέν χωρίο, ο ίδιος ισχυριζόταν ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε όχι σε κάποιο συγκεκριμένο χρονικό πλαίσιο και, επομένως, η προσέγγιση της δημιουργίας χρειάζεται να γίνει απλώς ως εξάρτηση του κόσμου από μια ανώτερη και εξωτερική αιτία. Η άποψη αυτή ήταν καθοριστική για την ανάπτυξη της μεσοπλατωνικής κοσμολογικής θεωρίας και αποτέλεσε τη βασική ερμηνεία επί του θέματος την εν λόγω περίοδο ασκώντας σημαντική επιρροή στη μεταγενέστερη εξέλιξη της πλατωνικής παράδοσης. Στη συνέχεια του χωρίου παρατηρείται παράλληλα και η ταύτιση του Νου με το ενεργό αίτιο της δημιουργίας, η οποία πηγάζει από τον πλατωνικό *Φίληβο* (πρβ. 30α-ε). Πρόκειται για μια έννοια άκρως σημαντική στα πλαίσια της οντολογικής διαβάθμισης του Είναι, διότι αποσαφήνιζε τον τρόπο με τον οποίο ένας απόλυτα υπερβατικός Θεός συσχετιζόταν με τη δημιουργία και, άρα, με την Ύλη, διατηρώντας συγχρόνως την υπερβατικότητά του. Ως προς την υπερβατικότητα του Θεού, ο Φίλων τον τοποθετεί σε ανώτερη θέση σε σχέση με το Αγαθό και το Καλό, τις ανώτερες αρχές, δηλαδή, της *Πολιτείας* (VI, 508-509) και του *Συμποσίου* (211δ), βάσει μιας προσέγγισης η οποία, όπως προαναφέρθηκε, είχε αναπτυχθεί από τον Σπεύσιππο. Στο τέλος του χωρίου, επίσης, ο Φίλων τονίζει το γεγονός ότι το παθητικό αίτιο διαμορφώνεται από τη δράση του ενεργού, ήτοι του Νου. Το παθητικό αίτιο, άρα, ταυτίζεται με τη χαώδη Ύλη, η οποία διαμορφώνεται από τον Νου. Πρόκειται για μια ενδιαφέρουσα προσέγγιση του θέματος, καθόσον σκιαγραφεί τη θεωρία της ύπαρξης δύο όψεων της Ψυχής του Κόσμου, η οποία, όπως θα μελετηθεί περαιτέρω, αναπτύχθηκε λεπτομερώς κυρίως από τον Πλούταρχο. Σε αυτή την περίπτωση, το παθητικό αίτιο ταυτιζόταν με την άλογη Ψυχή του Κόσμου, η οποία αφυπνίζεται και διαμορφώνεται λαμβάνοντας τα Είδη από την έλλογη Ψυχή.

Όπως προαναφέρθηκε, η φιλοσοφική αναζήτηση του Φίλωνος αφορμάται από την ερμηνεία της *Πεντατεύχου* και συνεπώς η κοσμολογία του είναι βαθειά επηρεασμένη από τη θεωρία της

<sup>71</sup> *Περὶ Μωυσ. κοσμοπ.*, 7-9.

<sup>72</sup> *Περὶ προν.*, I, 22. Πρβ. επίσης *SVF* I, 85.

Γενέσεως. Ωστόσο, ο Αλεξανδρινός φιλόσοφος δεν ισχυρίζεται τη δημιουργία του κόσμου ως *'creatio ex nihilo'* και η δημιουργία ερμηνεύεται ως εξάρτηση του κόσμου από μια ανώτερη αρχή, συνδυάζοντας, επομένως, τόσο την πλατωνική θεωρία του *Τιμαίου* όσο και τη θεωρία του υπερβατικού Θεού, όπως αναπτύχθηκε στα πλαίσια του Αλεξανδρινού Πλατωνισμού. Στη φιλοσοφία του Φίλωνος η δημιουργία του κόσμου αποτελεί θεμελιώδες στοιχείο διότι διατηρείται με το τρόπο αυτό και η προνοιακή παρέμβαση του Θεού προς το δημιούργημά του. Όντως, μια συνέπεια της μη δημιουργίας του κόσμου θα ήταν η άρνηση της θείας πρόνοιας. Δεν θα χρειαζόταν από πλευράς του δημιουργού ή – σε αυτή την ενδεχόμενη περίπτωση – του μη-δημιουργού, να φροντίζει τη μη-δημιουργία του, διότι δεν θα μπορούσε να υπάρξει συσχέτιση ανάμεσα στις δύο αυτές υποστάσεις. Αντιθέτως, σύμφωνα με τον Φίλωνα η ύπαρξη του κόσμου εξαρτάται από τον Θεό και την ενέργεια της πρόνοιας του. Ο τρόπος με τον οποίο ο Φίλων ισχυρίζεται τη μη αιωνιότητα του κόσμου θυμίζει στενά την περιγραφή που έκανε ο Σενέκας περί του ίδιου θέματος στην προαναφερθείσα *Επιστολή 58* (27-29). Αμφότεροι υποστηρίζουν ότι ο κόσμος είναι αναλλοίωτος χάρη στην προστασία της αρχής που τον κυβερνά και όχι λόγω μιας υποτιθέμενης αιωνιότητας.

Συναφές με το προαναφερθέν θέμα είναι και εκείνο της δημιουργίας της Ύλης γενικότερα, σε σχέση με το οποίο φαίνεται ότι η άποψη του Φίλωνος ταλαντεύεται. Πράγματι, διαφαίνεται ότι ο Φίλων προϋπέθετε την ύπαρξη μιας ύλης, εκ της οποίας ο κόσμος δημιουργήθηκε από το ενεργό αίτιο, όπως παρατηρήθηκε στο χωρίο που παρατέθηκε από το *Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας* (7-9)<sup>73</sup>. Σε άλλα σημεία του έργου του, αντιθέτως, ο ίδιος ισχυρίζεται ότι τίποτα δεν υπήρχε πριν τη δημιουργία του κόσμου: *“τὸ δὲ μόνον εἶναι τὸν θεὸν ἔστι μὲν ἐκδέξασθαι καὶ οὕτως, ὅτι οὔτε πρὸ γενέσεως ἦν τι σὺν τῷ θεῷ οὔτε κόσμος γενομένου συντάττεται τι αὐτῷ”*<sup>74</sup>, και, παρομοίως, ο Φίλων ισχυρίζεται ότι ούτε η Ύλη υπήρχε πριν τη δημιουργήσει ο Θεός:

Haec Plato a deo facta fuisse (*scil.*: materia) novit; et materiam per se ornatu carentem, in mundo cum ornatu ipso prodiisse; hae enim erant primae causae, nude etiam mundus fuit. Quoniam etiam Iudaeorum legis lator Moyses aquam, tenebras et chaos dixit ante mundum fuisse.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Πρβ. επίσης *Περὶ τῶν θεῶν κληρ.*, 160: *“ἐπήνεσε δὲ ὁ θεὸς οὐ τὴν δημιουργηθεῖσαν ὕλην, τὴν ἄψυχον καὶ πλημμελῆ καὶ διαλυτὴν, ἔτι δὲ φθαρτὴν ἐξ ἑαυτῆς ἀνώμαλόν τε καὶ ἄνισον, ἀλλὰ τὰ ἑαυτοῦ τεχνικὰ ἔργα κατὰ μιαν ἴσιν καὶ ὁμαλὴν δύναμιν καὶ ἐπιστήμην ὁμοίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀποτελεσθέντα”*.

<sup>74</sup> *Νόμ. Τερ. Αλληγ.*, II, 2.

<sup>75</sup> *Περὶ προν.*, 22.

Από το παρόν χωρίο αναδεικνύεται η έμφαση του Φίλωνος στη συμφωνία της πλατωνικής και της εβραϊκής κοσμολογικής θεωρίας, υποστηρίζοντας ότι η ύλη δεν υπήρχε πριν τη δημιουργία. Παρά τη σαφή αναφορά στο δόγμα της *Γενέσεως*, πάλι ο Φίλων δεν ισχυρίζεται την ‘*creatio ex nihilo*’, καθόσον τονίζει το γεγονός ότι η Ύλη δεν υπήρχε ποτέ ως μη οργανωμένη από τον Θεό και επομένως η περί της ύλης θεωρία του τείνει περισσότερο στον προσδιορισμό της οντολογικής εξάρτησης, τόσο της ύλης όσο του κόσμου, από τη μοναδική και ανώτερη αρχή, ήτοι τον υπερβατικό Θεό.

Όπως προαναφέρθηκε, ο Φίλων αφοσιώθηκε σε μια πολύ παραγωγική επεξηγητική δραστηριότητα και είναι με βάση την επεξήγηση της *Γενέσεως* που εξέθεσε τη θεωρία του περί της δημιουργίας του κόσμου στα πλαίσια, όμως, μιας μεσοπλατωνικής ερμηνείας. Στο πρώτο βιβλίο της *Παλαιάς Διαθήκης*, ο Αλεξανδρινός στοχαστής έβλεπε την περιγραφή μιας διπλής δημιουργίας<sup>76</sup>, τόσο δηλαδή του νοητικού όσο του αισθητού κόσμου:

*προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεὸς ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο δίχα καλοῦ παραδείγματος οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουλευθεὶς τὸν ὄρατὸν κόσμον τουτονὶ δημιουργῆσαι προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν ἀπεργάσθαι, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τσαυτὰ περέζοντα αἰσθητὰ γένη ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοηταί.<sup>77</sup>*

Βασισμένος στην πλατωνική κοσμογονία, ο Φίλων συνδέει στενά τον δημιουργό και τη δημιουργία του, τονίζοντας ότι ο Θεός πρώτα δημιούργησε τον νοητικό κόσμο, ούτως ώστε να έχει στη διάθεσή του ένα πρότυπο βάσει του οποίου να δημιουργήσει και τον αισθητό κόσμο. Συνεπώς, το νοητικό αρχέτυπο του *Τιμαίου*, το οποίο υπήρχε κατά τον Πλάτωνα ως ανεξάρτητη υπόσταση σε σχέση με τον Δημιουργό, γίνεται στη φιλοσοφία του Φίλωνος μέρος της δημιουργίας του. Αυτή η φιλοσοφική στάση δικαιολογείται πλήρως, εάν ληφθεί υπόψιν ότι ο νοητικός κόσμος ταυτίζεται με το σύνολο των Ιδεών και οι Ιδέες προσεγγίστηκαν ήδη από τον Αντίοχο ως σκέψεις εντός του νου του Θεού και, άρα, το νοητικό αρχέτυπο εμπεριέχεται εξ ολοκλήρου από τον Θεό.

Το σύνολο των Ιδεών στον νου του Θεού ορίζεται από τον Φίλιωνα ως Λόγος, ο οποίος συνιστά το ενεργό στοιχείο για τη δημιουργία του κόσμου (“ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχει

---

<sup>76</sup> Επίσης στη *Γένεση*, ο Φίλων αναγνώριζε και μια διπλή δημιουργία του ανθρώπου. Η πρώτη δημιουργία γίνεται σε νοητικό επίπεδο, ως εικόνα του Θεού, ενώ η δεύτερη λαμβάνει χώρα σε αισθητό επίπεδο· πρβ. *Περὶ Μωυσ. κοσμοπ.*, 134. Πρόκειται για μια θεωρία η οποία αναπτύχθηκε περαιτέρω στα πλαίσια του *Corpus Hermeticum*, υπό την έννοια της δημιουργίας του *Ανθρώπου* ως νοητικού όντος, η οποία προηγείται της δημιουργίας του ανθρώπου σε αισθητό επίπεδο· πρβ. *Ποιμ.*, 12-15.

<sup>77</sup> *Περὶ Μωυσ. κοσμοπ.*, 16.

τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα”· *Περὶ Μωυσ. κοσμοπ.*, 20). Ο Λόγος ορίζεται επίσης, με τροποποιημένη χρήση της στωϊκής ορολογίας, ως ‘σπερματικός’ (“ἀόρατος καὶ σπερματικός καὶ τεχνικός θεὸς ἐστὶ λόγος”· *Περὶ τῶν θεῶν κληρ.*, 119· “ὁ σπερματικός καὶ γεννητικός τῶν καλῶν λόγος ὀρθός”· *Νόμ. Τερ. Αλληγ.*, III, 150), σε σχέση με τον οποίο οι Ιδέες υπάρχουν ως ‘λόγοι σπερματικοί’, δηλαδή ως αρχέτυπα και δημιουργικές αρχές συνάμα. Είναι, επομένως, ο Λόγος η υπεύθυνη δύναμη για την οργάνωση της χαώδους και αδιαφοροποίητης ύλης<sup>78</sup>.

Ο Λόγος είναι μεν το σύνολο των Ιδεῶν ως σκέψεων εντός του νου του Θεού, αλλά δεν ταυτίζεται, ωστόσο, με τον υπερβατικό Θεό. Πρόκειται για μια ξεχωριστή οντότητα, η οποία φαίνεται να είναι μια νοητική εικόνα του Θεού περισσότερο (“σκιά θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστίν, ᾧ καθάπερ ὄργανῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποιεῖ”· *Νόμ. Τερ. Αλληγ.*, III, 150). Αναδύεται στο σημείο αυτό η διατύπωση μιας θεωρίας που συναντάται μετέπειτα και στον Νουμήνιο και η οποία, όπως θα αναλυθεί στη συνέχεια της παρούσας μελέτης, υποθέτει την ύπαρξη ενός ανώτερου και υπερβατικού θεού, ο οποίος δημιουργεί τον κόσμο διαμέσου ενός δεύτερου και κατώτερου θεού.

Αυτή η φιλοσοφική στάση εξελίχθηκε περαιτέρω από τον Φίλωνα, με τη θεωρία των δυνάμεων του Θεού, οι πρώτες και σημαντικότερες εκ των οποίων είναι η ‘αγαθότης’ και η ‘ἐξουσία’ (πρβ. *Περὶ Χερουβ.*, 27), όπου η πρώτη αποτελεί την ‘ποιητική δύναμη’ του Θεού και η δεύτερη τη ‘βασιλική δύναμη’ μέσω της οποίας ο Θεός κυβερνά τη δημιουργία του:

*ἱεραῖς γραφαῖς κυρίῳ ὀνόματι καλεῖται ὁ ὢν, αἱ δὲ παρ’ ἐκάτερα εἰ πρεσβύταται καὶ ἐγγυτάτω τοῦ ὄντος δυνάμεις, ἡ μὲν ποιητική, ἡ δ’ αὖ βασιλική, ταύτη γὰρ ἔθηκε τε καὶ διεκόσμησε τὸ πᾶν, ἡ δὲ βασιλικὴ κύριος, Θέμις γὰρ ἄρχειν καὶ κρατεῖν τὸ πεποιηκὸς τοῦ γενομένου.*<sup>79</sup>

Από το παραπάνω χωρίο διαφαίνεται το σχῆμα μιας θεολογικής τριάδας<sup>80</sup>, η οποία περιέχει αφενός το σύστημα της πυθαγόρειας και παλαιοακαδημαϊκής προέλευσης του ζεύγους των αντιτιθέμενων αρχών, καθώς και, αφετέρου, την έννοια της ανώτερης υπερβατικής αρχής που χαρακτήριζε τη νεοπυθαγόρεια οντολογία.

<sup>78</sup> Πρβ. την εκτενή παρουσίαση αυτής της έννοιας στο *Περὶ τῶν θεῶν κληρ.*, 133-236, η οποία βασίζεται στο *Γεν.*, 15:10.

<sup>79</sup> *Περὶ Ἀβρ.*, 121-122. Η θεωρία επιβεβαιώνεται και στη συνέχεια του χωρίου, σε συνδυασμό με τη μυστικιστική *εποπτεία* και τον πλατωνικό δεύτερο πλου.

<sup>80</sup> Ο Φίλων εισάγει αυτή τη θεωρία και διαμέσου της ερμηνείας της αλληγορίας των Χερουβείμ, πρβ. *Περὶ Χερουβ.*, 27-29 και *Ζητ. καὶ λύσ.*, II, 68.

Μια ενδιαφέρουσα συνέπεια αυτής της τριαδικής θεολογικής διάκρισης αποτελεί το γεγονός ότι το ίδιο σχήμα προβάλλεται και σε κοσμολογικό επίπεδο, με την αντιστοιχία ενός αίτιου στο εκάστοτε επίπεδο της πραγματικότητας. Συγκεκριμένα, ο νοητός κόσμος έχει ως αίτιο τον Θεό τον ίδιο, ο αιθέριος κόσμος την ποιητική δύναμη του Θεού, ενώ ο υποσελήνιος τη βασιλική δύναμη (πρβ. *Ζητ. και λύσ.*, IV, 8). Ο τριαδικός διαχωρισμός συνδυάζεται και με τη θεωρία της σωτηρίας της ψυχής, βάσει της οποίας η άνοδος της ατομικής ψυχής διαχωρίζεται επίσης σε τρία επίπεδα. Κάποιες ψυχές φτάνουν έως τη γνώση της ‘*βασιλικής δύναμης*’, άλλες σε εκείνη της ποιητικής δύναμης, ενώ ορισμένες θα καταφέρουν να ολοκληρώσουν την άνοδό τους έως τον ίδιο τον Θεό<sup>81</sup>.

Συναντάται και στη φιλοσοφία του Φίλωνος η θεωρία της ύπαρξης δαιμόνων, αγγέλων και ενδιάμεσων οντοτήτων που γεμίζουν οντολογικά το κενό μεταξύ Θεού και ανθρώπου (“*οὗς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωυσῆς εἶωθεν ὀνομάζειν· ψυχὰι δ’ εἰσὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι [...] ἀνάγκη γὰρ ὅλον δι’ ὅλων τὸν κόσμον ἐψυχῶσθαι*”· *Περὶ Γηγ.*, 6-7). Ακολουθώντας την πλατωνική θεωρία ο Φίλων αναγνωρίζει την ύπαρξη αυτών των οντοτήτων προκειμένου να διατηρήσει την απόλυτη υπερβατικότητα του Θεού και, συνεπώς, τη μη ανάμειξή του με την ύλη. Ο τρόπος με τον οποίο ο Φίλων αναπτύσσει την περί δαιμόνων και αγγέλων θεωρία είναι στην ίδια γραμμή που ακολουθείται γενικότερα κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο, μολονότι ο ίδιος επιχειρηματολογεί για τη θέση του αντλώντας, όχι μόνο από τους πλατωνικούς διαλόγους, αλλά και από τα κείμενα της *Πεντατεύχου*.

Μια συνοπτική εικόνα της θεολογικής θεωρίας του Φίλωνος παρουσιάζεται στο χωρίο που ακολουθεί, στο οποίο ξεπροβάλλουν τα βασικότερα στοιχεία της θεωρίας του, δηλαδή ο υπερβατικός Θεός, το ζεύγος των πρώτων αρχών, ο Λόγος και οι δυνάμεις ως εκροές του:

Primus est (ens) ille, qui maior (natu) est etiam uno vel unico et principio. Deinde entis verbum, seminativa entium vere essentia. Ex ente vero verbo tamquam ex fonte disruptae scaturiunt ambae virtutes. Una est creativa, secundum quod posuit (creavit scilicet) omnia et ornavit artifex; is deus appellatur. Altera, regia, secundum quod princeps est factorum a creatore; is vocatur dominus. Ex his ergo duabus virtutibus germinant aliae.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Πρβ. *Περὶ φυγ. και εύρέσ.*, 97-99.

<sup>82</sup> *Ζητ. και λύσ.*, II, 68.

Όσον αφορά στην περί ψυχής θεωρία, ο Φίλων αποδέχεται τον διαχωρισμό της ψυχής σε έλλογο και άλογο μέρος<sup>83</sup>, όπου το πρώτο ταυτίζεται με τον νου – για τον ορισμό του οποίου ο Φίλων χρησιμοποιεί και τον στωικό ορισμό ‘ήγεμονικόν’ – ενώ το δεύτερο μέρος ταυτίζεται με τις αισθήσεις (“οὕτως καὶ τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς πρεσβύτερον τῆς ὕλης εἶναι, τὸ δ’ ἄλογον νεώτερον. [...] τὸ δὲ ἄλογον αἰσθησίς ἐστι”· *Νόμ. Τερ. Αλληγ.*, II, 6). Ωστόσο, ο ίδιος αποδέχεται και τους περαιτέρω διαχωρισμούς της ψυχής στα τρία μέρη που εκτίθενται στην *Πολιτεία*<sup>84</sup>, καθώς και τον τριμερή αριστοτελικό διαχωρισμό της ψυχής σε ‘θεραπευτικόν’, ‘αισθητικόν’ και ‘λογικόν’<sup>85</sup>. Αυτές οι ορολογικές και οι φαινομενικές θεωρητικές ταλαντεύσεις είναι στην πραγματικότητα διάφορες πτυχές της γενικότερης θεωρίας σχετικά με τη φύση της ψυχής και, σύμφωνα με τον Φίλιωνα, ο βασικότερος διαχωρισμός αφορά στην έλλογη και την άλογη ψυχή<sup>86</sup>. Βάσει αυτού του διαχωρισμού, το έλλογο μέρος της ψυχής είναι αθάνατο, ενώ το άλογο μέρος έχει θνητή φύση, καθότι ταυτίζεται με τις θεραπευτικές δυνάμεις του σώματος. Αυτή η θεωρία συνεπάγεται, επίσης, σύμφωνα με την πλατωνική φιλοσοφία, την ύπαρξη της ψυχής πριν την κάθοδό της σε ένα σώμα<sup>87</sup>.

Εν κατακλείδι, στη φιλοσοφική αναζήτηση του Φίλωνος ενώνονται έννοιες, οι οποίες ανήκουν στο εβραϊκό θεολογικό υπόβαθρο, καθώς και έννοιες χαρακτηριστικές του Αλεξανδρινού Πλατωνισμού, όπως, επί παραδείγματι, η έμφαση στην οντολογική υπερβατικότητα, η οποία υπήρξε καθοριστική για την ανάπτυξη της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας. Επιπροσθέτως, ο Φίλων υπήρξε ο πρώτος στοχαστής που χρησιμοποίησε την πλατωνική φιλοσοφία και με εξηγητικούς σκοπούς, ώστε να ερμηνεύσει συγκεκριμένα τα κείμενα της *Πεντατεύχου*, γεγονός που, όπως θα μελετηθεί παρακάτω, υπήρξε καθοριστικής σημασίας για τη φιλοσοφική αναζήτηση του Marsilio Ficino, ο οποίος επεδίωξε σε όλο το φιλοσοφικό του έργο να εναρμονίσει την πλατωνική φιλοσοφία με τη χριστιανική πίστη υπό την έννοια της ‘*phiae philosophiae*’.

---

<sup>83</sup> Στα πλαίσια της αλληγορικής ερμηνείας του Φίλωνος, είναι πολύ ενδιαφέρον ο παραλληλισμός του Αδάμ με τον νου και της Εύας με τις αισθήσεις ή το άλογο μέρος της ψυχής, πρβ. *Νόμ. Τερ. Αλληγ.*, II, 24 και *Περὶ Χερουβ.*, 57-60.

<sup>84</sup> Πρβ. *Περὶ διαταγ.*, IV, 92 και *Περὶ τῶν θεῶν κληρ.*, 225.

<sup>85</sup> Πρβ. *Ζητ. καὶ λύσ.*, II, 59.

<sup>86</sup> Πρβ. Dillon, 1996:175.

<sup>87</sup> Πρβ. *Ζητ. καὶ λύσ.*, III, 11.

## 1.6 Πλούταρχος

Ο Πλούταρχος παρέδωσε στη μεταγενέστερη ιστορία της φιλοσοφίας ένα ευμέγεθες *corpus* κειμένων, εκ των οποίων τα περισσότερα επιβίωσαν έως την εποχή μας και μπορούν, επομένως, να μας προσφέρουν μια αρκετά σαφή εικόνα της κατάστασης της πλατωνικής φιλοσοφίας την περίοδο μεταξύ του δεύτερου ημίσεος του 1ου αιώνα μ.Χ. και των πρώτων δεκαετιών του 2ου. Ο ίδιος, παρότι δεν υπήρξε, ίσως, ιδιαίτερα ευρηματικός φιλόσοφος, συνιστά σημαντική πηγή για την κατανόηση των εξελίξεων του μεσοπλατωνικού στοχασμού κατά την προαναφερθείσα περίοδο, στις εξελίξεις της οποίας συνέβαλε με τη θεώρησή του έστω και μερικώς. Ο φιλόσοφος της Χαιρωνείας έγραψε κείμενα τα οποία αφορούν σε μια ποικίλη γκάμα θεμάτων· δεδομένου, όμως, του όγκου του έργου του στην παρούσα μελέτη θα δοθεί έμφαση μόνο σε εκείνες τις θεματικές που επηρέασαν τη σύγχρονη ιστορία της πλατωνικής φιλοσοφίας, αλλά και τη μεταγενέστερη εξέλιξή της, κυρίως στον βαθμό που αναγνωρίζονται στο φιλοσοφικό έργο του Marsilio Ficino.

Κατά την περίοδο της δραστηριότητας του Πλουτάρχου, το κέντρο της πλατωνικής φιλοσοφίας είχε γίνει πάλι η Αθήνα και ο ίδιος πραγματοποίησε τη μαθητεία του στην Πλατωνική Ακαδημία υπό την καθοδήγηση του Αμμωνίου, ο οποίος ήταν Αιγύπτιος και πιθανότατα μετέφερε στην Αθήνα τις θεματικές του Πλατωνισμού, όπως αυτές είχαν εξελιχθεί στην Αλεξάνδρεια κατά τον προηγούμενο αιώνα. Με τον τρόπο που ο ίδιος ο Πλούταρχος παρουσιάζει τον δάσκαλό του στο δοκίμιο *Περὶ τοῦ Εἰ τοῦ ἐν Δελφοῖς* (391ε-394γ) αναδύονται οι βασικότερες θεματικές του Μεσοπλατωνισμού, όπως ο έντονος διαχωρισμός του βασιλείου του Εἶναι από εκείνο του γίνεσθαι (392γ). Στην κατεύθυνση αυτή είναι ενδιαφέρουσα η αναφορά του αποφθέγματος του Ηρακλείτου, καθόσον το ίδιο παρετέθη και από τον Σενέκα στην *Επιστολή 58* (22-23) και χρησιμοποιήθηκε επίσης από τον Ficino με τον ίδιο σκοπό και σε αναφορά στον Πλούταρχο<sup>88</sup>. Ένας άλλος κεντρικός θεματικός άξονας για τη φιλοσοφία της εποχής είναι η πίστη στη μοναδικότητα του Πρώτου θεού (393α), με αναφορά στην ετυμολογία του ονόματος του Απόλλωνα ως ‘*ἀ-πολλῶν*’, η οποία χρησιμοποιήθηκε επίσης και από τον Πλωτίνο και έγινε αποδεκτή από τον Ficino αργότερα<sup>89</sup>.

Ο διαχωρισμός των δύο βασιλείων, του Εἶναι και του γίνεσθαι, συνεπάγεται έναν έντονο οντολογικό δυϊσμό. ‘*Τὸ ὄντως ὄν*’ για τον Πλούταρχο είναι αιώνιο, αμετάβλητο και δίχως σχέση με την Ύλη:

---

<sup>88</sup> Πρβ *Th. Pl.* XI, 6:300 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>89</sup> Πρβ *Th. Pl.* IV, 1:270 (Hankins & Allen, επιμ.).

τί οὖν ὄντως ὄν ἐστι; τὸ αἰδίων καὶ ἀγέννητον καὶ ἀφθαρτον, ᾧ χρόνος μεταβολὴν οὐδὲ εἶς, ἐπάγει. κινήτων γάρ τι καὶ κινουμένη συμφантаζόμενον ὕλη καὶ ῥέον ἀεὶ καὶ μὴ στέγον, ὥσπερ ἀγγεῖον φθορᾶς καὶ γενέσεως, ὁ χρόνος.<sup>90</sup>

Το ανώτερο Ὄν είναι ο Πρώτος θεός, ο οποίος ταυτίζεται με τον Αγαθό (“ἀγαθὸς γὰρ ὄν τελέως”· *Περὶ ἐκλ. χρηστ.*, 423δ) και το Ἐν (“ἐν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὄν τὸ ἐν”· *Περὶ τοῦ Εἶ*, 393β), αἴτιο της ευταξίας, της νόησης, της σταθερότητας και της ταυτότητας. Σε αυτή την αρχή αντιτίθεται η αόριστη Δυάδα, η οποία είναι η αρχή του μη ὄντος, της πολλαπλότητας και του ἀλογου χάους. Αυτές είναι για τον Πλούταρχο οι δύο ανώτερες και αιώνιες αρχές της φύσης και φαίνεται, επίσης, ότι ο ίδιος δεν τοποθέτησε έναν ανώτερο θεό πάνω από αυτές:

ὅτι τῶν ἀνωτάτω ἀρχῶν, λέγω δὲ τοῦ ἐνὸς καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ἢ μὲν ἀμορφίας πάσης στοιχεῖον οὔσα καὶ ἀταξίας ἀπειρία κέκληται ἢ δ’ τοῦ ἐνὸς φύσις ὀρίζουσα καὶ καταλαμβάνουσα τῆς ἀπειρίας τὸ κενὸν καὶ ἄλογον καὶ ἀόριστον ἔμμορφον παρέχεται.<sup>91</sup>

Ὅπως παρατηρήθηκε στην περίπτωση του Ευδώρου (πρβ. Σιπλ., *Εἰς Φυσ.*, 181.7–30 Diels), η θεωρία των δύο αντιτιθέμενων αρχών ως πρώτων κοσμολογικών αρχών αποτελούσε θεμελιώδες στοιχείο της μεσοπλατωνικής αναζήτησης, συνδυάζοντας πυθαγόρειες έννοιες με την πλατωνική θεωρία, βάσει μιας ερμηνείας που πήγαζε από τον στοχασμό των διαδόχων του Πλάτωνος στην αρχαία Ακαδημία. Ωστόσο, σε αντίθεση με τον Εύδωρο, φαίνεται ότι ο Πλούταρχος δεν ισχυριζόταν την ύπαρξη μιας ανώτερης οντότητας σε σχέση με το ζεύγος των πρώτων αρχών.

Η δυϊστική κοσμοθεωρία του Πλουτάρχου διαφαίνεται και στην ερμηνεία της φύσης της ψυχής. Ο Πλούταρχος, βασιζόμενος στη θεωρία του Πλάτωνος (πρβ. *Νόμ.*, 896δ-ε) σχετικά με την ύπαρξη, δίπλα στην Ψυχή του Κόσμου, τοποθετεί και μια άλλη, υπεύθυνη για την ἀλογη κίνηση του υποσελήνιου κόσμου, προωθώντας τη θεωρία βάσει της οποίας ο κόσμος κυβερνάται από δύο αντίθετες ψυχές:

Πλάτων [...] ἐν δὲ τοῖς Νόμοις [...] οὐ μὲν ψυχῇ φησι κινεῖσθαι τὸν κόσμον, ἀλλὰ πλείοσιν ἴσως, δυεῖν δὲ πάντως οὐκ ἐλάττωσιν: ὧν τὴν μὲν ἀγαθοῦργον εἶναι, τὴν δ’ ἐναντίαν ταύτῃ καὶ τῶν ἐναντίων δημιουργόν.<sup>92</sup>

<sup>90</sup> *Περὶ τοῦ Εἶ*, 392ε.

<sup>91</sup> *Περὶ ἐκλ. χρηστ.*, 428ς.

<sup>92</sup> *Περὶ Ἴσ. καὶ Ὅσ.*, 370ε-ς.



Αμέσως πριν αναφερθεί η ερμηνεία του εν λόγω πλατωνικού χωρίου, ο Πλούταρχος εισάγει τη δική του θεωρία σχετικά με την ύπαρξη δύο αντιθέτων δυνάμεων, οι οποίες συμβάλλουν στη ζωή του παντός:

*διὸ καὶ παμπάλαιος αὕτη κάτεισιν ἐκ θεολόγων καὶ νομοθετῶν εἷς τε ποιητὰς καὶ φιλοσόφους δόξα, τὴν ἀρχὴν ἀδέσποτον ἔχουσα [...] ὡς οὐτ' ἄνουν καὶ ἄλογον καὶ ἀκυβέρνητον αἰωρεῖται τῷ αὐτομάτῳ τὸ πᾶν [...] ἀλλὰ πολλὰ καὶ μεμιγμένα κακοῖς καὶ ἀγαθοῖς [...] ἀλλ' ἀπὸ δυεῖν ἐναντίων ἀρχῶν καὶ δυεῖν ἀντιπάλων δυνάμεων [...], ὃ τε βίος μικτὸς ὃ τε κόσμος, εἰ καὶ μὴ πᾶς, ἀλλ' ὁ περίγειος οὗτος καὶ μετὰ σελήνην ἀνώματος καὶ ποικίλος γέγονε καὶ μεταβολὰς πάσας δεχόμενος [...] δεῖ γένεσιν ἰδίαν καὶ ἀρχὴν ὡσπερ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τὴν φύσιν ἔχειν. καὶ δοκεῖ τοῦτο τοῖς πλείστοις καὶ σοφωτάτοις. νομίζουσι γὰρ οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο καθάπερ ἀντιτέχνους, τὸν μὲν ἀγαθῶν, τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν. οἱ δὲ τὸν μὲν ἀμείνονα θεόν, τὸν δὲ ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν: ὡσπερ Ζωροάστρης ὁ μάγος, ὃν πεντακισχιλίοις ἔτεσι τῶν Τρωικῶν γεγονέναι πρεσβύτερον ἱστοροῦσιν. οὗτος οὖν ἐκάλει τὸν μὲν Ὠρομάζην.<sup>93</sup>*

Πρόκειται για μια θεωρητική στάση η οποία υπήρξε καίριας σημασίας και για τη φιλοσοφική αναζήτηση του Αττικού, ο οποίος υπήρξε μαθητής του Πλουτάρχου, αλλά και του Νουμηνίου, ο οποίος αναγνώριζε τον Πυθαγόρα ως πηγή της θεωρίας. Ένα ενδιαφέρον στοιχείο στην ερμηνεία του Πλουτάρχου στην προαναφερθείσα δυϊστική θεωρία είναι η επίκληση της ζωροαστρικής θεολογίας ως αρχαιότατης βάσης αυτής της κοσμολογικής θεωρίας. Η αναφορά στην υποτιθέμενη αρχαιότατη θεοσοφία είναι μια θεωρητική τάση με σημαντική επιρροή στη διαχρονική εξέλιξη της πλατωνικής παράδοσης και, όπως θα αναλυθεί στη συνέχεια, υπήρξε θεμελιώδης για τη διαμόρφωση του φιλοσοφικού συστήματος του Ficino. Από το χωρίο ξεπροβάλλει επίσης ένα επιπλέον ενδιαφέρον στοιχείο που συναντάται στη φιλοσοφία του Πλουτάρχου, παραδείγματος χάριν στο *Περὶ Ἰσίδος καὶ Ὀσίριδος*. Πρόκειται δηλαδή για την αποδοχή του θρησκευτικού χαρακτήρα της Περσίας και της Αιγύπτου, τον οποίο ο ίδιος εισήγαγε στη φιλοσοφική του αναζήτηση<sup>94</sup> και ο οποίος άσκησε σημαντική επιρροή, τόσο στους αμέσως μεταγενέστερους στοχαστές, όπως τον Απουλήιο, όσο και για τον Πλατωνισμό της Αναγέννησης και *in primis* για τον Ficino.

Για την ερμηνεία της πλατωνικής διδασκαλίας ο Πλούταρχος βασίζεται κυρίως στον *Τίμαιο*, όπως οι περισσότεροι φιλόσοφοι της μεσοπλατωνικής περιόδου. Ως προς το θέμα της δημιουργίας του κόσμου, ο ίδιος ακολουθεί μια περισσότερο κυριολεκτική ερμηνεία της θεωρίας που εκτίθεται στον συγκεκριμένο διάλογο, απορρίπτοντας την αιωνιότητα του κόσμου και υποστηρίζοντας ότι η

<sup>93</sup> *Περὶ Ἰσ. καὶ Ὀσ.*, 369β-ε.

<sup>94</sup> Πρβ. *Περὶ Ἰσ. καὶ Ὀσ.*, 371α: “ὡς τὰ ἐπιόντα δηλώσει τοῦ λόγου τὴν Αἰγυπτίων θεολογίαν μάλιστα ταύτη τῆ φιλοσοφία συνοικειοῦντος”.

δημιουργία του κόσμου έγινε εν χρόνω<sup>95</sup>. Με τον τρόπο αυτό στοχεύει στο να εξηγήσει γιατί ο Πλάτων θεωρούσε ότι η ψυχή γεννήθηκε (πρβ. *Τίμ.*, 34β-35α) ενώ είναι συνάμα και μια αέναη οντότητα (πρβ. *Φαίδρ.*, 245ξ-ε): “τὴν μὲν ψυχὴν ὑπ’ αὐτοῦ καὶ ἀγένητον ὥσπερ εἴρηται καὶ γενητὴν λέγεσθαι, τὸν δὲ κόσμον αἰεὶ μὲν γεγονότα καὶ γενητὸν ἀγένητον δὲ μηδέποτε μηδ’ αἰδίον”<sup>96</sup>.

Το κοσμολογικό μοντέλο που αναδύεται από το έργο του Πλουτάρχου παρουσιάζει λοιπόν τον κόσμο ως δημιουργία η οποία έλαβε χώρα εντός ενός χρονικού διαστήματος εκ της ήδη υπάρχουσας χαώδους ύλης, ως πράξης του θεού:

*οὐκ ἐξ αἰδίου συνεστώτων (scil.: ὁ κόσμος καὶ ἡ ψυχή) οὐδὲ τὸν ἄπειρον χρόνον οὕτως ἐχόντων [...] βέλτιον οὖν Πλάτωνι πειθόμενος τὸν μὲν κόσμον ὑπὸ θεοῦ γεγονέναι λέγειν [...] τὴν δ’ οὐσίαν καὶ ὕλην, ἐξ ἧς γέγονεν, οὐ γενομένην ἀλλ’ ὑποκειμένην αἰεὶ τῷ δημιουργῷ εἰς διάθεσιν καὶ τάξιν αὐτὴν καὶ πρὸς αὐτὸν ἐξομοίωσιν ὡς δυνατὸν ἦν ἐμπαρασχεῖν. οὐ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἡ γένεσις ἀλλ’ ἐκ τοῦ μὴ καλῶς μηδ’ ἰκανῶς ἔχοντος.*<sup>97</sup>

Ο ίδιος ο χρόνος δεν υπήρχε πριν τη δημιουργία του κόσμου και της ψυχής, διότι ο χρόνος είναι συνέπεια της κίνησης και αρχή της κίνησης είναι η ίδια η ψυχή (πρβ. *Πλατ. ζητ.*, 1007ς), επομένως, ο χρόνος δημιουργήθηκε μαζί με τον κόσμο.

Όπως παρατηρήθηκε προηγουμένως, ο Πλούταρχος αποδεχόταν την ύπαρξη δύο αντιτιθέμενων αέναων αρχών (*Περὶ ἐκλ. χρηστ.*, 428ε-ς) και είναι μέσω της αόριστης Δυάδας που εξηγούσε την προϋπαρξη της χαώδους ύλης, την οποία ο θεός κοσμοποιεί (*Περὶ Τίμ. ψυχογ.*, 1024γ· *Περὶ Ἰσ. καὶ Ὅσ.*, 374ε-ς).

Το δυϊστικό κοσμολογικό μοντέλο αντανακλάται και στη θεωρία της Ψυχής του Κόσμου, η οποία είναι, σύμφωνα με τον Πλούταρχο, διττή, αφενός έλλογη και αφετέρου άλογη. Συνεπώς, και οι δύο αντιτιθέμενες αρχές πράττουν διαμέσου δύο διαφορετικών Ψυχών του Κόσμου και συγκεκριμένα, ο θεός-Εν-Δημιουργός μέσα από την έλλογη Ψυχή του Κόσμου, ενώ η αόριστη Δυάδα μέσα από την άλογη Ψυχή του Κόσμου. Η άλογη Ψυχή του Κόσμου, ωστόσο, γίνεται έλλογη μόλις ο θεός επιβάλλει την ευταξία στην Ὑλη διαμέσου του Λόγου, ο οποίος, ενέχοντας μια υπερβατική και μια ενυπάρχουσα όψη, είναι το μέσο με το οποίο ο θεός προβάλλει τα Είδη στην

<sup>95</sup> Ο Πίναξ ὃν ὁ Πλούταρχος ἔγραψε αναφέρει ότι ο Πλούταρχος ἔγραψε μια ολόκληρη πραγματεία *Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον*, η οποία όμως χάθηκε, σχετικά με το θέμα της δημιουργίας και της χρονικής αρχής του κόσμου.

<sup>96</sup> *Περὶ Τίμ. ψυχογ.*, 1017β.

<sup>97</sup> *Περὶ Τίμ. ψυχογ.*, 1013ε-1014β. Πρβ. επίσης *Πλατ. ζητ.*, 1001β-γ: “*δυεῖν ὄντων ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκε, σώματος καὶ ψυχῆς, τὸ μὲν οὐκ ἐγέννησε θεὸς ἀλλὰ, τῆς ὕλης παρασχομένης, ἐμόρφωσε καὶ συνήρμοσε, πέρασιν οἰκείοις καὶ σχήμασι δῆσας καὶ ὀρίσας τὸ ἄπειρον· ἡ δὲ ψυχή, νοῦ μετασχοῦσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας, οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ’ ὑπ’ αὐτοῦ ἀλλ’ ἀπ’ αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν*”.

Ύλη. Ο Πλούταρχος μπορούσε να βασιστεί, για τη συγκεκριμένη θεωρία, στους *Νόμους* (896δ-ε), όπου διατυπώνεται η θεωρία σχετικά με την ύπαρξη μιας άλογης Ψυχής του Κόσμου, η οποία προϋπάρχει σε σχέση με τον Κόσμο. Μέσα από αυτή τη συλλογιστική επεδίωκε να εξηγήσει το γεγονός ότι η ψυχή είναι αέναη (πρβ. *Φαίδρ.*, 245ξ-246α) και δημιουργημένη συνάμα (πρβ. *Τίμ.* 34β-35α· *Περὶ Τίμ. ψυχολ.*, 1016α), διότι για τον Πλούταρχο η Ψυχή του Κόσμου δημιουργείται μόνο μέσω της διαδικασίας εκείνης που ο θεός που την καθιστά έλλογη.

Αυτή η θεωρία αποσαφηνίζεται από τον Πλούταρχο με την αλληγορία του μύθου του Όσιρι και της Ίσιδος. Μέσα από την Ίσιδα, μάς παρουσιάζεται μια οντότητα η οποία είναι ατελής και τείνει, επομένως, προς την ολοκλήρωση από τον Λόγο του θεού<sup>98</sup>, ενώ ταυτόχρονα συμβάλλει στη δημιουργία. Ως εκ τούτου, η άλογη Ψυχή του Κόσμου, ως Ίσις, είναι στενά συνδεδεμένη με την έλλογη Ψυχή, διότι συνιστά και εικόνα του θεού στον αισθητό κόσμο:

*ή γάρ Ίσις έστι μὲν τὸ τῆς φύσεως θῆλυ, καὶ δεκτικὸν ἀπάσης γενέσεως, καθὸ τιθήνη καὶ πανδεχῆς ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος, [...] διὰ τὸ πάσας ὑπὸ τοῦ λόγου τρεπομένη μορφὰς δέχεσθαι καὶ ιδέας. ἔχει δὲ σύμφυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου πάντων, ὃ τάγαθῶ ταυτόν ἐστι κάκεῖνο ποθεῖ καὶ διώκει: τὴν δ' ἐκ τοῦ κακοῦ φεύγει καὶ διωθεῖται μοῖραν, ἀμφοῖν μὲν οὔσα χώρα καὶ ὕλη, ῥέπουσα δ' αἰεὶ πρὸς τὸ βέλτιον ἐξ ἑαυτῆς καὶ παρέχουσα γεννᾶν ἐκείνῳ καὶ κατασπείρειν εἰς ἑαυτὴν ἀπορροὰς καὶ ὁμοιότητος [...] εἰκὼν γάρ ἐστὶν οὐσίας ἐν ὕλῃ ἢ γένεσις καὶ μίμημα τοῦ ὄντος τὸ γιγνόμενον.*<sup>99</sup>

Υπάρχει, άρα, ένα πρώτο στάδιο της δημιουργίας, κατά το οποίο ο θεός επέβαλε τη νοημοσύνη στην προ-κοσμική άλογη Ψυχή, η οποία έγινε έλλογη, χάρη στη συμμετοχή της στον Λόγο του θεού<sup>100</sup>. Κατά συνέπεια, η κίνηση που πήγαζε από την άλογη προϋπάρχουσα Ψυχή έγινε περισσότερο αρμονική και, κατά συνέπεια, η ύλη έγινε επίσης λιγότερο χαώδης και άορίστη:

*ἀκοσμία γάρ ἦν τὰ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἀκοσμία δ' οὐκ ἀσώματος οὐδ' ἀκίνητος οὐδ' ἄψυχος ἀλλ' ἄμορφον μὲν καὶ ἀσύστατον τὸ σωματικὸν ἔμπληκτον δὲ καὶ ἄλογον τὸ κινητικὸν ἔχουσα. τοῦτο δ' ἦν ἀναρμοστία ψυχῆς οὐκ ἐχούσης λόγον. [...] Τὴν δὲ τῆς ψυχῆς (scil.: οὐσία) [...] τὴν ἄτακτον καὶ ἀόριστον αὐτοκίνητον δὲ καὶ κινητικὴν ἀρχὴν ἐκείνην ἐν δὲ τοῖς Νόμοις ἀντικρὺς ψυχὴν ἄτακτον εἴρηκε καὶ κακοποιόν· αὕτη γάρ ἦν ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, νοῦ δὲ καὶ λογισμοῦ καὶ ἀρμονίας ἔμφορος μετέσχευ, ἵνα κόσμου ψυχὴ γένηται.*<sup>101</sup>

<sup>98</sup> Πρβ. επίσης *Περὶ Τίμ. ψυχολ.*, 1026ε-ς.

<sup>99</sup> *Περὶ Ἴσ. καὶ Ὀσ.*, 372ε-ς.

<sup>100</sup> Πρβ. Jones, 1980:78– 100.

<sup>101</sup> *Περὶ Τίμ. ψυχολ.*, 1014γ-ε.

Η Ψυχή του Κόσμου παρουσιάζεται από τον Πλούταρχο ως οντότητα, η οποία βρίσκεται μεταξύ υλικού και νοητού κόσμου και η οποία αποδεχόμενη τα νοητικά Είδη γίνεται έλλογη, ενώ στη συνέχεια προβάλλει τα Είδη στην ύλη προκειμένου να δημιουργηθεί ο κόσμος:

*χώραν τε γὰρ καλεῖ τὴν ὕλην ὥσπερ ἔδραν ἔστιν ὅτε καὶ ὑποδοχὴν, ὃν δὲ τὸ νοητόν, γένεσιν δὲ τοῦ κόσμου μήπω γεγονότος οὐδεμίαν ἄλλην ἢ τὴν ἐν μεταβολαῖς καὶ κινήσεσιν οὐσίαν, τοῦ τυποῦντος καὶ τοῦ τυπουμένου μεταξὺ τεταγμένην, διαδιδουσαν ἐνταῦθα τὰς ἐκεῖθεν εἰκόνας.*<sup>102</sup>

Ωστόσο, ο Πλούταρχος τονίζει το γεγονός ότι η έλλογη Ψυχή δεν είναι απλά αποτέλεσμα της πράξης του θεού, είναι και μέρος του (“ἡ δὲ ψυχὴ, νοῦ μετασχοῦσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας, οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ’ ὑπ’ αὐτοῦ ἀλλ’ ἀπ’ αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν”· Πλατ. ζητ., 1001γ). Δηλαδή ο θεός είναι πηγή της Ψυχής του Κόσμου, η οποία απορρέει από αυτόν και αυτό την καθιστά αναπόσπαστο μέρος της θείας φύσης.

Η ύπαρξη μιας άλογης, προ-κοσμικής, αένανης Ψυχής, συνιστά θεμελιώδες στοιχείο της κοσμολογικής θεωρίας του Πλουτάρχου. Όπως αποσαφηνίστηκε προηγουμένως (πρβ. *Περὶ Τιμ. ψυχολ.*, 1014γ-ε), η θεωρία αυτή αποτελεί κεντρικό άξονα της ερμηνείας της περί της δημιουργίας πλατωνικής θεωρίας. Επιπροσθέτως, μέσω αυτής της οντότητας ο ίδιος επιδιώκει να εξηγήσει την ύπαρξη του κακού στον κόσμο, χωρίς όμως να είναι ο θεός, έστω και εμμέσως, αίτιο αυτής της αταξίας. Συμπερασματικά, αυτή η άλογη προ-κοσμική Ψυχή πρέπει να γίνει αντιληπτή ως ένα θετικά άτακτο κοσμολογικό στοιχείο, το οποίο, καθόσον είναι ελλιπές, επιθυμεί να λάβει τα Είδη από τον Λόγο του θεού και, επομένως, να γίνει η έλλογη Ψυχή του Κόσμου.

Όσον αφορά στον ρόλο των Ιδεών στην κοσμολογία του Πλουτάρχου<sup>103</sup>, μπορούν να προσεγγιστούν, έστω και μερικώς, από την αλληγορία της δημιουργίας του κόσμου που παρουσιάζεται στο *Περὶ Ἰσιδος καὶ Ὀσίριδος*. Ο μυθολογικός συμβολισμός, αντλούμενος κυρίως από την Αίγυπτο και την Περσία, αποτελεί βασικό στοιχείο της φιλοσοφικής αναζήτησης του Πλουτάρχου και ο ίδιος τον χρησιμοποιεί εκτενώς για την επεξήγηση της μεταφυσικής θεωρίας του. Σε αυτή την κοσμολογική αλληγορία, ο Όσιρις αναπαριστά τον θεϊκό Νου, ο οποίος σπέρνει τους λόγους του στην Ύλη, την οποία αναπαριστά η Ίσις με αποτέλεσμα τη γέννηση του Ωρου, δηλαδή την ίδια τη δημιουργία του κόσμου:

<sup>102</sup> *Περὶ Τιμ. ψυχολ.*, 1024γ. Πρβ. επίσης *Περὶ Ἰσ. καὶ Ὀσ.*, 373α.

<sup>103</sup> Ο Πίναξ ὧν ὁ Πλούταρχος ἔγραψε αναφέρει ότι ο Πλούταρχος αφιέρωσε σε αυτό το θέμα την, πλέον χαμένη, πραγματεία *Ποῦ εἰσὶν αἱ ἰδέαι*.

Ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου μυθολογοῦσι τὴν Ὀσίριδος ψυχὴν αἰδίων εἶναι καὶ ἄφθαρτον, τὸ δὲ σῶμα πολλάκις διασπᾶν καὶ ἀφανίζειν τὸν Τυφῶνα, τὴν δ' Ἴσιν πλανωμένην καὶ ζητεῖν καὶ συναρμόττειν πάλιν τὸ γὰρ ὄν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθὸν φθορᾶς καὶ μεταβολῆς κρείττον ἐστίν· ὡς δ' ἀπ' αὐτοῦ τὸ αἰσθητὸν καὶ σωματικὸν εἰκόνας ἐκμάττεται καὶ λόγους καὶ εἶδη καὶ ὁμοιότητος ἀναλαμβάνει, καθάπερ ἐν κηρῷ σφραγιδες οὐκ ἀεὶ διαμένουσιν ἀλλὰ καταλαμβάνει τὸ ἄτακτον αὐτὰς καὶ ταραχῶδες ἐνταῦθα τῆς ἄνω χώρας ἀπεληλαμένον καὶ μαχόμενον πρὸς τὸν Ἔρρον, ὃν ἡ Ἴσις | εἰκόνα τοῦ νοητοῦ κόσμον αἰσθητὸν ὄντα γεννᾷ.<sup>104</sup>

Δεδομένου του διαχωρισμοῦ του Ὀσιρι σε ψυχὴ καὶ σῶμα, ἡ ἀλληγορία υποδηλώνει ὅτι ἡ ψυχὴ του συνιστᾷ τὸ νοητικὸ ἀρχέτυπο, καθὼς καὶ ὁ Λόγος τὴν υπερβατικὴ διάσταση, ἐνῶ τὸ σῶμα του ἀποτελεῖ τὸν Λόγο στὴν ἐνυπάρχουσα διάσταση καὶ, συνεπῶς, τὶς Ἰδέες στὴν ἀποτύπωσή τους στὴν ὕλη. Φαίνεται ἐπίσης ὅτι ὁ Ὀσιρις ἀναλαμβάνει τὰ χαρακτηριστικὰ, τόσο τοῦ Ἀγαθοῦ τῆς *Πολιτείας* – πρὸς τὸ ὁποῖο ὅλη ἡ φύση τείνει – ὅσο καὶ τοῦ Δημιουργοῦ τοῦ *Τιμαίου*, ἐνῶ ἡ Ἴσις ἐκεῖνα τῆς υποδοχῆς τῶν Εἰδῶν. Φαίνεται, συνεπῶς, ὅτι ὁ Πλούταρχος θεωροῦσε ὅτι οἱ Ἰδέες ὑπάρχουν ἐντὸς τοῦ θεοῦ ὡς σκέψεις του, ὅπως ἔκαναν καὶ οἱ περισσότεροὶ Μεσοπλατωνικοὶ στοχαστές<sup>105</sup>. Ἐντούτοις, στὸν Πλούταρχο αὐτὴ ἡ θεωρία παίρνει μιὰ πιο πολὺπλοκη μορφή, διότι ὁ θεός, ὡς Ὀσιρις, φανερώνει τρία διαφορετικὰ στάδια, ὄντας ταυτόχρονα θεῖος Νους, ἀλλὰ καὶ Ψυχὴ καὶ Σῶμα, ὅπου ἡ ψυχὴ του ἀναπαριστᾷ τὸ αἰώνιο στοιχεῖο καὶ τὸ σῶμα συμβολίζει τὴν ὑπαρξὴ τῶν Εἰδῶν στὴν Ὑλῆ. Ὁ θεός, δηλαδή, συσχετίζεται με τὸν κόσμον μέσω τοῦ Λόγου, ὁ ὁποῖος εἶναι ἀφενὸς υπερβατικὸς καὶ ἀφετέρου ἐνυπάρχων, ὅπως εἶναι καὶ οἱ Ἰδέες, οἱ ὁποῖες εἶναι περιεχόμενα τοῦ Λόγου ὡς ἐνυπάρχουσες ἐννοιες στὴ φύση καὶ σκέψεις τοῦ θεοῦ ὡς υπερβατικὲς ἐννοιες<sup>106</sup>. Ὁ Ὀσιρις θεωρεῖται, ἄρα, θεῖος Νους καὶ συνάμα Λόγος που ὑπάρχει στὴν Ψυχὴ τοῦ Κόσμου, καθὼς ἐπίσης καὶ σύνολο τῶν Εἰδῶν, νοητικὸ παράδειγμα πρὸς τὸ ὁποῖο ὅλη ἡ φύση τείνει σύμφωνα με τὴ θεωρία τῆς ‘ὁμοιώσεως θεῶ’.

Ὡστόσο, ὁ Καραμανώλης υποστηρίζει, σε ἀντίθεση με τὴ θέση τοῦ Dillon, ὅτι ὁ Χαιρωνεύς θεωροῦσε ὅτι οἱ Ἰδέες ὡς υπερβατικὰ Εἶδη δὲν βρίσκονται στὸν νοῦ τοῦ θεοῦ ὡς σκέψεις του, ἀλλὰ ἐντοπίζονται στὴν Ψυχὴ. Τὸ γεγονός ὅτι ὁ Πλούταρχος υποστήριξε τὴ συγκεκριμένη θεωρία ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν Συριανὸ στο *Ἐπιτομὴ εἰς τὰ Μετὰ τὰ φυσικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους* (105.36-38), που δηλώνει ἐπίσης ὅτι καὶ ὁ Ἀττικὸς, ὁ ὁποῖος υπῆρξε μαθητὴς τοῦ Πλούταρχου καὶ ὁ ὁποῖος φαίνεται νὰ συμφωνοῦσε με τὴν περὶ ψυχῆς θεωρία καὶ τὴν κοσμολογία τοῦ δασκάλου του, ἰσχυρίζοταν τὸ ἴδιο. Ἐνδέχεται, συνεπῶς, ὁ Πλούταρχος νὰ πιστεῦε στὴν ὄντολογικὴ τοποθέτηση

<sup>104</sup> *Περὶ Ἴσ. καὶ Ὀσ.*, 373α-β.

<sup>105</sup> Πρβ. Ἀλκ., *Διδασκ.*, IX, 163, 11-17.

<sup>106</sup> Πρβ. Dillon, 1996:200-201.

των υπερβατικών Ειδών στην Ψυχή αντί για τον Νου του θεού, προκειμένου μάλλον να διασφαλίσει την υπερβατικότητα και την ενότητα του Νου του θεού σε σχέση με τη δημιουργία του, χωρίς όμως να υπάρχει οντολογικό κενό μεταξύ θεού και δημιουργίας<sup>107</sup>.

Φαίνεται λοιπόν ότι ο Πλούταρχος διαμορφώνει ένα οντολογικό σχήμα το οποίο αποτελείται από πέντε υποστάσεις, δηλαδή, το ζεύγος των δύο αντιτιθέμενων αρχών, ήτοι θεό-Εν-Νου<sup>108</sup> και Αόριστη Δυάδα, τον Λόγο, τη διττή Ψυχή του Κόσμου και τον αισθητό κόσμο. Είναι πολύ ενδιαφέρον το γεγονός ότι ο Πλούταρχος διατύπωσε αυτό το οντολογικό σύστημα μέσω μιας εκτενούς χρήσης ενός αλληγορικού συμβολισμού θρησκευτικού τύπου, συνδυάζοντας την εκάστοτε υπόσταση με μια θεότητα του Περσικού ή του Αιγύπτιου πανθέου. Συγκεκριμένα, το ζεύγος των πρώτων αρχών αναπαριστάνεται από τον Αχουραμάσδα και τον Αχρειμάν (*Περὶ Ἴσ. καὶ Ὅσ.*, 369ε), καθώς και από την Ψυχή του Ὄσιρι και τον Σεθ. Το Σώμα του Ὄσιρι συμβολίζει τον Λόγο, ενώ η Ἴσις την άλογη Ψυχή του Κόσμου, η οποία προδιατίθεται να γίνει έλλογη, ενώ, τέλος, ο Ὄρος συμβολίζει τον αισθητό κόσμο<sup>109</sup>.

Ο μεταφυσικός δυϊσμός προβάλλεται με παρόμοιο τρόπο και στον αισθητό κόσμο και ακολούθως στην ανθρώπινη ψυχή, η οποία, όπως και η Ψυχή του Κόσμου, εμπεριέχει τόσο την έλλογη όσο την άλογη πλευρά. Στον Πλούταρχο συναντάται ένας σαφής διαχωρισμός μεταξύ ψυχής και νου, βάσει του οποίου ο νους ταυτίζεται με το έλλογο μέρος, ενώ η ψυχή με την αιτία της κίνησης και της αταξίας (*“ψυχή γὰρ αἰτία κινήσεως καὶ ἀρχή, νοῦς δὲ τάξεως καὶ συμφωνίας περὶ κίνησιν”*. *Περὶ Τιμ. ψυχολ.*, 1015ε). Αυτή η θεωρία συνεπάγεται και μια επιπλέον ενδιαφέρουσα εξέλιξη, η οποία φανερώνει τον μεταφυσικό δυϊσμό και στο επίπεδο της ανθρώπινης ψυχής. Όταν δηλαδή η ψυχή συνδέεται με το σώμα, παράγεται το άλογο μέρος, ενώ, όταν η ψυχή συνδέεται με τον νου, το αποτέλεσμα είναι το έλλογο μέρος: *“νοῦς γὰρ ψυχῆς ὅσα ψυχή σώματος, ἄμεινόν ἐστι καὶ θεϊότερον. ποιεῖ δ’ ἢ μὲν ψυχῆς καὶ σώματος μῖξις τὸ ἄλογον καὶ τὸ παθητικόν, ἢ δὲ νοῦ καὶ ψυχῆς σύνοδος λόγον”*<sup>110</sup>.

Συνεπώς, η διχοτομική κατάσταση της Ψυχής του Κόσμου παραλληλίζεται με την φύση της ανθρώπινης ψυχής· όπως η Ψυχή του Κόσμου είναι η ενδιάμεση οντότητα μεταξύ θεού και ύλης, παρομοίως η ανθρώπινη ψυχή βρίσκεται μεταξύ σώματος και νου. Ο παραλληλισμός διαφαίνεται ακόμα πιο ξεκάθαρα λαμβάνοντας υπόψιν τη διατύπωση αυτής της θεωρίας στο *Περὶ τοῦ*

<sup>107</sup> Karamanolis, 2006:169-170. Πρβ. επίσης Des Places, (επιμ.), 1977:απ. 8, 10, 11, 19, 22, 35.

<sup>108</sup> Αυτή η πρώτη υπόσταση αποτελεί αυτό που για τον Νουμήνιο θα είναι ο Πρώτος θεός στο σχήμα των θεολογικών υποστάσεων.

<sup>109</sup> Πρβ. Dillon, 1996:206.

<sup>110</sup> *Περὶ προσ. σελ.*, 943α.

*Σωκράτους δαιμονίου*. Όπως η άλογη Ψυχή του Κόσμου λαμβάνει τα Είδη από τον Λόγο του θεού, στην περίπτωση της ανθρώπινης ψυχής αυτό το εξωτερικό στοιχείο του νου ταυτίζεται με τον δαίμονα που, με βάση τον *Τίμαιο* (90α-δ), η κάθε ψυχή λαμβάνει. Επομένως, τόσο η Ψυχή του Κόσμου όσο η ανθρώπινη ψυχή γίνονται έλλογες διαμέσου της επαφής με το εξωτερικό στοιχείο του θεϊκού νου:

*ψυχή πᾶσα νοῦ μετέσχεν, ἄλογος δὲ καὶ ἄνους οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ὅσον ἂν αὐτῆς σαρκὶ μιχθῆ καὶ πάθεσιν, ἀλλοιούμενον τρέπεται καθ' ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας εἰς τὸ ἄλογον. [...] τὸ μὲν οὖν ὑποβρύχιον ἐν τῷ σώματι φερόμενον ψυχή λέγεται: τὸ δὲ φθορᾶς λειφθὲν οἱ πολλοὶ νοῦν καλοῦντες ἐντὸς εἶναι νομίζουσιν αὐτῶν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἐσόπτροις τὰ φαινόμενα κατ' ἀνταύγειαν οἱ δ' ὀρθῶς ὑπονοοῦντες, ὡς ἐκτὸς ὄντα δαίμονα προσαγορεύουσι.<sup>111</sup>*

Ο Dillon<sup>112</sup> υποθέτει και μια αλληλένδετη επιρροή, ὅσον αφορά στη συγκεκριμένη θεωρία, μεταξύ του έργου του Πλουτάρχου και του *Corpus Hermeticum*, ὅπου, κυρίως στην πρώτη και τη δέκατη πραγματεία, συναντάται μια παρόμοια θεωρία του διαχωρισμού νου/ψυχής. Το στοιχείο που συνδέει τις δύο θεωρίες εντοπίζεται στο γεγονός ὅτι και στο *Corpus Hermeticum* ο νους παρουσιάζεται ως δαίμονας, ο οποίος ἔχει σταλεί ἀπὸ τον θεό στον ἄνθρωπο και ὄχι ως νοηματική ικανότητα του ἀνθρώπου.

Αυτός ο τριμερής διαχωρισμός του ἀνθρώπου ἀντιστοιχεί σε εκείνον του σύμπαντος, τον ὁποῖο ο Πλούταρχος εἰσάγει στο *Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς σελήνης* (943ς), βασισμένος στη θεωρία των τριῶν πυκνοτήτων της ὕλης και των ἀντίστοιχων επιπέδων του σύμπαντος, την ὁποία προωθούσε ο Ξενοκράτης (*Περὶ προσ. σελ.*, 943ς· ἀπ. 56 Heinze). Στο *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*, ὡστόσο, ο Πλούταρχος ἀναπτύσσει μια πιο πολύπλοκη θεωρία της ὄντολογικῆς διαβάθμισης, ἡ ὁποία ἐπίσης φαίνεται να προέρχεται ἀπὸ τη φιλοσοφία του Ξενοκράτη, δεδομένης της ἀλληγορίας με τις τρεις Μοῖρες:

*τέσσαρες δ' εἰσὶν ἀρχαὶ πάντων, ζωῆς μὲν ἢ πρώτη κινήσεως δ' ἢ δευτέρα γενέσεως δ' ἢ τρίτη φθορᾶς δ' ἢ τελευταία: συνδεῖ δὲ τῇ μὲν δευτέρᾳ τὴν πρώτην Μονὰς κατὰ τὸ ἀόρατον, τὴν δὲ δευτέραν τῇ τρίτῃ Νοῦς καθ' ἥλιον, τὴν δὲ τρίτην πρὸς τετάρτην Φύσις κατὰ σελήνη· τῶν δὲ συνδέσμων ἐκάστου Μοῖρα κλειδοῦχος Ἀνάγκης θυγάτηρ κάθηται, τοῦ μὲν πρώτου Ἄτροπος τοῦ δὲ δευτέρου Κλωθώ, τοῦ δὲ πρὸς σελήνην Λάχεσις, περὶ ἣν ἢ καμπὴ τῆς γενέσεως.<sup>113</sup>*

<sup>111</sup> *Περὶ Σωκρ. δαιμον.*, 591δ-ε.

<sup>112</sup> Πρβ. Dillon, 1996:213.

<sup>113</sup> *Περὶ Σωκρ. δαιμον.*, 591β.

Συνεπώς, η πρώτη υπόσταση είναι η Μονάδα, η οποία παρουσιάζεται ως υπερβατικός και αυτοσκεπτόμενος Νους, έπειτα βρίσκεται η δεύτερη υπόσταση, ο Νους *per se* ή Νους-Δημιουργός, ο οποίος συνδέεται με το έλλογο μέρος της Ψυχής του Κόσμου και, τέλος, βρίσκεται η Φύση, η οποία μπορεί να ερμηνευτεί και ως το άλογο μέρος της Ψυχής του Κόσμου. Πρόκειται για ένα οντολογικό σχήμα, το οποίο θυμίζει εκείνο που συναντάται μετέπειτα στη φιλοσοφία του Νουμηνίου, όπως θα μελετηθεί περαιτέρω.

Ένα θεμελιώδες στοιχείο της φιλοσοφίας του Πλούταρχου είναι εκείνο της δαιμονολογίας, για το οποίο πάλι ο Ξενοκράτης φαίνεται να αποτέλεσε σημαντική πηγή για τη διαμόρφωση της θεωρίας του<sup>114</sup>. Πρόκειται, βέβαια, για ένα θέμα το οποίο ενείχε μεγάλη σημασία στην ανάπτυξη της πλατωνικής φιλοσοφίας, ω οντολογικής ανάγκη, με σκοπό δηλαδή να καλυφθεί το οντολογικό κενό που υπάρχει μεταξύ πρώτου Όντος και ανθρώπου, μεταξύ του υπερβατικού και του αισθητού βασιλείου. Ωστόσο, στη μεσοπλατωνική αναζήτηση η περί δαιμόνων θεωρία κατείχε ακόμη πιο κεντρικό ρόλο και εξελίχθηκε περαιτέρω, παράλληλα με την ανάπτυξη της θεωρίας της διαβάθμισης του Είναι. Σε αυτή την κατεύθυνση, ο Πλούταρχος υπέθεσε την ύπαρξη ενός οντολογικού επιπέδου το οποίο καταλαμβάνουν οι δαίμονες:

*φύσεις εἰσὶ τινές ὥσπερ ἐν μεθορίῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων, δεχόμεναι πάθη θνητὰ καὶ μεταβολὰς ἀναγκαίᾳς, οὐδὲ δαίμονας ὀρθῶς ἔχει κατὰ νόμον πατέρων ἡγουμένους καὶ ὀνομάζοντας σέβεσθαι. [...] θεῶν μὲν ἥλιον καὶ ἄστρα θνητῶν δὲ σέλα καὶ κομήτας καὶ διάττοντας [...] μικτὸν δὲ σῶμα καὶ μίμημα δαιμόνιον ὄντως τὴν σελήνην.*<sup>115</sup>

Οι δαίμονες για τον Πλούταρχο βρίσκονται στο όριο μεταξύ θεού και ανθρώπου στη σφαίρα της Σελήνης, η οποία αποτελεί ορατή εικόνα εκείνου του οντολογικού επιπέδου. Ενδιαφέρον αποτελεί το γεγονός ότι ο Πλούταρχος όρισε πάλι τη σφαίρα της Σελήνης – η οποία ήταν σύμβολο της Ψυχής του Κόσμου και χώρος των ψυχών στο μύθο του *Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῶ κύκλῳ τῆς σελήνης* (943ε) – ως σημείο μεσολάβησης και μετάβασης του κοσμολογικού συστήματός του. Η υπερβατικότητα του πρώτου Όντος πάλι διασφαλίζεται, καθώς και η πρόνοια του, δίχως οντολογικά κενά και χωρίς να φθείρεται η ενότητα και η αρμονία του κόσμου: “ὥσπερ οὖν εἰ τὸν

<sup>114</sup> Πρβ. *Περὶ ἐκλ. χρηστ.*, 416δ.

<sup>115</sup> *Περὶ ἐκλ. χρηστ.*, 416γ-ε.



*ἀέρα τις ἀνέλοι καὶ ὑποσπάσειε τὸν μεταξὺ γῆς καὶ σελήνης, ἐν μέσῳ κενῆς καὶ ἀσυνδέτου χώρας γενομένης τὴν ἐνότητα διαλύσει καὶ τὴν κοινωνίαν τοῦ παντός*".<sup>116</sup>

Οι δαίμονες για τον Πλούταρχο δεν είναι απλά ο οντολογικός σύνδεσμος μεταξύ υπερβατικού και αισθητού κόσμου, αλλά είναι παράλληλα και υπεύθυνοι για τα μαντεία και τις συναφείς παρεμβάσεις στον αισθητό κόσμο και τη ζωή του ανθρώπου:

*οὐκ ἀεὶ δὲ διατρίβουσιν ἐπ' αὐτῆς οἱ δαίμονες, ἀλλὰ χρηστηρίων δεῦρο κατίασιν ἐπιμελησόμενοι, καὶ ταῖς ἀνωτάτω συμπάρεισι καὶ συνοργιάζουσι τῶν τελετῶν κολασταὶ τε γίνονται καὶ φύλακες ἀδικημάτων καὶ σωτῆρες ἔν τε πολέμοις καὶ κατὰ θάλατταν ἐπιλάμπουσιν*.<sup>117</sup>

Η περί των δαιμόνων θεωρία του Πλουτάρχου αναγνωρίζει και την ύπαρξη μοχθηρῶν δαιμόνων με διάφορες εκφάνσεις, είτε, δηλαδή, ως εξ αρχῆς μοχθηρῶν είτε ως ἐκπτώτων δαιμόνων. Αυτή η ἐκπτώση ἔχει ως ἀποτέλεσμα τον περιορισμό των δαιμόνων σε σώματα ως τιμωρία, διατηρώντας, ωστόσο, τη δυνατότητα να επιστρέψουν στην προηγούμενη φύση τους. Αυτή η συνεχῆ διαδικασία υποβιβασμοῦ και ἀνύψωσης δίνει στο κοσμολογικό σύστημα του Πλουτάρχου ἕναν σχετικό δυναμισμό, ὅπου το ἐκάστοτε οντολογικό ἐπίπεδο δεν υφίσταται μια στατική κατάσταση: *“ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας ἐκ δ' ἡρώων εἰς δαίμονας αἱ βελτίονες ψυχὰι τὴν μεταβολὴν λαμβάνουσιν. ἐκ δὲ δαιμόνων ὀλίγα μὲν ἐν χρόνῳ πολλῶ δι' ἀρετῆς καθαρθεῖσαι παντάπασι θεϊότητος μετέσχον*”.<sup>118</sup>

Ανάμεσα σε αυτές τις ψυχές υπάρχουν κάποιες, οι οποίες κατάφεραν να ἀπελευθερωθῶν ἀπὸ τον κύκλο της μετεμψύχωσης και γίνονται δαίμονες-φύλακες, οι οποίοι βοηθοῦν τις πιο ἐνάρετες ψυχές να ἀνυψωθῶν ἕως τὴν τελικὴ ἀπελευθέρωση<sup>119</sup>.

Η θεωρία της συνεχῆς τάσης πρὸς τὴν ἐνάρετη ἀνύψωση των ψυχῶν πρὸς τὴ θεία φύση και τὴν τελικὴ ἀπελευθέρωση συμφωνεῖ με ἐκείνη του τέλους του ἐνάρετου βίου του ἀνθρώπου ως *‘ὁμοιώσεως θεῶ’*. Ὅπως εἶχε πλέον γίνε ἀποδεχτό, ἐπειτα ἀπὸ τὴ διατύπωση του Ευδώρου, τὸ τέλος του ἐνάρετου βίου δεν συνίστατο πλέον στην *‘ἀκολουθία φύσεως’*, ὅπως για τους Στωικούς, ἀλλὰ στην ομοίωση του θεοῦ. Πρόκειται για μια θεωρία τὴν ὁποία ἀποδεχόταν και ο

---

<sup>116</sup> *Περὶ ἐκλ. χρηστ.*, 416ε-ς.

<sup>117</sup> *Περὶ προσ. σελ.*, 944γ-δ.

<sup>118</sup> *Περὶ ἐκλ. χρηστ.*, 415β-γ.

<sup>119</sup> Πρβ. *Περὶ Σωκρ. δαιμον.*, 593ε: *“οἱ πεπαυμένοι τῶν περὶ τὸν βίον ἀγόνων δι' ἀρετὴν ψυχῆς γενόμενοι δαίμονες [...] τοῖς ἐπὶ ταῦτο γυμναζομένοις τέλος εὐμενεῖς ὄντες”*.

Πλούταρχος<sup>120</sup>. Μια σαφής ένδειξη αυτής της θεωρίας συναντάται στο *Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ βραδέως τιμωρουμένων* (550δ):

*κατὰ Πλάτωνα πάντων καλῶν ὁ θεὸς ἑαυτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος, τὴν ἀνθρωπίνην ἀρετὴν, ἐξομοίωσιν οὕσαν ἀμωσγέπως πρὸς αὐτόν, ἐνδίδωσι τοῖς ἔπεσθαι θεῶ δυναμένοις.*<sup>121</sup>

Ἡ ἴδια θεωρητική στάση αναδύεται, σε συνδυασμό με την περί δαιμόνων θεωρία, και στο ακόλουθο χωρίο:

*εἰς ἕτερον τόπον τῆς ἀρίστης ἐξαλλαγῆς τυγχάνοντων. τυγχάνουσι δ' οἱ μὲν πρότερον οἱ δ' ὕστερον, ὅταν ὁ νοῦς ἀποκριθῆ τῆς ψυχῆς: ἀποκρίνεται δ' ἔρωτι τῆς περὶ τὸν ἥλιον εἰκόνας, δι' ἧς ἐπιλάμπει τὸ ἐφετὸν καὶ καλὸν καὶ θεῖον καὶ μακάριον, οὗ πᾶσα φύσις, ἄλλη δ' ἄλλως, ὀρέγεται.*<sup>122</sup>

Παρότι ο Πλούταρχος δεν αναγνωρίστηκε κατά την ὕστερη αρχαιότητα ως ιδιαίτερα ευρηματικός φιλόσοφος, η αναζήτησή του άσκησε σημαντική επιρροή στην αμέσως μεταγενέστερη περίοδο. Η περί ψυχῆς θεωρίας του, παραδείγματος χάριν, και συγκεκριμένα το ζήτημα της δημιουργίας της ψυχῆς υπό την έννοια της νοητικής διαμόρφωσης που λαμβάνει από τον Δημιουργό, έγινε αποδεκτό μεταγενέστερα από τον Αλκίνοο<sup>123</sup> και τον Νουμήνιο<sup>124</sup>. Το έντονα δυϊστικό μεταφυσικό σύστημά του, καθώς επίσης και η ερμηνεία του στον *Τιμαίω*, υπήρξαν θεμελιώδη στοιχεία και για τη φιλοσοφία τόσο του Αττικού όσο του Νουμηνίου. Η επιρροή του πάνω στα συγκεκριμένα θέματα, επιπροσθέτως, συνέχισε και στα χρόνια των πρώτων χριστιανών στοχαστών, οι οποίοι αποδέχθηκαν αυτές τις θεωρίες ως συμβατές με το δόγμα του Χριστιανισμού. Η επιρροή του σε αυτή την κατεύθυνση έφτασε έως την Ιταλική Αναγέννηση και στοιχεία της φιλοσοφικής αναζήτησής του εντοπίζονται επίσης στο έργο του Marsilio Ficino, όπως θα παρουσιαστεί στη συνέχεια. Όσον αφορά στον τελευταίο, η επιρροή του Πλουτάρχου διαφαίνεται

---

<sup>120</sup> Η θεωρία της ομοίωσης της θείας φύσης είναι ένα θεμελιώδες θέμα της φιλοσοφικής αναζήτησης του Πλουτάρχου που εμφανίζεται σε διάφορα άλλα σημεία του έργου του. Πρβ. *Περὶ Ἰσ. καὶ Ὀσ.*, 372δ-ε· *Περὶ τοῦ Εἰ*, δ-ς.

<sup>121</sup> Είναι ενδιαφέρουσα η διατύπωση της θεωρίας με τη χρήση του ρήματος 'ἔπεσθαι', το οποίο, θυμίζοντας το πυθαγόρειο απόφθεγμα "Ἐπου θεῶ", δίνει μια περισσότερο θρησκευτική χροιά στην προσέγγιση αυτής της θεωρίας από πλευρᾶς του Πλουτάρχου.

<sup>122</sup> *Περὶ προσ. σελ.*, 944ε.

<sup>123</sup> Πρβ. *Διδασκ.*, XIV, 169, 33-42.

<sup>124</sup> Πρβ. *απ.* 45 Des Places· πρβ. επίσης Dillon, 2003:127.

ακόμα και στη γενικότερη μεθοδολογία προσέγγισης και ερμηνείας του πλατωνικού *corpus*. Και όντως ο Πλούταρχος στην ερμηνευτική του δραστηριότητα προσπάθησε να λάβει υπόψιν όλο το έργο του Πλάτωνος ως φιλοσοφικό σύστημα, αναγνωρίζοντας σε αυτό διάφορες οντολογικές διαβαθμίσεις, οι οποίες είχαν καθοριστική σημασία για την εξέλιξη της πλατωνικής φιλοσοφίας. Αργότερα, ο Ficino προσπάθησε να κάνει το ίδιο και περιέλαβε ακόμα περισσότερα έργα τα οποία, σύμφωνα με εκείνον, ανήκαν στην ευρύτερη πλατωνική παράδοση, επιδιώκοντας να δώσει μια λεπτομερή εξέταση της διαχρονικής εξέλιξης εκείνης της φιλοσοφικής παράδοσης.

## 1.7 Αττικός

Ο Αττικός υπήρξε σημαντικό πρόσωπο του φιλοσοφικού πανοράματος του 2ου αιώνα μ.Χ. Όλα όσα έχουν σωθεί από το έργο του βρίσκονται στο ενδέκατο και το δέκατο πέμπτο βιβλίο της *Εὐαγγελικῆς Προπαρασκευῆς*, γεγονός που, δεδομένης της προσεκτικής μελέτης του εν λόγω έργου εκ μέρους του Ficino, καθιστά τη φιλοσοφία του ιδιαίτερα σημαντική στα πλαίσια της παρούσας έρευνας. Ωστόσο, σχετικά με την κοσμολογία και την οντολογία του Αττικού, υπάρχουν σημαντικές αναφορές και στο *Εἰς τὸν Τίμαιο Πλάτωνος* του Πρόκλου, όπου μας πληροφορεί ότι και ο ίδιος ο Αττικός συνέγραψε ένα υπόμνημα στον *Τίμαιο* και ένα στον *Φαίδρο*. Ο Ευσέβιος ορίζει το *floruit* του Αττικού κατά το 176 μ.Χ., την ίδια χρονιά δηλαδή κατά την οποία ο αυτοκράτορας Μάρκος Αυρίλιος εγκαθίδρυσε τέσσερις φιλοσοφικές έδρες στην Αθήνα, καθεμία εξ αυτών αφιερωμένη σε μία από τις επικρατέστερες φιλοσοφικές σχολές της εποχής, ήτοι την Πλατωνική, την Αριστοτελική, τη Στωική και την Επικούρεια<sup>125</sup>. Δεδομένης της έντονης κριτικής της αριστοτελικής φιλοσοφίας που αναδύεται από τα διασωθέντα στον Ευσέβιο χωρία, καθώς και της ημερομηνίας κατά την οποία χρονολογείται η ακμή του Αττικού, ο Dillon εικάζει ότι πιθανότατα ο ίδιος ο Αττικός, ως επιφανής πλατωνικός εκείνης της περιόδου, υπήρξε ο πρώτος αρμόδιος της έδρας της πλατωνικής φιλοσοφίας στην Αθήνα<sup>126</sup>.

Από τα διασωθέντα αποσπάσματα του έργου του αναδύεται μια εικόνα ανάπτυξης κριτικής σκέψης προς την αριστοτελική φιλοσοφία, αν και μάλλον ο Αττικός απευθυνόταν κυρίως σε φιλοσόφους που υπόσχονταν να διδάξουν τη σκέψη του Πλάτωνος, στηριζόμενοι στη φιλοσοφία

---

<sup>125</sup> Πρβ. Δ. Κάσσιος, *Ρωμ.*, LXXII, 31.

<sup>126</sup> Πρβ. Dillon, 1996:248.

του Αριστοτέλη<sup>127</sup>. Η κριτική στην περιπατητική φιλοσοφία με τη χρήση οξέως πολεμικού ύφους από πλευράς του Αττικού διαφαίνεται, επί παραδείγματι, σχετικά με το θέμα της αθανασίας της ψυχής. Ο Αττικός στην κατεύθυνση αυτή επικρίνει την αριστοτελική θεωρία της αθανασίας του νου μονάχα και όχι της ψυχής ολόκληρης:

*πάντως δὲ καὶ ἐν τούτοις διαφέρεται (scil.: ο Αριστοτέλης) Πλάτωνι· ὁ μὲν γὰρ φησὶ νοῦν ἄνευ ψυχῆς ἀδύνατον εἶναι συνίστασθαι, ὁ δὲ χωρίζει τῆς ψυχῆς τὸν νοῦν· καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας, ὁ μὲν μετὰ τῆς ψυχῆς αὐτῷ δίδωσιν [...] ὁ δὲ φησὶν αὐτῷ μόνῳ χωριζομένῳ τῆς ψυχῆς τοῦτο περιγίνεσθαι.<sup>128</sup>*

Ωστόσο, από τα διασωθέντα χωρία φαίνεται, επίσης, ότι ουσιαστικά ο Αττικός, όπως και ο Αλβίνος, δεν αναγνώριζε την αθανασία της άλογης ψυχής:

*καὶ οἱ μὲν τὴν λογικὴν ψυχὴν μόνον ἀθάνατον ἀπολείποντες φθείρουσι τὴν τε ἄλογον ζωὴν σύμπασαν καὶ τὸ πνευματικὸν ὄχημα τῆς ψυχῆς [...] αὐτοῖς μόνον τε τὸν νοῦν ἀθάνατον διατηροῦντες ὡς μόνον καὶ μένοντα καὶ ὁμοιούμενον τοῖς θεοῖς καὶ μὴ φθειρόμενον. ὥσπερ οἱ παλαιότεροι καὶ ἔπεσθαι τῇ λέξει κρίναντες [...]. τοὺς Αττικοὺς λέγω καὶ Αλβίνους καὶ τοιοῦτους τινάς.<sup>129</sup>*

Από τη μαρτυρία του Πρόκλου φαίνεται, άρα, ότι για τον Αττικό η ψυχή γίνεται καθαρός νους έπειτα από την απελευθέρωσή της από το σώμα και υπό αυτή την έννοια η ψυχή είναι αθάνατη. Στο ίδιο χωρίο ο Πρόκλος, επιπροσθέτως, αναφέρεται στον Αττικό και τον Αλβίνο ως τους αρχαίους σχολιαστές εκείνους οι οποίοι ερμήνευσαν κατά λέξη τη διδασκαλία του Πλάτωνος πάνω στο θέμα αυτό, γεγονός καίριας σημασίας για την αποδοχή της σκέψης του Αττικού από πλευράς του Ficino.

Ως προς τη φύση της ψυχής, φαίνεται ότι ο Αττικός ακολουθούσε τον Πλούταρχο και σε αυτή την περίπτωση, υποθέτοντας την ύπαρξη μιας ανώτερης αρμονίας, η οποία συμφιλιώνει το έλλογο και το άλογο μέρος της ψυχής. Αυτή η κατάσταση της ψυχής, όπου δύο αντίθετα στοιχεία ενώνονται, παραλληλίζει τη γενικότερη κοσμολογική κατάσταση, στην οποία η άλογη Ψυχή λαμβάνει το έλλογο στοιχείο και γίνεται αρμονική και έλλογη Ψυχή του Κόσμου, όπως, στην περίπτωση της ψυχής, το άλογο μέρος αποτελεί το υπόβαθρο για την ένωση με το λογικό:

<sup>127</sup> Πρβ. Karamanolis, 2006:153. Αυτή η κατεύθυνση της κριτικής την οποία ασκεί ο Αττικός διαφαίνεται και από τον τίτλο με τον οποίο την παρουσιάζει ο Ευσεβίος, ο οποίος είναι συνήθως αρκετά ακριβής στις αναφορές του, κυρίως σε ό,τι αφορά τα έργα που παραθέτει. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, ο Έλληνας ιστορικός της Εκκλησίας εισάγει με αυτό τον τίτλο τη σκέψη του Αττικού: “Πρὸς τοὺς διὰ τῶν Αριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχνουμένους”· πρβ. *Εὐ. Προπ.*, XI, 1· Ἄττ., απ. 1 Des Places.

<sup>128</sup> Απ. 7 Des Places· Εὐσ., *Εὐ. Προπ.*, XV, 9, 14.

<sup>129</sup> Απ. 15 Des Places· Πρόκλ., *Εἰς Τίμ.*, III, 234, 9-18 Diehl.

*οί περι Ἀττικὸν καὶ Πλούταρχον [...] προὔποκειμένων τῶν ἀτάκτων καὶ πλημμελῶν κινήματων ἐπεισιέναι φασὶν ὕστερα τὰ κατακοσμοῦντα αὐτὰ καὶ διατάττοντα καὶ τὴν συμφωνίαν ἀπ' ἀμφοτέρων οὕτως συνυφαίνουσι.*<sup>130</sup>

Ἡ ἀναλογία τῆς φύσης τῆς ψυχῆς με ἐκεῖνη τῆς Ψυχῆς τοῦ Κόσμου διαφαίνεται ἐπίσης καὶ σε ἓνα χωρίο τοῦ Πρόκλου, ὁ ὁποῖος ἐπίσης ἐπιβεβαιώνει τὴν ἐρμηνευτικὴ συμφωνία τοῦ Ἀττικοῦ καὶ τοῦ Πλουτάρχου:

*μεριστὴν μὲν οὐσίαν λέγουσι τὴν ἄλογον προοῦσαν τῆς λογικῆς, ἀμέριστον δὲ τὴν θεῖαν, καὶ ἐκ τῶν δύο ποιοῦσι τὴν λογικὴν, [...] καθάπερ Πλούταρχος καὶ Ἀττικός, καὶ φασὶν ἀγένητον μὲν κατὰ τὸ ὑποκείμενον αὐτὴν εἶναι, γενητὴν δὲ κατὰ τὸ εἶδος.*<sup>131</sup>

Ἐνα ἐπιπλέον σημεῖο, ἀκρῶς οὐσιαστικό, τῆς κριτικῆς τοῦ Ἀττικοῦ στὴν περιπατητικὴ φιλοσοφία εἶναι ἡ θεωρία τῆς θείας πρόνοιας, τὴν ὁποία ἀνέτρεψε ὁ Ἀριστοτέλης σύμφωνα με τὸν Ἀττικό (ἀπ. 3 Des Places). Με βάση τὸν Ἀττικό, συγκεκριμένα, ἡ ἐν λόγῳ θεωρία συνδέεται με τὸ ζήτημα τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου, τὴν ὁποία, ὅπως ἰσχυρίζεται ὁ ἴδιος, ὁ Πλάτων υποστήριξε ὅτι ἔλαβε χώρα ἐν χρόνῳ καὶ, συνεπῶς, ὁ κόσμος δὲν εἶναι ἀέναος ἀλλὰ δημιουργήθηκε ἐντὸς κάποιου χρονικοῦ διαστήματος:

*Πρῶτον δὴ περὶ γενέσεως κόσμου σκοπῶν καὶ τὸ τῆς πρόνοιας τὸ μέγα τοῦτο καὶ πολυωφελὲς δόγμα πάντα ζητεῖν (scil.: ὁ Πλάτων) ἀναγκαῖον ἡγούμενος καὶ λογισάμενος ὅτι τῷ μὴ γενομένῳ οὔτε τινὸς ποιητοῦ οὔτε τινὸς κηδεμόνος πρὸς τὸ γενέσθαι καλῶς χρεῖα, ἵνα μὴ ἀποστερήσῃ τὸν κόσμον τῆς πρόνοιας ἀφείλε τὸ ἀγένητον αὐτοῦ.*<sup>132</sup>

Ὅπως παρατηρήθηκε προηγουμένως στὴν περίπτωση τοῦ Πλουτάρχου, ἔτσι καὶ γιὰ τὸν Ἀττικό, ἡ αἰωνιότητα συνεπάγεται χωρὶς δημιουργό που θα ἦταν υπεύθυνος ὡς ἀρχὴ καὶ αἴτιο γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ κόσμου. Πρόκειται γιὰ τὴν ἴδια ἐπεξηγηματικὴ βάση που χρησιμοποίησε καὶ ὁ Φίλων στὸ *Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας* (9-10), ὅπως προαναφέρθηκε. Τὸ ζήτημα τῆς θείας πρόνοιας εἶναι, ἐπομένως, στενά συνδεδεμένο με τὴ θεωρητικὴ ἐπιλογὴ τῆς αἰωνιότητος ἢ τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου.

<sup>130</sup> Ἀπ. 10 Des Places· Ιάμβλ., *Περὶ Ψυχ.* apud Στοβ., *Ἀνθ.*, I, 49, 37· σελ. 374, 21-375, 5 Wachsmuth-Hense.

<sup>131</sup> Ἀπ. 35 Des Places· Πρόκλ., *Εἰς Τίμ.*, II, 153, 25-154, 1 Diehl.

<sup>132</sup> Ἀπ. 4 Des Places· Εὐσ., *Εὐ. Προπ.*, XV, 6, 1-17· II, 7-363, 7.

Σχετικά με τη δημιουργία του κόσμου, ο Αττικός φαίνεται να ακολουθεί την ίδια ερμηνευτική γραμμή του Πλούταρχου, υποθέτοντας ένα κοσμολογικό στάδιο που προηγείται της ίδιας της δημιουργίας. Πρόκειται δηλαδή για μια πρωταρχική κατάσταση κατά την οποία υπάρχει ο χρόνος, καθώς και μια άτακτη κίνηση, ενώ η δημιουργία γίνεται αντιληπτή ως πράξη μέσα από την οποία επιβάλλεται η ευταξία και, συνεπώς, ο κόσμος και ο χρόνος είναι το μέτρο αυτής της δημιουργίας:

*Πλούταρχος μὲν καὶ Ἀττικὸς καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν Πλατωνικῶν κατὰ χρόνον τὴν γένεσιν ἤκουσαν [...]. εἶναι γὰρ πρὸ τῆς κοσμοποιΐας ἄτακτον κίνησιν, ἅμα δὲ κινήσει πάντως ἐστὶ καὶ χρόνος [...] ἅμα δὲ τῷ παντὶ γεγενῆσθαι χρόνον, ἀριθμὸν ὄντα τῆς τοῦ παντὸς κινήσεως, ὡς ἐκεῖνος ἦν τῆς κοσμοποιΐας οὐσῆς ἀτάκτου κινήσεως ἀριθμὸς.<sup>133</sup>*

Από τη μαρτυρία που μετέδωσε ο Πρόκλος, φαίνεται ότι ο Αττικός ακολουθούσε τον Πλούταρχο επίσης σε ό, τι αφορά τη θεωρία μιας άλογης Ψυχής, η οποία προϋπάρχει σε σχέση με τη δημιουργία καθαυτή και η οποία είναι υπεύθυνη για τη χαώδη κίνηση που επικρατούσε πριν ο Δημιουργός επιβάλει την τάξη στην, επίσης προϋπάρχουσα, Ύλη. Η πράξη του Δημιουργού αποδίδει λοιπόν ευταξία στη χαώδη Ύλη και νοημοσύνη στην άλογη Ψυχή, με αποτέλεσμα ο κόσμος να διαμορφώνεται διαμέσου της αποτύπωσης των Ειδών στην Ύλη και της παρουσίας του Νου στην άλογη Ψυχή:

*Οἱ μὲν οὖν περὶ Πλούταρχον τὸν Χαιρωνέα καὶ Ἀττικὸν λιπαρῶς ἀντέχονται τούτων τῶν ῥημάτων (scil.: κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας· πρβ. Τίμ., 30α) ὡς τὴν ἀπὸ χρόνου τῷ κόσμῳ γένεσιν αὐτοῖς μαρτυρούντων καὶ δὴ καὶ φασὶ προεῖναι μὲν τὴν ἀκόσμητον ὕλην πρὸ τῆς γενέσεως, προεῖναι δὲ καὶ τὴν κακεργέτιν ψυχὴν τὴν τοῦτο κινουσαν τὸ πλημμελές [...] ἐπιγενομένης δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ κοσμοποιΐας τὴν μὲν ὕλην μεθίστασθαι πρὸς τὴν τοῦ κόσμου σύστασιν, τὴν δὲ κακεργέτιν (scil.: ψυχὴ) νοῦ μετασχοῦσαν ἔμφρονα ἀποτελεῖσθαι καὶ τεταγμένην ποιεῖσθαι κίνησιν· ἄγει γὰρ εἰς τάξιν τὴν μὲν ἢ τοῦ εἶδους μετουσία, τὴν δ' ἢ τοῦ νοῦ παρουσία.<sup>134</sup>*

Ο Αττικός, βασισμένος στην προαναφερθείσα ερμηνεία του πλατωνικού χωρίου, θεωρούσε τη θεία πρόνοια θεμελιώδες στοιχείο της πλατωνικής κοσμολογίας και κατέληξε να την εξισώσει με τη Φύση και την Ψυχή του Κόσμου, όπως φαίνεται στο χωρίο που ακολουθεί:

<sup>133</sup> Απ. 19 Des Places, Πρόκλ., *Εἰς Τίμ.*, I, 276, 30-277, 7 Diehl.

<sup>134</sup> Απ. 23 Des Places· Πρόκλ., *Εἰς Τίμ.*, I, 381, 26-382, 12 Diehl. Πρβ. επίσης Πλούτ., *Περὶ Τιμ. ψυχολ.*, 1014β, 1016δ.

*Ἐτι τοῦ Πλάτωνος λέγοντος τὴν ψυχὴν διακοσμεῖν τὰ πάντα ‘διήκουσαν διὰ πάντων’ [...] καὶ μηδὲν ἄλλ’ εἶναι τὴν φύσιν ἢ ψυχὴν καὶ δηλονότι ψυχὴν οὐκ ἄλογον, καὶ ἐκ τούτων συνάγοντος ὅτι πάντα κατὰ πρόνοιαν γίνεται, εἴ γε καὶ κατὰ φύσιν.<sup>135</sup>*

Με την ταύτιση αυτών των τριών αρχών, διαφαίνεται η τέλεση μιας θεωρητικής μετατροπής, βάσει της οποίας ο Δημιουργός και η έλλογη Ψυχή του Κόσμου ενοποιήθηκαν σε μία μόνο αρχή, ήτοι στον Λόγο, ο οποίος γίνεται μέσο και εργαλείο για τον υπερβατικό θεό στη δημιουργία του κόσμου. Πρόκειται για μια θεωρητική μετατροπή καθοριστικής σημασίας ως προς την αποδοχή της πλατωνικής φιλοσοφίας στα πλαίσια του χριστιανικού δόγματος, θέμα το οποίο αποτελούσε βασικό άξονα της φιλοσοφικής αναζήτησης του Ficino. Ωστόσο, από τα διασωθέντα από τον Πρόκλο χωρία, φαίνεται ότι, σύμφωνα με τον Αττικό, αυτός ο υπερβατικός θεός είναι και ο Δημιουργός, ο οποίος ταυτίζεται με το Αγαθό και τον Νου και, συνεπώς, γίνεται η ανώτερη οντολογική και κοσμολογική αρχή (*“Ἀττικὸς δε [...] αὐτόθεν τὸν δημιουργὸν εἰς ταῦτόν ἄγει τάγαθῶ [...] καὶ νοῦς προσαγορεύεται”*· απ. 12 Des Places· Πρόκλ., *Εἰς Τίμ.*, I, 305, 6 Diehl). Ως εκ τούτου φαίνεται ότι, σύμφωνα με τον Αττικό, οι Ιδέες δεν βρίσκονται εντός του νου του θεού, αλλά σε ένα δευτερεύοντα σε σχέση με εκείνο οντολογικό επίπεδο και άρα υπάρχουν ως αυτοτελείς αρχές (*“ἔθετο ῥαδίως ὑπὲρ τὸ αὐτοζῶον εἶναι τὸν δημιουργόν”*· απ. 34 Des Places· Πρόκλ., *Εἰς Τίμ.*, I, 431, 20 Diehl).

Η αναφορά του Πρόκλου σχετικά με την ερμηνεία του Αττικού στη θεωρία των Ιδεών, για την οποία σημειωτέον ο Διάδοχος βασιζόταν στον Πορφύριο, θα πρέπει ωστόσο να συμπληρωθεί με την εκτενέστερη αναφορά που μεταδόθηκε από τον Ευσέβιο. Στην κατεύθυνση αυτή γράφει ο τελευταίος:

*Νοήσας γὰρ θεὸν πρὸς αὐτὰ τῶν ἀπάντων ‘πατέρα καὶ δημιουργὸν’ καὶ δεσπότην καὶ κηδεμόνα καὶ γνωρίζων ἐκ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην πρότερον νοῆσαι τοῦθ’ ὃ μέλλει δημιουργήσῃν, εἶθ’ οὕτω τῶ νοηθέντι κατόπιν ἐπὶ τῶν πραγμάτων προσάγειν τὴν ὁμοιότητα, ταῦτόν δὲ, τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα πρεσβύτερα τῶν πραγμάτων, τὰ τῶν γενομένων παραδείγματα ἀσώματα καὶ νοητὰ.<sup>136</sup>*

Από το παραπάνω χωρίο αναδύεται μια εικόνα της θεωρίας των Ιδεών περισσότερο ευθυγραμμισμένη με την κυρίαρχη κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο, καθώς και μια πιο ολοκληρωμένη εικόνα της ερμηνείας της θεωρίας αυτής από πλευράς του Αττικού. Ο τελευταίος, μάλλον, προσπαθούσε να επεξηγήσει τη μεσοπλατωνική τριάδα των αρχών, η οποία συνίστατο

<sup>135</sup> Απ. 8 Des Places· Εὐσ., *Εὐ. Προπ.* XV, 12, 1-4.

<sup>136</sup> Απ. 9 Des Places· Εὐσ., *Εὐ. Προπ.*, XV, 13, 1-6.

στον Θεό, την Ύλη και τις Ιδέες (βλ. απ. 26), στοχεύοντας όμως στο να τονίσει την υπερβατικότητα και την απλότητα του Θεού, όπως επεδίωκε ο Πλούταρχος, και συνάμα την οντολογική διαφοροποίηση των Ιδεών σε σχέση με τον Θεό.

Ωστόσο, φαίνεται ότι, τόσο ο Πλούταρχος όσο ο Αττικός, διέκριναν τη θεία ψυχή (απ. 35 Des Places) από τον θείο νου. Επομένως, βάσει αυτής της διάκρισης και λαμβάνοντας υπόψιν και την αναφορά του Συριανού (“μηδὲ Πλούταρχον καὶ Ἀττικὸν [...] τοὺς καθόλου λόγους ἐν οὐσίᾳ τῆ ψυχικῆ διαίονίως ὑπάρχοντας ἡγοῦνται εἶναι τὰς ιδέας”· *Εἰς Μ.τ.φ.*, 105. 36-38· απ. 40 Des Places) που υποδηλώνει ότι οι Ιδέες βρίσκονται στη θεία ψυχή, συνεπάγεται ότι, σύμφωνα με τον Αττικό, οι Ιδέες δεν υπάρχουν ως αυτοτελείς οντότητες, αλλά βρίσκονται αντιθέτως εντός του Θεού, όχι όμως στον θείο νου αλλά στη θεία ψυχή και, συνεπώς, υπόκεινται οντολογικά στην πρώτη αρχή<sup>137</sup>. Ως προς αυτό, ωστόσο, ο Dillon υποδηλώνει ότι μάλλον οι αναφορές του Πρόκλου μέσω του Πορφυρίου βασίζονται στη μετέπειτα εξέλιξη, την οποία υπέστη η θεωρία των Ιδεών στα πλαίσια της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας, όπου ο Νους – και το σύνολο των Ιδεών – διαχωρίστηκε σε οντολογικό επίπεδο από την πρώτη υπόσταση<sup>138</sup>.

Η προφανής αντίφαση που αναδύεται από τα προαναφερθέντα χωρία αποτελεί ένδειξη της συνεχούς εξέλιξης του οντολογικού σχήματος στα πλαίσια της πλατωνικής φιλοσοφικής παράδοσης και επιδεικνύει την πρωτοτυπία με την οποία οι Μεσοπλατωνικοί στοχαστές έθεσαν τα επιμέρους ζητήματα της πλατωνικής φιλοσοφίας. Στην προκειμένη περίπτωση, διαφαίνεται η προσπάθεια να συνδυαστούν δύο σχετικά αντίθετες αρχές, δηλαδή ο θεός ως Εν και Νους με τις πολλαπλές Ιδέες ως νοητικά παραδείγματα, στο ίδιο οντολογικό επίπεδο, διατηρώντας ωστόσο την οντολογική διαφοροποίηση μεταξύ τους.

Στα πλαίσια της παρούσας μελέτης, υπάρχει και ένα επιπλέον στοιχείο που είναι αξιοσημείωτο να ληφθεί υπόψιν, προκειμένου να κατανοηθεί πληρέστερα η επιρροή της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας στη διαμόρφωση της σκέψης του Ficino. Πρόκειται συγκεκριμένα για τον τρόπο με τον οποίο ο Ευσέβιος παραθέτει τις θεωρίες του Αττικού. Οι αναφορές του Ευσεβίου εισάγονται συχνά με διατυπώσεις του τύπου “*Τοῦ αὐτοῦ (scil.: Αττικού) πρὸς τὸν αὐτὸν (scil.: Αριστοτέλη) διενεχθέντα Μωσεῖ καὶ Πλάτωνι ἐν τῷ περὶ πρόνοιας λόγῳ*”, “*Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτὸν διενεχθέντα Μωσεῖ καὶ Πλάτωνι καὶ ἐν τῷ μὴ συγχωρεῖν γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον*”, “*Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτὸν καὶ ἐν τοῖς περὶ ἀθανασίας ψυχῆς διενεχθέντα τῷ Πλάτωνι καὶ τοῖς Ἑβραίων λόγοις*” και “*Πρὸς τὸν αὐτὸν διαπαίζαντα καὶ τὰς παρὰ Πλάτωνι ιδέας. ἃς οὐκ ἄγνοεῖν καὶ οἱ*

<sup>137</sup> Πρβ. Karamanolis, 2006:169-170.

<sup>138</sup> Πρβ. Dillon, 1996:255-256.



*Εβραίων ἤδη πρότερον συνέστησαν λόγοι*<sup>139</sup>. Πρόκειται σαφώς για διατυπώσεις οι οποίες ενδέχεται να ήταν καίριας σημασίας για την ερμηνεία και την πρόσληψη των θεωριών αυτών εκ μέρους του Ficino, δεδομένου του κύρους που είχε για τον ίδιο ο Ευσέβιος, παρά το γεγονός ότι πιθανότατα, όπως θα αναλυθεί περαιτέρω, ο Ficino παρερμήνευσε τον σκοπό με τον οποίο ο Έλληνας ιστορικός της Εκκλησίας συνέταξε το έργο του. Εντούτοις, το γεγονός ότι ο Ευσέβιος παρουσιάζει τη θεωρητική συμφωνία μεταξύ εβραϊκής και πλατωνικής φιλοσοφίας, καθώς και της μεσοπλατωνικής διατύπωσης των βασικότερων ζητημάτων του Πλατωνισμού με το χριστιανικό δόγμα, αποτελεί αναμφισβήτητα καθοριστικό σημείο αναφοράς για την αποδοχή του Μεσοπλατωνισμού στο φιλοσοφικό έργο του Ficino.

## 1.8 Αλβίνος

Με την υπογραφή του Αλβίνου – η φιλοσοφική δραστηριότητα του οποίου χρονολογείται γύρω στο ήμισυ του 2ου αιώνα μ.Χ. – η παράδοση μετέδωσε δύο έργα, τον *Διδασκαλικό* και την *Είσαγωγή εις την τοῦ Πλάτωνος βίβλον*. Ωστόσο, ενώ για το δεύτερο έργο είναι πλέον αποδεκτή η συγγραφική ιδιότητα του Αλβίνου, όσον αφορά στο πρώτο οι απόψεις δίστανται, διότι στην πραγματικότητα ο *Διδασκαλικός* μεταδόθηκε με το όνομα του Αλκίνοου. Το 1879 ο ακαδημαϊκός Jacob Freudenthal υπέθεσε ότι η διαφορά του ονόματος οφειλόταν σε ένα λάθος στην καταγραφή ενός χειρογράφου<sup>140</sup>. Ο ακαδημαϊκός βασιζόταν επίσης στο γεγονός ότι, ενώ ο Αλβίνος ήταν αναγνωρισμένος από την παράδοση, τόσο από το προαναφερθέν έργο όσο από άλλες έμμεσες αναφορές, αντιθέτως δεν είχε μεταδοθεί κανένα άλλο έργο του Αλκίνοου. Ωστόσο, στα μέσα του 20ου αιώνα ο Michelangelo Giusta<sup>141</sup> και ο John Whittaker<sup>142</sup> απέδειξαν ότι η συγκεκριμένη υπόθεση δεν μπορούσε να στηριχθεί πλήρως και έκτοτε ο *Διδασκαλικός* αναγνωρίζεται ευρέως ως έργο του Αλκίνοου<sup>143</sup>.

Η *Είσαγωγή εις την τοῦ Πλάτωνος βίβλον* είναι ένα σύντομο έργο, το οποίο προοριζόταν ως διδακτικό εγχειρίδιο για την προσέγγιση των διαλόγων του Πλάτωνος, κυρίως σε ό,τι αφορά τη μορφή και το περιεχόμενο των διαλόγων. Το σύγγραμμα υποδιαιρείται σε έξι κεφάλαια τα οποία

---

<sup>139</sup> Πρβ. *Εὔ. Προπ.*, XV, 5, 1 = απ. 3 Des Places, *Εὔ. Προπ.* XV, 6, 1 = απ. 4 Des Places, *Εὔ. Προπ.* XV, 9, 1 = απ. 7 Des Places, *Εὔ. Προπ.* XV, 13, 1 = απ. 9 Des Places.

<sup>140</sup> Freudenthal, 1879.

<sup>141</sup> Giusta, 1960-1961:167-194.

<sup>142</sup> Whittaker, (επιμ.), 1990.

<sup>143</sup> Vimercati, (επιμ.), 2015:587-588.

αναλύουν τέσσερις κύριες θεματικές και συγκεκριμένα τον ορισμό και τα χαρακτηριστικά του διαλόγου (κεφ. I-II), την ταξινόμηση των διαλόγων – βάσει του περιεχομένου και της μεθόδου – (κεφ. III), τη σειρά που είναι να ακολουθηθεί για τη μελέτη τους (κεφ. IV) και, τέλος, τις προϋποθέσεις και τους στόχους της μελέτης των διαλόγων (κεφ. V-VI).

Σχετικά με την ταξινόμηση των διαλόγων, φαίνεται ότι ο Αλβίνος έλαβε υπόψιν την παραδοσιακή υποδιαίρεση σε εννέα τετραλογίες, η οποία συνήθως αποδιδόταν στον Θράσυλλο, αν και μάλλον είχε ήδη διαδοθεί κατά τον 1ο αιώνα π.Χ., εφόσον ο Αλβίνος αναφέρει και τον Δερκυλλίδα μαζί με εκείνο. Ωστόσο, ο Αλβίνος αφενός απορρίπτει τη σειρά με την οποία σύμφωνα με τον Θράσυλλο θα έπρεπε να μελετηθούν οι πλατωνικοί διάλογοι και αφετέρου αποδέχεται τη γενικότερη κατηγοριοποίηση των διαλόγων σε ‘ύφηγητικοῦς’ και ‘ζητητικοῦς’. Σχετικά με το δεύτερο θέμα ο Αλβίνος γράφει τα ακόλουθα:

*ἐνθάδε δὲ γνωστότερον τοσοῦτον περὶ τῶν ἀνωτάτω χαρακτήρων, ὅτι δύο ὄντων, ὑφηγητικοῦ καὶ ζητητικοῦ, ὁ μὲν ὑφηγητικὸς ἤρμυσται πρὸς διδασκαλίαν καὶ πρᾶξιν καὶ ἀπόδειξιν τοῦ ἀληθοῦς. ὁ δὲ ζητητικὸς πρὸς γυμνασίαν καὶ ἀγῶνα καὶ ἔλεγχον τοῦ ψεύδους.<sup>144</sup>*

Όσον αφορά στο πρώτο θέμα, ο Αλβίνος απορρίπτει την ταξινόμηση των πλατωνικών διαλόγων, καθώς και τη σειρά με την οποία προτείνει ο Θράσυλλος να μελετώνται, διότι η συγκεκριμένη σειρά δεν εξυπηρετεί τους σκοπούς του. Ο Αλβίνος ισχυρίζεται ότι η σειρά που προτείνει ο Θράσυλλος, με την πρώτη τετραλογία να αποτελείται από τον *Ευθύφρονα*, την *Απολογία*, τον *Κρίτωνα* και τον *Φαίδωνα*, βασίζεται κυρίως στους χαρακτήρες των διαλόγων και τα συμβάντα που περιγράφουν, ενώ ο ίδιος θέλει να ακολουθήσει μια σειρά βασισμένη στους στόχους της διδασκαλίας: “δοκοῦσι δε μοι προσώποις καὶ βίων περιστάσεσιν ἠθεληκέναι (scil.: Δερκυλλίδης καὶ Θράσυλλος) τάξιν ἐπιθεῖναι· [...] βουλόμεθα δὲ ἀρχὴν καὶ διάταξιν διδασκαλίας τῆς κατὰ σοφίαν εὐρεῖν”.<sup>145</sup>

Με βάση αυτή την κατευθυντήρια αρχή, συνεπώς, ο Αλβίνος επιχειρηματολογεί υπέρ μιας διαφορετικής σειράς ως προς τη μελέτη των πλατωνικών διαλόγων ακολουθώντας ένα συγκεκριμένο παιδαγωγικό στόχο. Σύμφωνα με τον ίδιο, ο πρώτος διάλογος θα έπρεπε να είναι ο *Αλκιβιάδης Α’*, ο

<sup>144</sup> Σελ. 148, 24-29 Hermann. Είναι αξιοσημείωτη η ομοιότητα με την κατηγοριοποίηση των διαλόγων του Θρασύλλου, όπως τη μετέδωσε ο Διογένης ο Λαέρτιος: “Τοῦ δὴ <δια>λόγου τοῦ Πλατωνικοῦ δύο εἰσὶν ἀνωτάτω χαρακτήρες, ὃ τε ὑφηγητικὸς καὶ ὁ ζητητικὸς. διαιρεῖται δὲ ὁ ὑφηγητικὸς εἰς ἄλλους δύο χαρακτήρας, θεωρηματικόν τε καὶ πρακτικόν. καὶ τῶν ὁ μὲν θεωρηματικὸς εἰς τὸν φυσικὸν καὶ λογικόν, ὁ δὲ πρακτικὸς εἰς τὸν ἠθικὸν καὶ πολιτικόν. τοῦ δὲ ζητητικοῦ καὶ αὐτοῦ δύο εἰσὶν οἱ πρῶτοι χαρακτήρες, ὃ τε γυμναστικὸς καὶ ἀγωνιστικὸς. καὶ τοῦ μὲν γυμναστικοῦ μαιευτικὸς τε καὶ πειραστικὸς, τοῦ δὲ ἀγωνιστικοῦ ἐνδεικτικὸς καὶ ἀνατρεπτικὸς”. *Βίοι*, III 49.

<sup>145</sup> Σελ. 149, 14-17 Hermann.

οποίος ασχολείται με το θέμα της γνώσης του εαυτού, έπειτα ο *Φαίδων*, ο οποίος διδάσκει τη φύση της φιλοσοφικής ζωής με την προϋπόθεση της αθανασίας της ψυχής, ακολουθεί η *Πολιτεία*, η οποία παρουσιάζει μια ολοκληρωμένη περί αγωγής θεωρία και, τέλος, ο *Τίμαιος*, ο οποίος εισάγει πλέον τον ασκούμενο στη γνώση της φύσης και του θείου<sup>146</sup>. Αυτή η σειρά αντιστοιχεί σε μια ανοδική γνωσιολογική κλίμακα, βάσει της οποίας η ψυχή προετοιμάζεται με μια εννοιολογική κάθαρση και μια θεωρητική αφύπνιση για την τελική κατανόηση των διδασκαλιών, των φυσικών νόμων και της θείας αλήθειας:

*δει πρῶτον μὲν ἐκκαθᾶραι τὰς ψευδεῖς δόξας τῶν ὑπολήψεων [...]. μετὰ δὲ τὸ ἐκκαθᾶραι ἐπεγείρειν καὶ προκαλεῖσθαι δεῖ τὰς φυσικὰς ἐννοίας [...]. ἐπὶ τούτοις ὡς προκατεσκευασμένης τῆς ψυχῆς δεῖ αὐτῇ τὰ οἰκεῖα ἐμποιεῖν δόγματα, καθ' ἃ τελειοῦται· ταῦτα δὲ ἐστὶ φυσικὰ καὶ θεολογικὰ καὶ τὰ ἠθικὰ καὶ πολιτικά· ἵνα <δὲ> τὰ δόγματα μὲν ἐν τῇ ψυχῇ ἀναπόδραστα, δεήσει <ἐν> ἀποδεθῆναι τῷ τῆς αἰτίας λογισμῷ, ἵνα τις βεβαίως ἔχῃ τοῦ προκειμένου σκοποῦ.<sup>147</sup>*

Ο Αλβίνος, έχοντας θέσει το θεωρητικό πλαίσιο και τους στόχους της μελέτης των πλατωνικών διαλόγων, επεξηγεί τον τρόπο προσέγγισης των διαλόγων, φανερώνοντας τελικά και την αποδοχή της στάσης του Θρασύλλου. Συγκεκριμένα, ο Αλβίνος ισχυρίζεται ότι, προκειμένου να εξαλειφθούν οι ψευδεῖς εικασίες θα πρέπει, καταρχάς, να μελετηθούν οι 'πειραστικοῦ χαρακτήρος' διάλογοι και έπειτα οι μαιευτικού είδους, έτσι ώστε να φανερωθούν οι φυσικές έννοιες. Για το τελευταίο βήμα, την κατάκτηση δηλαδή των εξειδικευμένων θεωριών, θα είναι η σειρά των 'ύφηγητικοῦ χαρακτήρος' διαλόγων, οι οποίοι παρουσιάζουν τόσο τις ηθικές και πολιτικές διδασκαλίες όσο και τις περί φυσικής, με τις πρώτες να καθοδηγούν τον πρακτικό βίο και οι δεύτερες τον θεωρητικό, με κοινό εντούτοις στόχο την 'ὁμοίωσιν θεῷ'. Στη συνέχεια οι διάλογοι περί λογικής βοηθούν την ψυχή να παραμένει αφοσιωμένη στην κατακτημένη γνώση (πρβ. σελ. 150, 30-151, 6 Hermann). Στη συγκεκριμένη προσέγγιση παρατηρείται η αντιστοιχία των επιμέρους κατηγοριών των διαλόγων με το εκάστοτε βήμα της προαναφερθείσας γνωσιολογικής διαδικασίας, καθώς και η δήλωση του τελικού σκοπού της πλατωνικής φιλοσοφίας εν γένει, ήτοι της επιστροφής της ψυχής στη θεία φύση της και της παραμονής της στη θεωρητική ένωση με τις θείες αλήθειες.

<sup>146</sup> Όσον αφορά στη σημασία του εκάστοτε διαλόγου, αξίζει να σημειωθεί το γεγονός ότι ο *Παρμενίδης*, ο οποίος είχε καθοριστική σημασία για την ερμηνεία της πλατωνικής οντολογίας και θεολογίας, τόσο για τους Νεοπλατωνικούς όσο για τους Πλατωνικούς της Αναγέννησης, δεν εθεωρείτο ιδιαίτερα σημαντικός διάλογος από τους Μεσοπλατωνικούς. Ο *Παρμενίδης* κατατασσόταν στους λογικούς διαλόγους, ενώ για τη μεσοπλατωνική φιλοσοφία ήταν ο *Τίμαιος* ο διάλογος *par excellence* για την ερμηνεία της πλατωνικής θεολογίας και οντολογίας.

<sup>147</sup> Σελ. 150, 17-28 Hermann.

Πέραν τούτου, από τις υπόλοιπες, έμμεσες αναφορές στη φιλοσοφία του Αλβίνου διαφαίνεται ότι το θέμα της ψυχής και το περί της δημιουργίας του κόσμου υπήρξαν κεντρικά στο έργο του, σε πλήρη δηλαδή συμφωνία με τους κυριότερους θεωρητικούς άξονες του Μεσοπλατωνισμού. Το γεγονός αυτό διαφαίνεται επί παραδείγματι από την αναφορά του Πρόκλου όταν περιγράφει τη στάση του Αλβίνου που συνάδει με εκείνη του Αττικού σε ό,τι αφορά την αθανασία μονάχα του έλλογου μέρους της ψυχής, με βάση την κυριολεκτική ερμηνεία του πλατωνικού κειμένου:

*καὶ οἱ μὲν τὴν λογικὴν μόνην ἀθάνατον ἀπολείποντες φθείρουσι τὴν τε ἄλογον ζωὴν σύμπασαν [...] μόνον τε τὸν νοῦν ἀθάνατον διατηροῦντες ὡς μόνον καὶ μένοντα καὶ ὁμοιούμενον τοῖς θεοῖς καὶ μὴ φθειρόμενον, ὥσπερ οἱ παλαιότεροι καὶ ἔπεσθαι τῇ λέξει κρίναντες, δι' ἧς ὁ Πλάτων φθείρει τὴν ἄλογον, θνητὴν αὐτὴν καλῶν, τοὺς Ἀττικοὺς λέγω καὶ Αλβίνους καὶ τοιοῦτους τινάς.<sup>148</sup>*

Ενδιαφέρουσα είναι και η αναφορά του Πρόκλου σχετικά με την ερμηνεία της δημιουργίας του κόσμου σύμφωνα με τον Αλβίνο. Ο Νεοπλατωνικός υποστηρίζει ότι ο Αλβίνος θεωρούσε ότι ο κόσμος, παρότι είναι αέναος και μη δημιουργημένος, περιέχει μια 'γενέσεως ἀρχήν' η οποία καθορίζει τη γένεσή του, όχι υπό την έννοια ενός χρονικού διαστήματος, αλλά ως προς την αρμονία που επιβάλλεται από τον Δημιουργό, δηλαδή από την ανώτερη αρχή από όπου εξαρτάται η ύπαρξη του κόσμου. Γράφει ο Πρόκλος σχετικά:

*καὶ ὁ γε Πλατωνικὸς Αλβίνος ἀξιοῖ κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον ἀγένητον ὄντα γενέσεως ἀρχὴν ἔχειν· ᾧ καὶ πλεονάζειν τοῦ ὄντως ὄντος, ἐκείνου μόνως ἀεὶ ὄντος, τοῦ δὲ κόσμου πρὸς τῷ ἀεὶ εἶναι καὶ γενέσεως ἔχοντος ἀρχὴν, ἴν' ἧ καὶ ἀεὶ ὦν καὶ γενητός, οὐχ οὕτως ὦν γενητός ὡς κατὰ χρόνον [...] ἀλλ' ὡς λόγον ἔχων γενέσεως διὰ τὴν ἐκ πλειόνων καὶ ἀνομοίων σύνθεσιν, ἢ ἀναγκαῖον εἰς ἄλλην αἰτίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν ἀναπέμπειν πρεσβυτέραν.<sup>149</sup>*

Η Εἰσαγωγή του Αλβίνου προσφέρει μια ένδειξη, έστω και μερική, των τρόπων προσέγγισης και διδασκαλίας της πλατωνικής φιλοσοφίας κατά την εν λόγω περίοδο. Από το παραπάνω απόσπασμα διαφαίνεται ότι για την εκμάθηση του πλατωνικού φιλοσοφικού δόγματος συνεκτιμείτο η πνευματική και ηθική εξέλιξη του μαθητή, ο οποίος παροτρυνόταν κατ' αρχήν στη γνώση του εαυτού και την εξάλειψη των ψευδών εικασιών και έπειτα οδηγείτο στην εκμάθηση των ανώτερων μεταφυσικών και θεολογικών θεωριών. Όπως αναδύεται από τα διασωθέντα χωρία, τα θέματα αυτά

<sup>148</sup> Απ. 16 Göransson = Πρόκλ., *Εἰς Τίμ.*, III, σελ. 234, 9-18 Diehl.

<sup>149</sup> Απ. 15 Göransson = Πρόκλ., *Εἰς Τίμ.*, I, σελ. 219, 2-10 Diehl.

ήταν καίριας σημασίας για τον Αλβίνο, ενώ παράλληλα αποτελούσαν και βάση για την ερμηνεία της πλατωνικής φιλοσοφίας.

## 1.9 Αλκίνοος

Όπως προαναφέρθηκε νωρίτερα στην παρούσα διατριβή, ο Αλκίνοος αναγνωρίζεται ως συγγραφέας του *Διδασκαλικού*, ενός διδακτικού τύπου εγχειριδίου για την ερμηνεία της πλατωνικής φιλοσοφίας. Το συγκεκριμένο έργο προοριζόταν ως περιληπτικό εγχειρίδιο της πλατωνικής φιλοσοφίας και αποτελούσε εμβληματικό παράδειγμα αυτού του είδους έργων κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο. Πιθανότατα το εν λόγω έργο απευθυνόταν σε μαθητές της πλατωνικής φιλοσοφίας, διότι, για την κατανόηση του έργου και δεδομένης της ακριβούς ορολογίας του, προϋπέθετε μια καλή εξοικείωση με τις έννοιες που παρουσιάζονται στους πλατωνικούς διαλόγους. Παρότι αυτό το έργο δεν αναδεικνύει ιδιαίτερα τη φιλοσοφική πρωτοτυπία του Αλκίνοου, μας προσφέρει ωστόσο ένα καλό παράδειγμα της γενικότερης μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας. Ως εκ τούτου, η παρουσίαση της πλατωνικής φιλοσοφίας φανερώνει και στοιχεία που προέρχονται από την αριστοτελική και τη στωική φιλοσοφία.

Βάσει της τριμερούς υποδιαίρεσης της φιλοσοφίας σε φυσική, ηθική και λογική, στον *Διδασκαλικό* μπορούν να εντοπιστούν τρεις ευρύτερες ενότητες, για τις οποίες όμως ο Αλκίνοος χρησιμοποιεί τους όρους θεωρητική, πρακτική και διαλεκτική φιλοσοφία αντίστοιχα. Το συγκεκριμένο έργο, όντως, αρχίζει θέτοντας κάποιες θεμελιώδεις έννοιες, όπως, επί παραδείγματι, την έννοια της φιλοσοφίας ως επιδίωξης της σοφίας ή ως απελευθέρωσης της ψυχής από το σώμα, ενώ στη συνέχεια παρουσιάζονται οι δύο τύποι του φιλοσοφικού βίου, ο θεωρητικός και ο πρακτικός. Έπειτα, η συζήτηση εστιάζει στη λογική (κεφ. IV-VI) – με έντονη επιρροή της αριστοτελικής και της στωικής λογικής – εν συνεχεία στην κοσμολογία (κεφ. VII-XXVI) – η οποία αρθρώνεται στις επιμέρους ενότητες της θεολογίας, της κοσμολογίας και της ανθρωπολογίας – και τέλος την ηθική (κεφ. XXVII-XXXIV). Επιπλέον, προστίθεται ένα καταληκτικό κεφάλαιο (κεφ. XXXV) όπου παρουσιάζονται συγκριτικά ο αληθινός φιλόσοφος και ο σοφιστής. Ιδίως τα κεφάλαια που είναι αφιερωμένα στη θεολογική θεματική (δηλαδή τα κεφ. IX-X) είναι ιδιαίτερα ενδιαφέροντα, κυρίως σε ό,τι αφορά τη συζήτηση των σχετικών με τη θεωρία των Ιδεών θεμάτων και τη φύση του Πρώτου θεού ως Νου. Το τελευταίο αυτό θέμα, συγκεκριμένα, υπήρξε καθοριστικής σημασίας για τον μεταγενέστερο ορισμό του πρώτου Όντος ως εντελώς υπερβατικού. Αυτή η έννοια της υπερβατικότητας του θεού συνδέεται και στον Αλκίνοο με το θέμα του τέλους

του ενάρετου βίου, το οποίο, σύμφωνα με την ταυτοποίηση του Αγαθού και του πρώτου Θεού-Νου, αναγνωρίζει την 'ὁμοίωσιν θεῷ'.

Ὡς προς τη γνωσιολογική θεωρία, στον *Διδασκαλικό* υπάρχει μια ενδιαφέρουσα διαφοροποίηση ανάμεσα στα πρωταρχικά και τα δευτερεύοντα αντικείμενα της νόησης, βάσει της οποίας πρωταρχικά νοητά όντα αποτελούν οι Ιδέες, ως υπερβατικές έννοιες, ενώ δευτερεύοντα είναι τα Είδη που συνδέονται με την ύλη<sup>150</sup>. Στη διαφοροποίηση αυτή εντοπίζεται μια σημαντική εξέλιξη της πλατωνικής γνωσιολογίας, καθόσον ορίζεται με σαφήνεια μια κατηγορία της γνώσης, η νόηση καθαυτή, η οποία εστιάζει στα πρωταρχικά νοητά, σε αντίθεση με τη γνώση μέσω της αισθητικής αντίληψης που επικεντρώνεται στα δευτερεύοντα νοητά:

*Οὐκοῦν ὄντος καὶ ἐπιστημονικοῦ λόγου καὶ δοξαστικοῦ, οὔσης δὲ καὶ νοήσεως καὶ αἰσθήσεως [...] καὶ ἐπεὶ τῶν νοητῶν τὰ μὲν πρῶτα ὑπάρχει, ὡς αἱ ἰδέαι, τὰ δὲ δεύτερα, ὡς τὰ εἶδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ [...] καὶ νόησις ἔσται διττή.*<sup>151</sup>

Για τον Αλκίνοο, η άμεση γνώση των νοητών γίνεται με τον λεγόμενο επιστημονικό λόγο, που έχει ως αποτέλεσμα την επιστήμη, ενώ η γνώση των αισθητών αντικειμένων γίνεται με τον λεγόμενο δοξαστικό λόγο που έχει ως αποτέλεσμα τη δόξα:

*Διττὸς δὲ καὶ οὗτος (scil.: ὁ ἀτρεκῆς λόγος), ὁ μὲν περὶ τὰ νοητὰ, ὁ δὲ περὶ τὰ αἰσθητὰ· ὧν ὁ μὲν περὶ τὰ νοητὰ ἐπιστήμη τε ἔστι καὶ ἐπιστημονικὸς λόγος, ὁ δὲ περὶ τὰ αἰσθητὰ δοξαστικὸς τε καὶ δόξα.*<sup>152</sup>

Σύμφωνα με τον Αλκίνοο, το αντικείμενο της Θεωρητικής υποδιαιρείται σε τρεις επιμέρους τομείς: τη Θεολογία, τη Φυσική και τα Μαθηματικά. Τα Μαθηματικά ορίζονται ως η νοητική δραστηριότητα εκείνη, η οποία οξύνει τις ικανότητες του νου για την αντίληψη της νοητικής πραγματικότητας: πρόκειται δηλαδή για την πλατωνική διάνοια ως πρώτο βήμα για την κατανόηση των πρώτων αρχών. Ὡς προς το θέμα των πρώτων αρχών ο Αλκίνοος δεν επιδεικνύει ιδιαίτερη πρωτοτυπία, αναγνωρίζοντας τη μεσοπλατωνική τριάδα των αρχών, δηλαδή την Ὑλη, τις Ιδέες και τον Θεό. Σε ό,τι αφορά την περιγραφή της Ὑλης, στην οποία αφιερώνεται το κεφάλαιο 8 του *Διδασκαλικού*, ο ίδιος ακολουθεί την πλατωνική διδασκαλία βασιζόμενος στον *Τίμαιο*, με μόνη διαφορά στη χρήση του όρου 'ύλη' που δεν χρησιμοποιείτο από τον Πλάτωνα στους διαλόγους του,

<sup>150</sup> Μια παρόμοια διαφοροποίηση διαφαίνεται και στην *Επιστολή 58* του Σενέκα, όπως παρατηρήθηκε προηγουμένως.

<sup>151</sup> IV, σελ. 155, 36-41 Hermann.

<sup>152</sup> IV, σελ. 154, 26-29 Hermann.

αλλά από τους διαδόχους του, γεγονός που αποτελεί ένδειξη της εννοιολογικής τροποποίησης στα πλαίσια της διαχρονικής εξέλιξης της πλατωνικής φιλοσοφίας.

Η πραγματεία του Αλκίνοου αποκτά περισσότερο ενδιαφέρον ως προς την ερμηνεία της θεωρίας των Ιδεών, όπου και διαφαίνονται τα κυριότερα στοιχεία της μεσοπλατωνικής διατύπωσης, όπως ο ορισμός των Ιδεών ως σκέψεων του θεϊκού Νου:

*Ἔστι δὲ ἡ ἰδέα ὡς μὲν πρὸς θεὸν νόησις αὐτοῦ, ὡς δὲ πρὸς ἡμᾶς νοητὸν πρῶτον, ὡς δὲ πρὸς τὴν ὕλην μέτρον, ὡς δὲ πρὸς τὸν αἰσθητὸν κόσμον παράδειγμα, ὡς δὲ πρὸς αὐτὴν ἐξεταζομένη οὐσία.*<sup>153</sup>

Οι Ιδέες βρίσκονται, όπως φαίνεται παραπάνω, εντός του Νου του θεού και συνιστούν τις πρώτες έννοιες της ανθρώπινης νοημοσύνης, καθώς και τα αιώνια παραδείγματα του αισθητού κόσμου. Τον ορισμό της Ιδέας ακολουθούν τέσσερις συλλογισμοί, οι οποίοι αφορούν στην ανάγκη της ύπαρξης των Ιδεών και βασίζονται, αντίστοιχα, στη φύση του θεού, της ύλης, του κόσμου, καθώς και στη διαφορά μεταξύ νόησης και δόξας (IX, σελ. 163, 30-164, 6 Hermann).

Ἐπειτα από την παρουσίαση των δύο προαναφερθεισών αρχών, η πραγματεία συνεχίζεται με το κεφάλαιο που είναι αφιερωμένο στην πρώτη οντολογική αρχή, τον θεό. Ο Αλκίνοος τονίζει, συγκεκριμένα, ότι ο Πλάτων χαρακτήριζε τον θεό άρρητο<sup>154</sup>: *“Ἐξῆς δὲ περὶ τῆς τρίτης ἀρχῆς ποιητέον τὸν λόγον, ἣν μικροῦ δεῖν καὶ ἄρρητον ἡγεῖται ὁ Πλάτων”*<sup>155</sup>.

Στην παρουσίαση αυτής της αρχής διαφαίνεται μια ανερχόμενη κλίμακα οντοτήτων, η οποία αποτελείται από την Ψυχή, τον Νου και τον Πρώτο θεό και η οποία υποδηλώνει την ύπαρξη μιας γενικότερης οντολογικής ιεραρχίας και, πιο συγκεκριμένα, προεικονίζει την ιεραρχία των θεϊκών υποστάσεων που αναπτύχθηκε μετέπειτα από τον Νουμήνιο:

*Ἐπεὶ δὲ ψυχῆς νοῦς ἀμείνων, νοῦ δὲ τοῦ ἐν δυνάμει ὁ κατ’ ἐνέργειαν πάντα νοῶν καὶ ἅμα καὶ ἀεὶ, τούτου δὲ κάλλιον ὁ αἴτιος τούτου [...], οὗτος ἂν εἴη ὁ πρῶτος θεός, αἴτιος ὑπάρχων τοῦ ἀεὶ ἐνεργεῖν τῷ νῷ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ.*<sup>156</sup>

<sup>153</sup> IX, σελ. 163, 14-18 Hermann.

<sup>154</sup> Η χρήση του όρου ‘άρρητος’ είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα καθότι χρησιμοποιείτο ως ειδικός όρος κατά τη ρωμαϊκή αυτοκρατορική εποχή. Πρβ. E. Vimercati, 2010:197-213· M. Abbate (στο F. Calabi, επιμ.), 2002:55-75· P. Donini, 2011:423-436. Ο ίδιος ορισμός συναντάται και στον Απουλήιο, πρβ. *De deo Socr.*, 124: “hunc solum (scil.: rerum dominator atque auctor) maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili” και *De Plat.*, 190: “deum [...] caelestem pronuntiat (scil.: Plato), indictum, innominabilem”.

<sup>155</sup> Σελ. 164, 8-9 Hermann.

<sup>156</sup> Σελ. 164, 19-24 Hermann.

Η διάκριση που εισάγει ο Αλκίνοος μεταξύ του νου εν δυνάμει και του νου εν ενεργεία υποδηλώνει μια οντολογική διαφορά μεταξύ του Πρώτου θεού, ο οποίος παραμένει μεν ένας νους, εφόσον το αποτέλεσμα της νοημοσύνης του είναι οι Ιδέες, και του δεύτερου Νου, ο οποίος αναλαμβάνει τη δραστηριότητα του Δημιουργού. Στη συνέχεια του ίδιου κεφαλαίου, ο Αλκίνοος αποσαφηνίζει αυτή τη θεωρία, ορίζοντας τον Πρώτο θεό ως πατέρα:

*Ἐπει δὲ ὁ πρῶτος νοῦς κάλλιστος, δεῖ καὶ κάλλιστον αὐτῷ νοητὸν ὑποκεῖσθαι [...]· ἑαυτὸν ἂν οὖν καὶ τὰ ἑαυτοῦ νοήματα ἀεὶ νοοίη, καὶ αὕτη ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἰδέα ὑπάρχει. [...] πατὴρ δε ἐστὶ τῷ αἴτιος εἶναι πάντων καὶ κοσμεῖν τὸν οὐράνιον νοῦ καὶ τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς τὰς ἑαυτοῦ νοήσεις· κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ βούλησιν ἐμπέπληκε πάντα ἑαυτοῦ, τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου ἐπεγείρας καὶ εἰς αὐτὸν ἐπιστρέψας, τοῦ νοῦ αὐτῆς αἴτιος ὑπάρχων· ὃς κοσμηθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς διακοσμεῖ σύμπασαν φύσιν ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ.<sup>157</sup>*

Αναγνωρίζεται εδώ η προαναφερθείσα οντολογική ιεραρχία, αποτελούμενη από τον Πρώτο θεό, τον Νου και την Ψυχή του Κόσμου. Σχετικά με την τελευταία, φαίνεται ότι ο Αλκίνοος, παρότι δεν το διευκρινίζει με πλήρη σαφήνεια, αναγνωρίζει τις δύο όψεις της Ψυχής του Κόσμου, δηλαδή την έλλογη και την άλογη, που, όπως μελετήθηκε προηγουμένως, υπήρξε θεμελιώδης θεωρητική προσέγγιση στην κοσμολογία του Πλουτάρχου. Όσον αφορά στον χαρακτηρισμό του Νου, από το κείμενο φαίνεται ότι ο Αλκίνοος παρουσιάζει μία οντότητα, η οποία ενώνει τα χαρακτηριστικά του Δημιουργού, του Λόγου και της έλλογης Ψυχής του Κόσμου, με αποτέλεσμα να παραχθεί ένα μεταφυσικό σχήμα, το οποίο θυμίζει εκείνο που εντοπίστηκε και σε σχέση με τη φιλοσοφία του Αττικού. Αυτό το χωρίο παρουσιάζει και ένα επιπλέον στοιχείο, η επιρροή του οποίου υπήρξε καθοριστική για τη μεταγενέστερη εξέλιξη της πλατωνικής παράδοσης. Πρόκειται για την αναφορά στη βούληση του θεού, ένα θεωρητικό στοιχείο, το οποίο υπήρξε καίριας σημασίας, ιδίως στα πλαίσια της αναζήτησης του χριστιανικού Πλατωνισμού<sup>158</sup>.

Σύμφωνα με τον Αλκίνοο, η γνώση του άρρητου θεού γίνεται με τρεις τρόπους. Ο ίδιος, βασιζόμενος σε τρία συγκεκριμένα πλατωνικά χωρία, εισάγει πρώτα τον ‘κατὰ ἀφαίρεσιν’ τρόπο, για την επεξήγηση του οποίου αναφέρει την πρώτη υπόθεση από τον *Παρμενίδη*, τον ‘κατὰ ἀναλογίαν’ τρόπο, με το παράδειγμα της παρομοίωσης του Ηλίου από το έκτο βιβλίο της *Πολιτείας* και, τέλος, τον τρόπο της ‘ἀναγωγής’, του οποίου η επεξήγηση γίνεται με βάση τον λόγο της

<sup>157</sup> Σελ. 164, 27-165, 5 Hermann.

<sup>158</sup> Η βούληση του θεού αναφέρεται ήδη και από τον Πλάτωνα στους *Νόμους* (967α). Ωστόσο, η ιδέα αυτή αναπτύχθηκε περαιτέρω κατά τη μεσοπλατωνική και την αμέσως μεταγενέστερη περίοδο. Συναντάται στο *Περὶ εἰμαρμένης* (573β) του ψευδο-Πλουτάρχου και στο υπόμνημα στον *Τίμαιο* (176) του Χαλκιδίου. Και στις δύο περιπτώσεις η βούληση εξομοιώνεται με τη νόηση του θεού και, στην περίπτωση του Χαλκιδίου, με τη θεϊκή πρόνοια επίσης. Ο Αλκίνοος αναφέρει πάλι τη βούληση του θεού στο κεφ. XV του *Διδασκαλικού*, όπου αυτή αποτελεί αρχή της διαρκούς ύπαρξης του κόσμου.



Διοτίμας από τον *Συμπόσιο* (πρβ. σελ. 165, 16-34 Hermann). Αυτοί οι τρεις τρόποι γνώσης του θεού αντιστοιχούν στους τρεις βασικούς γνωσιολογικούς άξονες της χριστιανικής θεολογίας και του χριστιανικού Πλατωνισμού, δηλαδή τη *'via negationis'*, τη *'via analogiae'* και τη *'via eminentiae'*.

Σχετικά με το ζήτημα του αισθητού κόσμου, ο *Διδασκαλικός* δεν παρουσιάζει ιδιαίτερη πρωτοτυπία και ο Αλκίνοος εκθέτει απλά μια λιτή περιγραφή των θεμάτων του *Τιμαίου*, μάλλον βασιζόμενος σε κάποια προηγούμενη επιτομή της πλατωνικής φιλοσοφίας<sup>159</sup>. Ωστόσο, αποκτά ενδιαφέρον η συζήτηση του θέματος περί δημιουργίας του κόσμου, όπου αναδύονται οι κυριότερες ερμηνευτικές τάσεις που χαρακτήρισαν τη μεσοπλατωνική φιλοσοφία, μία εκ των οποίων αποτελεί το ζήτημα της δημιουργίας του κόσμου σε κάποια χρονική στιγμή. Η πρώτη εντύπωση είναι ότι ο Αλκίνοος ακολουθεί πιστά το κείμενο του *Τιμαίου*, όταν δηλώνει ότι ο Δημιουργός έπλασε τον κόσμο επιβάλλοντας ευταξία και αρμονία στην άτακτη και ελλιπή ύλη:

*καὶ τὸ κάλλιστον κατασκευάσμα τὸν κόσμον ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδημιουργῆσθαι πρὸς τινὰ ἰδέαν κόσμου ἀποβλέποντος [...]. Ἐκ τῆς πάσης οὖν ὕλης αὐτὸν ἐδημιούργει, ἦν ἀτάκτως καὶ πλημμελῶς κινουμένην πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως ἐκ τῆς ἀταξίας παραλαβῶν πρὸς τὴν ἀρίστην ἤγαγε τάξιν.<sup>160</sup>*

Ωστόσο, ο Αλκίνοος αναπτύσσει το θέμα περαιτέρω και προσθέτει την εξής ερμηνεία:

*Ὅταν δὲ εἶπη (scil.: ὁ Πλάτων) γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον, οὐχ οὕτως ἀκουστέον αὐτοῦ ὡς ὄντος ποτὲ χρόνου ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος· ἀλλὰ διότι ἀεὶ ἐν γενέσει ἐστὶ καὶ ἐμφαίνει τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερόν τι αἴτιον· καὶ τὴν ψυχὴν δὲ ἀεὶ οὕσαν τοῦ κόσμου οὐχὶ ποιεῖ ὁ θεός ἀλλὰ κατακοσμεῖ, καὶ ταύτη λέγοιτ' ἂν καὶ ποιεῖν, ἐγείρων καὶ ἐπιστρέφων πρὸς αὐτὸν τὸν τε νοῦν αὐτῆς καὶ αὐτὴν ὥσπερ ἐκ κάρου τινὸς βαθέος ἢ ὕπνου, ὅπως ἀποβλέπουσα πρὸς τὰ νοητὰ αὐτοῦ δέχεται τὰ εἶδη καὶ τὰς μορφάς, ἐφιεμένη τῶν ἐκείνου νοημάτων.<sup>161</sup>*

Φαίνεται, συνεπώς, ότι ο Αλκίνοος ακολουθούσε την αλληγορική ερμηνεία του *Τιμαίου*, βάσει της οποίας η δημιουργία πραγματοποιείται υπό την έννοια της επιβληθείσας από τον θεό τάξης στη χαώδη προϋπάρχουσα ύλη. Επιπροσθέτως, διαφαίνεται εδώ η θεωρία της Ψυχής του Κόσμου ως αδρανούς οντότητας, η οποία αφυπνίζεται, επίσης, από τη δράση του Πρώτου θεού και στρέφεται προς τον Νου προκειμένου να λάβει τα ιδεατά παραδείγματα.

<sup>159</sup> Ο Dillon προτείνει τον Άρειο Δίδυμο ως πηγή του Αλκίνοου για αυτό το τμήμα του έργου. Πρβ. Dillon, 1996:269, 285-286.

<sup>160</sup> Σελ. 167, 9-19 Hermann.

<sup>161</sup> Σελ. 169, 33-41 Hermann.

Ο Αλκίνοος δίνει έμφαση στο γεγονός ότι ο κόσμος είναι ένα ζωντανό και νοήμον ον και, προκειμένου να είναι κάθε του μέρος έμψυχο, αναγνωρίζει την ύπαρξη των δαιμόνων σε κάθε στοιχείο από το οποίο αποτελείται ο κόσμος. Επομένως, όσον αφορά στην περί δαιμόνων θεωρία, ο Αλκίνοος φαίνεται να την έχει αποδεχθεί όπως αυτή αναπτύχθηκε στα πλαίσια της Αρχαίας Ακαδημίας από τον Ξενοκράτη και έπειτα, εφόσον ενώνει τη θεωρία του *Τιμαίου* (37ξ-40α), σχετικά με τη θειότητα των ουράνιων όντων, με τη θεωρία του *Επινομίδος* (984δ κ.έξ.) – έργο το οποίο συντάχθηκε στα πλαίσια της Αρχαίας Ακαδημίας – η οποία υποθέτει την ύπαρξη των δαιμόνων στο εκάστοτε φυσικό στοιχείο. Γράφει εν προκειμένω ο Αλκίνοος:

*Ἐπὶ τοίνυν σφαιρῶν οὐσῶν ἐν τῇ πλανωμένῃ σφαίρᾳ, ἐπὶ σώματα ὁ θεὸς δημιουργήσας [...]. ὀγδὴ δὲ πᾶσιν ἡ ἄνωθεν δύναμις περιβέβληται. Πάντες δὲ οὗτοι νοερὰ ζῶα καὶ θεοὶ καὶ σφαιρικὰ τοῖς σχήμασιν. Εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι δαίμονες, οὓς καὶ καλοῖη ἂν τις γενητοῦς θεοῦς, καθ' ἕκαστον τῶν στοιχείων [...] ὡς μηδὲν κόσμου μέρος ψυχῆς ἄμοιρον εἶναι μηδὲ ζῶου κρείττονος θνητῆς φύσεως· τούτοις δὲ ὑποτέτακται τὰ ὑπὸ σελήνην πάντα καὶ τὰ ἐπίγεια.<sup>162</sup>*

Η *Επινομίς* ως πηγή καίριας σημασίας στη διαμόρφωση της μεσοπλατωνικής περί δαιμόνων θεωρίας διαφαίνεται και σε ό,τι αφορά τη μαντική τέχνη, για την οποία θεωρούνται υπεύθυνοι οι δαίμονες, παρά οι θεοί. Αυτή η θεωρία ήταν ευρέως αποδεκτή κατά την εν λόγω περίοδο, όπως προαναφέρθηκε σε σχέση με τον Πλούταρχο, και πιθανή θεωρητική βάση για αυτήν υπήρξε η *Επινομίς* 985γ, όπου αναφέρεται το γεγονός ότι οι δαίμονες επικοινωνούν με τους ανθρώπους διαμέσου ονείρων, μαντείων και προφητειών.

Οι δαίμονες αναλαμβάνουν, σύμφωνα με τον Αλκίνοο, τον ρόλο που για τον Πλάτωνα αντιστοιχούσε στους νέους θεούς (*Τίμ.* 42δ-43α). Είναι δηλαδή οι δαίμονες που αναλαμβάνουν τη δημιουργία των θνητών πλασμάτων, καθώς και τη μεταφορά της ψυχής στα έμψυχα πλάσματα (πρβ. *Αλκ.*, *Διδασκ.*, XVI). Αυτοί οι δαίμονες είναι υπεύθυνοι και για την πλάση του ανθρώπου, σχετικά με τη φύση του οποίου ο Αλκίνοος συμπληρώνει την πλατωνική θεωρία με στοιχεία προερχόμενα από τις μεταγενέστερες εξελίξεις στον τομέα της φυσιολογίας.

Οι θεότητες που δημιουργήθηκαν επίσης από τον Πρώτο θεό, κατώτεροι θεοί και δαίμονες, είναι υπεύθυνες και για τη σύσταση της ανθρώπινης ψυχής. Όσον αφορά στο εν λόγω θέμα, ο Αλκίνοος συνδυάζει την κλασική πλατωνική υποδιαίρεση της ψυχής σε τρία μέρη, τα οποία, σύμφωνα με την ερμηνεία του, αντιστοιχούν σε συγκεκριμένα μέρη του σώματος, με τη γενικότερη αναγνώριση του άλογου, το οποίο ο Αλκίνοος ορίζει ως παθητικό, και του έλλογου μέρους της

<sup>162</sup> Σελ. 170, 42-171, 21 Hermann.

ψυχής. Σχετικά με την αθανασία της ψυχής, ο Αλκίνοος ακολουθεί τον Πλάτωνα και εκθέτει θέσεις από τον *Φαίδωνα* και τον *Φαίδρο*, χωρίς ιδιαίτερη πρωτοτυπία. Αντιθέτως, όσον αφορά στο θέμα της ανάμνησης ως ένδειξης της αθανασίας της ψυχής, η διαπραγμάτευση του θέματος παρουσιάζει και στοιχεία που προέρχονται από τη στωική φιλοσοφία και γενικότερα από τις διάφορες διατυπώσεις πάνω σε αυτό το θέμα που αναπτύχθηκαν στο χρονικό διάστημα που προηγήθηκε του εν λόγω στοχαστή, όπως φαίνεται από το χωρίο που ακολουθεί:

*οὐ γὰρ ἄλλως μάθησις ὑποσταίη, ἢ κατὰ ἀνάμνησιν τῶν πάλαι γνωσθέντων. [...] Ἀναμνηστικῶς οὖν νοοῦμεν ἀπὸ μικρῶν αἰθυγμάτων, ἀπὸ τινων κατὰ μέρος ὑποπεσόντων ἀναμνησκόμενοι τῶν πάλαι ἐγνωσμένων, ὧν λήθην ἐλάβομεν ἐνσωματωθέντες.<sup>163</sup>*

Όπως προαναφέρθηκε, ο Αλκίνοος αναγνώριζε την τριμερή σύσταση της ψυχής και θεωρούσε ότι τα δύο κατώτερα μέρη της υπόκεινται στα πάθη, λόγος για τον οποίο και ο ίδιος όριζε το άλογο μέρος της ψυχής ως ‘παθητικόν’ (πρβ. σελ. 176, 42-43 Hermann). Σύμφωνα με τον Αλκίνοο, τα δύο μέρη της ψυχής, δηλαδή το έλλογο και το άλογο-παθητικό, διαφέρουν ως προς την ουσία τους και είναι αντίθετα. Συνεπώς, η αθανασία είναι ιδιότητα μονάχα του έλλογου μέρους της ψυχής, όπως παρατηρήθηκε ως προς τον Αττικό, ενώ η άλογη ψυχή, μαζί με τα μέρη από τα οποία αποτελείται, διαλύεται με τον θάνατο του σώματος:

*Ὅτι μὲν οὖν αἱ λογικαὶ ψυχαὶ ἀθάνατοι ὑπάρχουσι, κατὰ τὸν ἄνδρα τοῦτον (scil.: Πλάτωνα), βεβαιώσαιτο ἂν τις [...]. Πιθανὸν γὰρ τὰς ἀλόγους ψυχὰς [...] μῆτε τῆς αὐτῆς οὐσίας εἶναι ταῖς λογικαῖς, θνητάς τε καὶ φθαρτάς ὑπάρχειν.<sup>164</sup>*

Ωστόσο, στη συνέχεια του ίδιου κεφαλαίου, ο Αλκίνοος κάνει αναφορά στην κατάσταση της ψυχής προτού αυτή ενσωματωθεί, καθώς και τη σύσταση των θεϊκών ψυχών. Ο ίδιος αναγνωρίζει την τριμερή διάσταση της ψυχής και για τις θεϊκές ψυχές, μολονότι χρησιμοποιεί άλλους όρους για το εκάστοτε μέρος. Στην ψυχή των θεών τα τρία μέρη ορίζονται ως ‘γνωστικόν’, ‘παραστατικόν’ και ‘οίκειωτικόν’, εκ των οποίων τα δύο τελευταία τροποποιούνται στην περίπτωση των ανθρώπινων ψυχών και γίνονται ‘θυμοειδές’ και ‘έπιθυμητικόν’ (πρβ. σελ. 178, 40-46 Hermann).

Ο Αλκίνοος αποδεχόταν και τη θεωρία της μετεμψύχωσης και όσον αφορά στη συγκεκριμένη θεωρία αναφέρει τέσσερις λόγους, χωρίς όμως να τους επεξηγήσει, καταρχάς για την

<sup>163</sup> Σελ. 178, 3-11 Hermann.

<sup>164</sup> Σελ. 178, 25-32 Hermann.

κάθοδο της ψυχής στα σώματα, έτσι ώστε να διατηρηθεί σταθερός ο αριθμός των ψυχών με απώτερο στόχο την ολοκλήρωση και την εμπύχωση του σύμπαντος σύμφωνα με τη θέληση των θεών, στη συνέχεια για την ‘ακολασία’ της ψυχής, λόγω της οποίας η ψυχή παρεκκλίνει από τη φύση της και, τέλος, για τη ‘φιλοσωματία’, λόγω της οποίας η ψυχή πλησιάζει το σώμα επειδή υπάρχει μια συμπαντική οικειότητα που ενώνει αυτά τα δύο στοιχεία (πρβ. σελ. 178, 33-40 Hermann).

Ένα από τα θεμελιώδη στοιχεία της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας, που είναι συγκεκριμένα το τέλος του ενάρτου βίου ως ‘*ὁμοίωσις θεῶ*’, συναντάται επίσης στον *Διδασκαλικό*. Ο Αλκίνοος συνδυάζει την έννοια του Αγαθού της *Πολιτείας* με τον Δημιουργό του *Τιμαίου* και δηλώνει ότι το αγαθό για τον άνθρωπο συνίσταται στην ενόραση αφενός του Πρώτου αγαθού, το οποίο ταυτίζεται για τον Αλκίνοο με τον Πρώτο θεό, και αφετέρου του Πρώτου Νου: “*τὸ μέντοι ἡμέτερον ἀγαθόν [...] ἐτίθετο ἐν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ, ὅπερ θεόν τε καὶ νοῦν τὸν πρῶτον προσαγορεύσαι ἄν τις*” (σελ. 179, 40-43 Hermann). Η ‘*ὁμοίωσις θεῶ*’ είναι εφικτή για τον άνθρωπο, σύμφωνα με τον Αλκίνοο, μόνο από τον νοῦ: “*μόνα δὲ τῶν ἐν ἡμῖν ἐφικνεῖσθαι αὐτοῦ (scil.: τοῦ πρώτου Ἀγαθοῦ) τῆς ὁμοιότητος νοῦν καὶ λόγον*” (σελ. 180, 5 Hermann). Ωστόσο, ο ίδιος διευκρινίζει ότι η ομοίωση δεν φτάνει έως τον υπερουράνιο θεό, τον Πρώτο θεό δηλαδή, αλλά μέχρι τον δεύτερο: “*ἀκόλουθον οὖν τῇ ἀρχῇ τὸ τέλος εἶη ἂν τὸ ἐξομοιωθῆναι θεῶ, θεῶ δηλονότι τῷ ἐπουρανίῳ, μὴ τῷ μὰ Δία ὑπερουρανίῳ, ὃς οὐκ ἀρετὴν ἔχει, ἀμείνων δ’ ἐστὶ ταύτης*” (σελ. 181, 43-45 Hermann). Με αυτό τον τρόπο ο Αλκίνοος εξασφαλίζει την απόλυτη υπερβατικότητα του Πρώτου θεού, ο οποίος δεν υπόκειται σε κάποια ενδεχόμενη σχέση ομοιότητας με τον άνθρωπο. Το ηθικό τέλος του ανθρώπινου νοῦ είναι συνεπώς η ομοίωσή του με τον Δεύτερο θεό. Ο Αλκίνοος παρουσιάζει και τον τρόπο με τον οποίο η ομοίωση μπορεί να επιτευχθεί· η άνοδος γίνεται πρώτον με τον έλεγχο των φυσικών ικανοτήτων, έπειτα με την αγωγή και την εξάσκηση και, τέλος και κύρια, με τη χρήση του λόγου, προκειμένου να αφοσιωθεί ο νους στη νοητική πραγματικότητα. Η ψυχή θα πρέπει συνάμα να προετοιμαστεί για την εποπτική στιγμή της ενόρασης του θεού· υπάρχει δηλαδή ένα πρωταρχικό στάδιο κατά το οποίο χρειάζεται να γίνει η κάθαρση του σώματος και της ψυχής, διαδικασία μέσω της οποίας ανοίγεται στην ψυχή η πύλη στη θεία αλήθεια (πρβ. σελ. 182, 9-14 Hermann).

Παρά το γεγονός ότι ο *Διδασκαλικός* δεν παρουσιάζει απόλυτη συνοχή στις επιμέρους ενότητες του ή λεπτομερείς επεξηγήσεις διαφόρων εννοιών, οι οποίες αναφέρονται αντιθέτως σχεδόν αποφθεγματικά, αποτελεί, ωστόσο, έργο καίριας σημασίας για την κατανόηση των θεωρητικών εξελίξεων που υπέστη η πλατωνική φιλοσοφία κατά το ήμισυ του δεύτερου αιώνα μ.Χ. Μερικές από τις εξελίξεις αυτές άσκησαν καθοριστική επιρροή στη μεταγενέστερη πλατωνική

παράδοση και υπήρξαν θεμελιώδεις για τη διαμόρφωση του φιλοσοφικού έργου του Marsilio Ficino, δεδομένης και της σχετικής μεταφραστικής του δραστηριότητας.

## 1.10 Απουλήιος

Ο Απουλήιος υπήρξε επίσης σημαντικός στοχαστής της μεσοπλατωνικής περιόδου. Γεννηθείς στη Μαδαύρα το 123 μ.Χ., ο ίδιος βρέθηκε γύρω στο 150 μ.Χ. στην Αθήνα και επηρεάστηκε, όπως και ο Αλβίνος, από εκείνο τον φιλοσοφικό κύκλο που διαμορφώθηκε γύρω από τον Καλβήνο Ταύρο και τον Γάιο. Ο ίδιος αναφέρει ότι πραγματοποίησε διάφορα ταξίδια στη Μεσόγειο, κατά τη διάρκεια των οποίων μνήθηκε σε διάφορα μυστήρια, όπως σε εκείνα της Ίσιδος, που διαμόρφωσαν καθοριστικά τη φιλοσοφία του. Ο Απουλήιος υπήρξε επιτυχημένος ρήτορας και συγγραφέας, αλλά παράλληλα ασχολήθηκε σοβαρά με την πλατωνική φιλοσοφία. Από τα λογοτεχνικά έργα του, τα πιο γνωστά είναι οι *Μεταμορφώσεις* (ή *Asinus Aureus*), η *Απολογία* (ή *De magia*) και τα *Florida*, ενώ από τα φιλοσοφικού περιεχομένου έργα του, είναι γνωστά το *De Deo Socratis*, το *De Platone et eius dogmate*, το *De Mundo* (μετάφραση της πραγματείας *Περὶ κόσμου* του ψευδο-Αριστοτέλη), το *Asclepius* (μετάφραση της ερμητικής πραγματείας *Λόγος Τέλειου*)<sup>165</sup> και το *Περὶ ἑρμηνείας*. Αποτελούν έργα που τοποθετούνται πλήρως στα πλαίσια της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας και υπήρξαν καθοριστικά στη διαμόρφωση του φιλοσοφικού έργου του Marsilio Ficino, ιδίως κατά την πρώιμη φιλοσοφική του δραστηριότητα, στα χρόνια, δηλαδή, που προηγούνται της εκμάθησης της ελληνικής γλώσσας από πλευράς του. Η παράδοση αναφέρει και άλλα έργα φιλοσοφικού περιεχομένου, τα οποία όμως χάθηκαν. Ανάμεσά τους βρίσκονταν και μια μετάφραση του *Φαίδωνος* και μια της *Πολιτείας*.

Από τα φιλοσοφικά έργα που διασώθηκαν αναδύονται χαρακτηριστικά θέματα της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας, όπως η τριαδική υποδιαίρεση της φιλοσοφίας σε λογική, φυσική και ηθική – με περισσότερη έμφαση στη φυσική, δηλαδή σε οντολογικά, θεολογικά και κοσμολογικά θέματα – η οντολογική τριαδική δομή θεός-Ιδέες-ύλη (πρβ. *De Plat.*, I, 190 κ.έξ.), η θεολογική ιεραρχία και η δαιμονολογία. Σχετικά με την οντολογική τριάδα, αυτή αναπτύσσεται από τον Απουλήιο σύμφωνα με τον τρόπο που τη διατυπώνει ο Πλάτων στον *Τίμαιο*, επομένως ο θεός

---

<sup>165</sup> Παρότι η παράδοση μετέδωσε το *Asclepius* ως έργο του Απουλήιου, οι απόψεις δίστανται σχετικά με τη συγγραφική ιδιότητα του έργου. Το Ελληνικό αρχέτυπο έργο *Λόγος τέλειος* διασώθηκε σε ελάχιστα αποσπάσματα σε έργα του Λακταντίου, του Στοβαίου, του Κυρίλλου, του Ιωάννη Λαυρεντίου και του ψευδο-Ανθίμου, καθώς και στον πάπυρο *Mimaout 2319*. Εξαιτίας της αποσπασματικής κατάστασης του έργου είναι δύσκολο να αναγνωριστεί με απόλυτη βεβαιότητα η συγγραφική ιδιότητα του Απουλήιου πίσω από το *Asclepius*. Πρβ. Nock-Festugière, 1945:II, 259-284· Moreschini, 2000:55-56, 105 κ.έξ.· Harrison, 2000:12-14· Parri, 2005:14· Vimercati, 2015:863-865.

αναλαμβάνει χαρακτηριστικά Δημιουργού, οι Ιδέες συνιστούν παραδείγματα για τη δημιουργία του κόσμου και η ύλη υπάρχει ως υποδοχή της δημιουργίας. Εντός της θείκης ιεραρχίας διαπιστώνεται η αναγνώριση από πλευράς του Απουλήιου και άλλων τριάδων, όπως αυτή που αποτελείται από θεούς-αόρατους και θεούς-ορατούς, όπου θεός αποτελεί ο θεός-αρχή, με τους αόρατους θεούς να αντιστοιχούν στους θεούς του αρχαιοελληνικού Πανθέου και τους ορατούς να αντιστοιχούν στα άστρα. Στην προαναφερθείσα υποδιαίρεση σε αόρατους και ορατούς θεούς συμπεριλαμβάνεται μια επιπλέον τριάδα που αποτελείται από θεούς-δαίμονες-ανθρώπους. Οι δαίμονες, επίσης κατατάσσονται σε τριαδική ιεραρχία σύμφωνα με τη φύση τους, βάσει δηλαδή του βαθμού με τον οποίο έχουν επαφή με τα σώματα (πρβ. *De deo Socr.*, 150 κ.έξ.). Γενικά, στη φιλοσοφία του Απουλήιου παρατηρείται μια τάση ερμηνείας της πραγματικότητας σύμφωνα με μια οντολογική τριαδική δομή, με την ύπαρξη ανώτερων, ενδιάμεσων και κατώτερων οντοτήτων. Πρόκειται για μια τάση η οποία, παρότι ήδη υπαινίχθηκε από τον Πλάτωνα, αναπτύχθηκε περαιτέρω και συστηματικά από τους μεσοπλατωνικούς στοχαστές.

Από τα έργα φιλοσοφικού περιεχομένου, το *De Platone et eius dogmate* αποτελεί το εκτενέστερο και πιο δομημένο έργο. Πρόκειται για ένα κλασικού τύπου εγχειρίδιο για τη μελέτη της φιλοσοφίας του Πλάτωνος, όπως άλλα που συντάχθηκαν κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο, όπως ο *Διδασκαλικός* του Αλκίνοου, έργο με το οποίο το *De Platone* φανερώνει ομοιότητες και διαφορές. Τα πρώτα τέσσερα κεφάλαια είναι αφιερωμένα στη ζωή του Πλάτωνος και τονίζουν ιδιαίτερα τη φιλοσοφική εξάρτηση του Πλάτωνος από τη διδασκαλία του Πυθαγόρα (πρβ. *De Plat.*, I, 3)<sup>166</sup>. Δεν πρόκειται για κεφάλαια που να αναδεικνύουν σημαντικές από φιλοσοφική άποψη έννοιες, ωστόσο, και ιδιαίτερα στα πλαίσια της παρούσας μελέτης, η έμφαση που δίνεται από τον Απουλήιο στο γεγονός αυτό άσκησε σημαντική επιρροή ως προς την ερμηνεία της πλατωνικής παράδοσης από τον Ficino, ιδίως κατά τα πρώτα χρόνια της φιλοσοφικής του δραστηριότητας. Ο Απουλήιος επιμένει και στο ότι ο Πλάτων ταξίδεψε και στην Αίγυπτο για να μάθει τις τελετές των προφητών και ενδιαφέρθηκε παράλληλα για τις διδασκαλίες των Ινδών και των Μάγων. Πρόκειται για λεπτομέρειες που συνέβαλαν ουσιαστικά στην προσέγγιση της διαχρονικής εξέλιξης της ευρύτερης πλατωνικής παράδοσης.

Σχετικά με τις πρώτες αρχές, όπως προαναφέρθηκε, ο Απουλήιος ορίζει τον θεό, την ύλη και τις Ιδέες: “Initia rerum tria esse arbitratur Plato: deum et materiam inabsolutam, informem, nulla specie nec qualitatis significatione distinctam, rerumque formas, quas ιδέας idem vocat” (*De*

---

<sup>166</sup> Αυτή η ενότητα του έργου αποκτά και περισσότερη σημασία, δεδομένου του γεγονότος ότι πρόκειται για την παλαιότερη βιογραφία του Πλάτωνος που μεταδόθηκε και προηγείται εκείνης του Διογένη Λαέρτιου. Πρβ. Beaujeu, επιμ., 1973:249.

*Plat.*, I, 190). Έπειτα, ο ίδιος παρουσιάζει μια λίστα με τις ιδιότητες που χαρακτηρίζουν τον θεό, η οποία περιέχει τα σημαντικότερα επίθετα που χρησιμοποιούνταν στα πλαίσια της μεσοπλατωνικής θεολογικής αναζήτησης, όπως άυλος, αόρατος, πατήρ, το εν, άρρητος, καθώς και άλλα επίθετα τα οποία φαίνεται να είναι πρωτότυπα του Απουλήιου, όπως απερίμετρος και ‘*beatificus*’, μέσα από το οποίο ορίζεται αυτός που ενσταλάζει μακαριότητα:

haec de deo sentit, quod sit incorporeus. is unus, ait, άπερίμετρος, genitor rerumque omnium extractor, beatus et beatificus, optimus, nihil indigens, ipse conferens cuncta. quem quidem caelestem pronuntiat, indictum, innominabilem et, ut ait ipse, άόρατον, άδάμαστον.<sup>167</sup>

Ο ίδιος ο Απουλήιος διευκρινίζει, επίσης, ότι ο θεός είναι ‘*ultramundanus*’ (πρβ. *De Plat.*, I, 204), ορισμός με τον οποίο στοχεύει να τονίσει την υπερβατικότητα του Πρώτου θεού, ο οποίος δεν είναι ‘*ουράνιος*’ όπως αναφέρεται στο προηγούμενο χωρίο – όπου μάλλον στοχεύει να ορίσει γενικότερα μια ανώτερη οντολογική κατάσταση – αλλά ‘*υπερουράνιος*’, σύμφωνα με τη γενικότερη πλατωνική παράδοση. Ενδιαφέρον είναι και ο ορισμός του θεού ως ‘*summus animi genitor*’ (πρβ. *Apol.*, 64), ο οποίος τον καθιστά συγκεκριμένα πατέρα-δημιουργό του Νου. Αυτή η στάση συμφωνεί με την οντολογική ιεραρχία που αναδύεται σε άλλο χωρίο – στο οποίο ο Απουλήιος εστιάζει στη διαφορά μεταξύ της νοητής και της αισθητής ουσίας – μολονότι ο ίδιος δεν την αναπτύσσει περαιτέρω: “*primae quidem substantiae vel essentiae primum deum esse et mentem formasque rerum et animam; secundae substantiae omnia quae informantur*” (*De Plat.*, I, 193). Πρόκειται για τη σκιαγράφιση ή έστω την αναγνώριση μιας οντολογικής διαβάθμισης, βάσει της οποίας ο Πρώτος θεός καταλαμβάνει την ανώτερη θέση, ο Νους και οι Ιδέες βρίσκονται στο ίδιο οντολογικό επίπεδο, έπειτα βρίσκεται η Ψυχή και, τέλος, όλα τα αισθητά πράγματα, δηλαδή το οντολογικό επίπεδο της ύλης<sup>168</sup>.

Έχοντας ορίσει την πρώτη αρχή της οντολογικής τριάδας, ο Απουλήιος προβαίνει στην παρουσίαση της Ύλης, η οποία, σύμφωνα με αυτόν, δεν μπορεί να δημιουργηθεί ή να φθαρεί. Πρόκειται προφανώς για το υπόβαθρο που προϋπάρχει σε σχέση με τη δημιουργική πράξη και μπορεί να μορφοποιείται και να λαμβάνει τα Είδη:

---

<sup>167</sup> *De Plat.*, I, 190.

<sup>168</sup> Πρβ. Merlan, 1967:70, Mortley, 1972:587.

materiam vero improcreabilem incorruptamque commemorat, [...], sed ex omnibus primam, figuram capacem fictionique subiectam, adhuc rudem et figurationis qualitate viduatam deus artifex conformat universa<m>.169

Η αναφορά στον *'deum artificem'* μπορεί να παραπέμψει στον Δημιουργό ως άλλη ιδιότητα του θεού, ο οποίος, όπως παρατηρήθηκε ανωτέρω, αναγνωρίζεται ως υπερβατικός. Στην ίδια κατεύθυνση ενδέχεται να απευθύνεται ο όρος *'deus fabricator'*, ο οποίος συναντάται στη συζήτηση σχετικά με τη δημιουργία του κόσμου (πρβ. *De Plat.*, I, 198), καθώς και με το θέμα της Ψυχής του Κόσμου (πρβ. *De Plat.*, I, 199). Η Ύλη είναι επίσης απεριόριστη και σε μια κατάσταση μεταξύ υλικού και άυλου.

Όσον αφορά στην τρίτη αρχή, στις Ιδέες δηλαδή, ο Απουλήιος δεν αναπτύσσει εκτενή αναφορά τους και περιορίζεται σε έναν σχετικά βασικό ορισμό. Δεν αναφέρει την κατάσταση των Ιδεών ως σκέψεων στον Νου του θεού, ούτε ασχολείται με την οντολογική συσχέτιση των Ιδεών με τις υπόλοιπες οντότητες. Ο ίδιος περιορίζεται αποκλειστικά σε μια βασική και σύντομη παρουσίαση των Ιδεών ως αιώνιων ειδών και παραδειγμάτων όλων των υπαρχόντων πραγμάτων.

Σχετικά με το θέμα της δημιουργίας του κόσμου, όσον αφορά στην αλληγορική ή κυριολεκτική ερμηνεία της πλατωνικής θεωρίας, που ενείχε μεγάλη σημασία για τους μεσοπλατωνικούς φιλοσόφους, ο Απουλήιος φαίνεται να τείνει περισσότερο στην απόρριψη της χρονικής δημιουργίας. Ο ίδιος ισχυρίζεται ότι ο Πλάτων εννοούσε ότι ο κόσμος φαίνεται να έχει δημιουργηθεί, αν και πραγματικά ο κόσμος δεν έχει μία χρονική αρχή, παρά μόνο τα χαρακτηριστικά της δημιουργίας καθόσον αποτελείται από στοιχεία που φαίνεται να έχουν δημιουργηθεί. Πράγματι το αίτιο της ύπαρξης του κόσμου είναι ο ίδιος ο θεός και για αυτόν τον λόγο ο κόσμος είναι αιώνιος ως προς την ουσία του:

et hunc quidem mundum nunc sine initio esse dicit (*scil.*: Plato), alias originem habere natumque esse: nullum autem eius exordium atque initium esse ideo quod semper fuerit; nativum vero videri, quod ex his rebus substantia eius et natura constet, quae nascendi sortitae sunt qualitatem. hinc et tangitur et videtur sensibusque corporeis est obvius. sed quod ei nascendi causam deus praestitit, ideo immortalis perseverantia est semper futurus.170

Σε σχέση με το περί ψυχής θέμα, από το κείμενο αναδύονται ενδιαφέροντα στοιχεία, κυρίως σε ό,τι αφορά την Ψυχή του Κόσμου. Όσον αφορά στην ανθρώπινη ψυχή, ο Απουλήιος

169 *De Plat.*, I, 191-192.

170 *De Plat.*, I, 198.



παρουσιάζει απλά τη θεωρία του *Φαίδρου* χωρίς ιδιαίτερη πρωτοτυπία, διότι η ψυχή περιγράφεται ακριβώς όπως από τον Πλάτωνα σε εκείνο τον διάλογο. Αντιθέτως, η παρουσίαση του θέματος της Ψυχής του Κόσμου παρουσιάζει μεγαλύτερη πρωτοτυπία ως προς την πρόσληψη της θεωρίας που ανέπτυξε ο Πλάτων στον *Τίμαιο*. Πιο συγκεκριμένα, στην ερμηνεία του Απουλήιου, η Ψυχή του Κόσμου φαίνεται να έχει αναλάβει τον ρόλο των Νέων θεών του *Τιμαίου*. Η ίδια είναι η πηγή όλων των ψυχών και έχει επίσης μια δημιουργική δύναμη με την οποία εξυπηρετεί τον θεό-δημιουργό:

sed illam, fontem animarum omnium, caelestem animam optimam et sapientissimam virtute esse genetricem, subservire etiam fabricatori deo et praesto esse ad omnia inventa eius (*scil.*: Plato) pronuntiat.<sup>171</sup>

Από ό,τι φαίνεται, σύμφωνα με τον Απουλήιο η Ψυχή του Κόσμου δεν είναι εκείνη η οντότητα η οποία χρειάζεται αφύπνιση από τον θεό, όπως στην περίπτωση του Αλκίνοου επί παραδείγματι, αλλά μία οντότητα με νοημοσύνη και έμφυτη δημιουργική δύναμη. Ο ίδιος ο Απουλήιος την ορίζει ως '*mens*' αποτελούμενη από αριθμητικές αναλογίες, με βάση τις οποίες ο κόσμος μπορεί να κινείται με αρμονική κίνηση. Το αποτέλεσμα είναι, συνεπώς, μια οντότητα η οποία συνδυάζει στοιχεία του Νου και της Ψυχής – άρα πρόκειται για την έλλογη Ψυχή του Κόσμου – καθώς και του Δημιουργού του ίδιου εν μέρει, εφόσον η Ψυχή του Κόσμου είναι και η ίδια η πηγή όλων των ψυχών.

Η δαιμονολογία υπήρξε θεμελιώδες θέμα στη φιλοσοφική αναζήτηση του Απουλήιου και ο ίδιος την παρουσιάζει τόσο στο *De Platone et eius dogmate* εν συντομία, όσο και στο *De deo Socratis* εκτενέστερα. Στο πρώτο από τα δύο έργα αυτά, η φύση των δαιμόνων ορίζεται με βάση την κατηγοριοποίηση των στοιχείων, η οποία χρησιμεύει ως σημείο αφετηρίας για την ταξινόμηση των έμψυχων ειδών. Η πρώτη είναι η τάξη των ουράνιων όντων που αποτελούνται από τη φωτιά, ενώ η δεύτερη είναι η τάξη των δαιμόνων που κατοικούν τη σφαίρα του αέρα. Οι υπόλοιπες δύο τάξεις είναι εκείνες που αποτελούνται από νερό και γη και στις οποίες βρίσκονται φυτά, ζώα και άνθρωποι. Σε αυτή την κατηγοριοποίηση ακολουθεί η επιπλέον ταξινόμηση των θεών. Προφανώς, ανωτέρω όλων υπάρχει ο υπερβατικός θεός, έπειτα βρίσκονται οι ουράνιοι θεοί και τα άστρα και, τέλος οι δαίμονες, οι ενδιάμεσες οντότητες δηλαδή.

Είναι, ωστόσο, στο *De deo Socratis* που ο Απουλήιος δίνει μια εκτενέστερη περιγραφή της περί δαιμόνων θεωρίας του. Το συγκεκριμένο έργο εμφανίζει ομοιότητες με το *Περί τοῦ Σωκράτους δαιμονίου* του Πλουτάρχου και όπως το έργο εκείνο παρουσιάζει μια ευρεία εικόνα της δαιμονολογίας κατά την εν λόγω περίοδο. Πρόκειται μάλλον για την πιο ολοκληρωμένη και

<sup>171</sup> *De Plat.*, I, 199.

συνεκτική πραγματεία σχετικά με την περί δαιμόνων θεωρία που διασώθηκε από τη μεσοπλατωνική περίοδο. Σε αυτό το έργο, ο Απουλήιος θέτει πρώτα τον τριμερή διαχωρισμό της φύσης σε ανώτερες, ενδιάμεσες και κατώτερες οντότητες, ορίζοντας τις πρώτες ως θεούς:

Plato omnem naturam rerum, [...], trifariam divisit censuitque esse summos deos. summum, medium et infimum fac intellegas non modo loci disclusionone verum etiam naturae dignitate [...]. diis immortalibus caelum dicavit, quos quidem deos caelites partim visum usurpamus, alios intellectu vstigamus.<sup>172</sup>

Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, οι θεοί διακρίνονται επιπλέον σε αόρατους και ορατούς, όπου οι πρώτοι αντιστοιχούν στους θεούς του ελληνορωμαϊκού Πανθέου, ενώ οι δεύτεροι στα άστρα (πρβ. *De deo Socr.*, 119-121). Έπειτα από αυτή τη διάκριση των θεών ο Απουλήιος παρουσιάζει τη διαφοροποίηση των θεών από τους ανθρώπους, σύμφωνα με τη ρωμαϊκή παράδοση, και ως συνέπεια της οντολογικής αυτής απόστασης εισάγει τους δαίμονες ως ενδιάμεσες οντότητες, σύμφωνα με την πλατωνική οντολογία, διότι σε κοσμολογικό επίπεδο χρειάζεται να υπάρχει οντολογική συνέχεια άνευ κενών. Βάσει αυτής της οντολογικής ανάγκης, ο Απουλήιος παρουσιάζει τους δαίμονες ως οντότητες που συμπληρώνουν το φυσικό και οντολογικό κενό μεταξύ θεών και ανθρώπων:

ceterum sunt quaedam divinae mediae potestates inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aeris spatio [...]. hos Graeci nomine δαίμονας nuncupant, inter terricolos caelicolasque vectores hinc precum inde donorum.<sup>173</sup>

Οι δαίμονες ορίζονται ως έλλογες οντότητες, οι οποίες έχουν μια ψυχή που υπόκειται στα πάθη, έχουν εναέριο σώμα και αιώνια ζωή. Οι πρώτες τρεις ιδιότητες είναι κοινές με εκείνες των ανθρώπων, ενώ η πέμπτη είναι κοινή με τους θεούς· η τέταρτη ιδιότητα, ήτοι το εναέριο σώμα, τους χαρακτηρίζει αποκλειστικά, ως κατοίκους του στοιχείου του αέρα:

sunt (*scil.*: daemones) enim inter nos ac deos ut loco regionis ita ingenio mentis intersiti, habentes communem cum superis immortalitatem, cum inferis passionem. [...] daemones sunt genere animalia,

---

<sup>172</sup> *De deo Socr.*, 115-116. Σχετικά με τη θεϊκή ιεραρχία στον Πλάτωνα, πρβ. *Νόμ.* Δ', 717β, Ζ', 818γ, ΙΑ', 930ε· *Τίμ.* 40α-41α· *Σύμπ.* 202β κ.έξ. Ένας λεπτομερής ιεραρχικός και χωρικός επιμερισμός της φύσης σε σχέση με τις θεότητες ξεπροβάλλει η *Επινομίς*, 984β κ.έξ., έργο το οποίο θεωρείται προϊόν της φιλοσοφίας της Αρχαίας Ακαδημίας. Σε αυτή την κατεύθυνση είναι αξιοσημείωτη και η αναφορά του Ξενοκράτη, πρβ. *απ.* 75-76 Heinze.

<sup>173</sup> *De deo Socr.*, 132-133.

ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aëria, tempore aeterna. ex his quinque, quae commemoravi, tria a principio eadem quae nobis, quartum proprium, postremum commune cum diis immortalibus habent.<sup>174</sup>

Σχετικά με τα είδη των δαιμόνων, υπάρχει συμφωνία ανάμεσα στην αναφορά του Πλουτάρχου και εκείνη του Απουλήιου. Ο τελευταίος παρουσιάζει τρεις τάξεις δαιμόνων, εκ των οποίων οι πρώτες δύο έχουν ή είχαν κάποια σχέση με τα σώματα (πρβ. *De deo Socr.*, 150-152), ενώ η τρίτη υπήρξε πάντα ανέπαφη από τα δεσμά του αισθητού σώματος (πρβ. *De deo Socr.*, 154-156). Μεταξύ των δαιμόνων αναφέρονται οι ανθρώπινες ψυχές – όπως ήδη τις θεωρούσε ο Πλάτων – και οι ‘*genii*’ της ρωμαϊκής παράδοσης, οι οποίοι θεωρούντο προσωπικές θεότητες κάθε ανθρώπου· αυτοί αποτελούν την πρώτη τάξη. Στη δεύτερη τάξη, εν συνεχεία, βρίσκονται οι ψυχές εκείνες που ολοκλήρωσαν τον κύκλο τους και άφησαν το ανθρώπινο σώμα· αυτοί οι δαίμονες αναφέρονται από τον Απουλήιο ως λατινικές θεότητες με την ονομασία ‘*Lemures*’ και γίνονται είτε μοχθηροί δαίμονες (*Larvae*) είτε καλοί και προστάτες κάποιας περιοχής, της γης ή μιας οικογένειας (*Lares*). Τέλος, η τρίτη κατηγορία είναι, όπως αναφέρθηκε, εκείνη των δαιμόνων που δεν ενσωματώθηκαν ποτέ. Εδώ βρίσκονται οι δαίμονες φύλακες τους οποίους ο Πλάτων ανέφερε στον *Φαίδωνα* (107δ-ε), την *Πολιτεία* (I, 617δ-ε, 620δ-ε) και τον *Τίμαιο* (90ξ), υπό την έννοια της ανθρώπινης ψυχής ως δαίμονα. Ο Απουλήιος αναφέρεται στους δαίμονες αυτούς ως πολύ στενά συνδεδεμένους με τη ζωή του ανθρώπου, γεγονός στο οποίο δίνει αρκετή έμφαση και, για να εισάγει και το θέμα του δαίμονα του Σωκράτη, τονίζει ότι αυτοί οι δαίμονες κατοικούν στο βαθύτερο μέρος της ψυχής του ανθρώπου, σαν να επρόκειτο για τη συνείδησή του: “quin omnia curiose ille (*scil.*: daemon) participet, omnia visitet, omnia intelligat, in ipsis penitissimis mentibus vice conscientiae deversetur” (*De deo Socr.*, 156). Παρότι ο Απουλήιος υποδηλώνει την ομοιότητα του δαίμονα-φύλακα με τον ‘*Larem familiarem*’, οι δαίμονες που ανήκουν σε αυτή την τρίτη κατηγορία παραμένουν, ωστόσο, υπερβατικές οντότητες και διαφέρουν από την έννοια του δαίμονα ως έλλογου μέρους της ανθρώπινης ψυχής.

Στον Απουλήιο, η τριαδική υποδιαίρεση του κόσμου αντανακλάται και στην περί θεϊκής πρόνοιας θεωρία. Στο *De Platone et eius dogmate* διατυπώνεται μια θεωρία η οποία υποστηρίζει την ύπαρξη τριών ειδών θεϊκής πρόνοιας – ή ορθότερα επιπέδων – όπου το εκάστοτε επίπεδο αντιστοιχεί στα πρώτα τρία επίπεδα της οντολογικής διαβάθμισης. Επομένως, η ανώτερη πρόνοια είναι αυτή που ανήκει στον Πρώτο θεό: “et primam quidem providentiam esse summi exsuperantissimemque deorum omnium” (*De Plat.*, 205). Ο Πρώτος θεός, έπειτα από τη δημιουργία του κόσμου και των νόμων που τον κυβερνούν, αναθέτει στους άλλους θεούς το

<sup>174</sup> *De deo Socr.*, 147-148.

καθήκον της επιμέλειας της δημιουργίας. Αυτοί οι θεοί αναλαμβάνουν λοιπόν τη Δεύτερη πρόνοια: “unde susceptam providentiam dii secundae providentiae ita naviter retinent, ut omnia [...] immutabilem ordinationis paternae statum teneant” (*De Plat.*, 206). Είναι έπειτα οι δαίμονες, τόσο οι *genii* όσο οι *lares*, που αναλαμβάνουν την Τρίτη πρόνοια, ως υπηρέτες των θεών και προστάτες των ανθρώπων: “daemonas vero, quos Genios et Lares possumus nuncupare, ministros deorum arbitratur custodesque hominum et interpretes” (*De Plat.*, 206). Αυτή η θεωρία, παρότι ο Απουλήιος δεν την αναπτύσσει λεπτομερώς, αποτελεί ενδιαφέρον στοιχείο της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας πάνω στο συγκεκριμένο θέμα. Όπως παρατηρεί ο Dillon, πρόκειται για την ίδια θεωρία η οποία παρουσιάζεται στο *Περὶ εἰμαρμένης* (572ξ κ.έξ.) του ψευδο-Πλουτάρχου, βασισμένη στην ερμηνεία της θεωρίας που διατυπώνεται στον *Τίμαιο* 29δ-30α για την πρώτη πρόνοια και στο 42δ-ε για τη δεύτερη και την τρίτη<sup>175</sup>.

Ο Απουλήιος συνεχίζει την επιτομή της πλατωνικής φιλοσοφίας με την έκθεση της τριμερούς διάκρισης της ψυχής σε ‘λογιστικόν’, ‘θυμοειδές’ και ‘επιθυμητικόν’, ακολουθώντας εκείνη του Πλάτωνος, χωρίς να προσφέρει κάποιο σημαντικό ερμηνευτικό στοιχείο. Έπειτα, το *De Platone et eius dogmate* επικεντρώνεται στο θέμα των αισθήσεων, με την ενδιαφέρουσα αντιστοιχία των αισθήσεων με τα στοιχεία της φύσης, και συνεχίζει με το θέμα της υγείας του σώματος και, γενικότερα, με μια συζήτηση περί φυσιολογίας, η οποία καταλήγει στην επιπλέον δήλωση της τριμερούς υποδιαίρεσης της ψυχής (κεφ. XIV-XVIII).

Το δεύτερο βιβλίο του *De Platone* εστιάζει στο θέμα της ηθικής, ξεκινώντας με την κατηγοριοποίηση των αγαθών, τα οποία ορίζονται στη βάση του βαθμού με τον οποίο συσχετίζονται με τη γνώση του πρώτου Αγαθού: “prima bona esse deum summum mentemque illam, quam νοῦν idem (*scil.*: Plato) vocat; secunda ea, quae ex priorum fonte profluerent, esse animi virtutes” (*De Plat.*, 220). Στην παρουσίαση της κατά Πλάτωνα ηθικής στο έργο αναδύονται και στοιχεία από τη στωική και την περιπατητική φιλοσοφία, τάση που συναντάται γενικότερα στη μεσοπλατωνική φιλοσοφία. Ωστόσο, το περί ηθικής θέμα δεν καθίσταται τόσο κεντρικό για τον Ficino όσο το μεταφυσικό, σχετικά με το οποίο είναι περισσότερο εμφανής η συμβολή της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας στο έργο του. Επομένως, δεν θα δοθεί, στην παρούσα μελέτη, περαιτέρω έμφαση στην ανάπτυξη αυτών των θεμάτων στον Απουλήιο, παρά μόνον στη διαπίστωση ότι και για αυτόν, η ‘ὁμοίωσις θεῶ’ ως τέλος του ενάρετου βίου υπήρξε θεμελιώδης έννοια όλης της ηθικής θεωρίας, συνδεδεμένη με τη θεωρητική γνώση του θεού.

---

<sup>175</sup> Για την λεπτομερή ανάλυση της θεωρίας του *Περὶ εἰμαρμένης*, για τους παραλληλισμούς με εκείνη που συναντάται στον Χαλκίδιο και, εν συντομία, στο *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* του Νεμέσιου, καθώς και για τη σχέση πρόνοιας-ειμαρμένης στο συγκεκριμένο έργο, πρβ. Dillon, 1996:320-325.

Όπως προαναφέρθηκε, το *De Platone et eius dogmate* αποτελεί σημαντικό έργο στα πλαίσια της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας, διότι, όπως και ο *Διδασκαλικός* του Αλκίνοου, μας παρουσιάζει τον τρόπο με τον οποίο συντάσσονταν οι επιτομές της πλατωνικής φιλοσοφίας κατά την εν λόγω περίοδο, κυρίως με διδακτικούς σκοπούς. Μεταξύ των δύο έργων υπάρχουν ομοιότητες και διαφορές, οι οποίες οφείλονται, αφενός, σε ένα κοινό *corpus* θεωριών που είχαν πλέον εγκαθιδρυθεί στα πλαίσια των φιλοσοφικών σχολών και, αφετέρου, στο γεγονός ότι αυτές οι θεωρίες μεταδίδονταν συχνά βάσει μιας προφορικής παράδοσης από δάσκαλο σε μαθητή, περισσότερο δηλαδή στα πλαίσια φιλοσοφικών κύκλων παρά σχολών<sup>176</sup>.

## 1.11 Νουμήνιος

Όπως είναι ευρέως αναγνωρισμένο, στην πλατωνική φιλοσοφία υπάρχει μια σχετικά έντονη αποδοχή της πυθαγόρειας φιλοσοφίας, η οποία παρατηρείται ήδη στα έργα του ίδιου του Πλάτωνος, καθώς επίσης και στη φιλοσοφία του Σπενσίππου και του Ξενοκράτη. Όπως παρατηρήθηκε προηγουμένως, στα πρώιμα χρόνια της μεσοπλατωνικής περιόδου, συγκεκριμένα με τον Εύδωρο, η επιρροή της πυθαγόρειας φιλοσοφίας στα πλαίσια της νέας μορφής του Πλατωνισμού έγινε ακόμα πιο καθοριστική, ιδίως για τις μεταγενέστερες εξελίξεις της πλατωνικής παράδοσης με την πάροδο του χρόνου. Στα πλαίσια της ευρύτερης μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας μαρτυρείται η ύπαρξη του φιλοσοφικού ρεύματος του Νεοπυθαγορισμού, στο οποίο συνδέονται στοιχεία προερχόμενα, τόσο από την πυθαγόρεια φιλοσοφία όσο από την πλατωνική, καθώς και από τις θεοσοφικές παραδόσεις του Ερμητισμού και των Χαλδαίων. Πρόκειται για ένα φιλοσοφικό ρεύμα που άσκησε καθοριστική επιρροή στις περαιτέρω εξελίξεις της διαχρονικής πλατωνικής παράδοσης, ιδίως ως προς την αποδοχή της κατά την Αναγέννηση, στην οποία συνέβαλαν σκεπτικά, όπως η σχετικά μονοθεϊστική προσέγγιση του Πρώτου θεού και η ιδέα της *'unionis mysticae'* της ψυχής με το θείο. Μεταξύ των πιο καθοριστικών φιλοσόφων στην ανάπτυξη της νεοπυθαγόρειας φιλοσοφίας σημειώνονται ο Publius Nigidius Figulus, ο οποίος υπήρξε φίλος του Κικέρωνος και σύγχρονος του Βάρρωνος, ο Απολλώνιος ο Τυανεύς και ο Μοδεράτος, που δραστηριοποιήθηκαν περί τον 1ο αιώνα μ.Χ., καθώς και ο Νουμήνιος, του οποίου η δραστηριότητα χρονολογείται τον 2ο αιώνα μ.Χ. με το ακαδημαϊκά κοινώς αποδεκτό *floruit* γύρω στο 150 μ.Χ., την ίδια περίοδο δραστηριότητας του Καλβίνου Ταύρου και του Αλκίνοου.

---

<sup>176</sup> Πρβ. Dillon, 1996:338. Σχετικά με την ύπαρξη σχολών σε αυτή την εποχή, πρβ. επίσης κεφ. 6-7.

Δεδομένης της καθοριστικής σημασίας της σκέψης του Νουμηνίου στη διαμόρφωση του φιλοσοφικού έργου του Marsilio Ficino, στην παρούσα μελέτη θα δοθεί έμφαση κυρίως στις θεωρίες που αναδύονται από τα διασωθέντα αποσπάσματα από τη φιλοσοφία του πρώτου. Σχετικά με αυτά κύρια πηγή αποτελεί η *Εύαγγελική Προπαρασκευή* του Ευσεβίου, η σημασία της οποίας στο έργο του Ficino θα μελετηθεί περαιτέρω. Για τη γνώση της φιλοσοφίας του Νουμηνίου συμβάλλουν, επίσης, το υπόμνημα στον *Τίμαιο* του Χαλκιδίου, ο Πρόκλος – ο οποίος σημειωτέον ισχυρίζεται την ουσιαστική συμφωνία της σκέψης του Πορφυρίου με εκείνη του Νουμηνίου (πρβ. απ. 37 Des Places) – και ο Ωριγένης, των οποίων επίσης ο Ficino γνώριζε τα έργα<sup>177</sup>. Τα αποσπάσματα προέρχονται κυρίως από το σημαντικότερο έργο που συνέταξε ο Νουμήνιος, ήτοι το *Περὶ τάγαθοῦ*, ένα έργο που εστιάζει στο οντολογικό ερώτημα της Πρώτης αρχής. Τόσο ο Ευσέβιος (πρβ. απ. 1 Des Places) όσο και ο Ωριγένης (πρβ. απ. 1b Des Places) αναφέρουν ότι ο Νουμήνιος συνδύαζε την πυθαγόρεια και την πλατωνική φιλοσοφία και διέκρινε τη συμφωνία τους με τη διδασκαλία, μυστικιστικού και τελεστικού είδους, των Βραχμάνων, των Ιουδαίων, των Μάγων και των Αιγύπτων, ερμηνεύοντας τις προφητικές γραφές αλληγορικά<sup>178</sup>. Όπως θα αναλυθεί στη συνέχεια, πρόκειται για μια αναφορά καίριας σημασίας για τον Ficino που επεδίωκε να τονίσει τη συμφωνία της πλατωνικής παράδοσης και των αρχαίων θεοσοφικών συστημάτων με το χριστιανικό δόγμα. Και στην περίπτωση του Νουμηνίου το θρησκευτικό ενδιαφέρον αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο της φιλοσοφίας του, συνδεδεμένο με τον φιλοσοφικό προορισμό του έργου του, διαμέσου της αλληγορικής ερμηνείας των κειμένων της ιουδαϊκής παράδοσης κυρίως.

Στον Ευσέβιο διασώζονται εκτενή αποσπάσματα ενός έργου με τίτλο *Περὶ τῆς τῶν Ακαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως* (απ. 24-28 Des Places), στο οποίο ασκείται οξεία κριτική προς τη σκεπτικιστική φάση της Νέας Ακαδημίας, από τον Αρκεσίλαο έως τον Φίλωνα τον Λαρισαίο. Η κριτική του Νουμηνίου επεκτείνεται και στους Στωικούς, καθώς και στην υποτιθέμενη επιστροφή στη φιλοσοφία της Αρχαίας Ακαδημίας εκ μέρους του Αντιόχου. Ως συνέπεια αυτής της κριτικής, ο Νουμήνιος τείνει στο να τονίσει κυρίως τη μεταφυσική διάσταση της πλατωνικής φιλοσοφίας, σαφώς επηρεασμένος από τις ερμηνείες της φιλοσοφίας του δασκάλου από τον Σπεύσιππο και τον Ξενοκράτη<sup>179</sup>, καθώς και από όλο το επεξηγητικό έργο των μεσοπλατωνικών στοχαστών.

---

<sup>177</sup> Για την αποδοχή της σκέψης του Ωριγένη στην *Theologiam Platoniam* του Ficino, πρβ. Terraciano, 2011:265-294.

<sup>178</sup> Πρβ. Bonazzi, 2015:225-240.

<sup>179</sup> Σχετικά με την επιρροή του Ξενοκράτη στον Νουμήνιο, πρβ. Des Places, 1973:15-17.

Άλλα έργα για τα οποία μαρτυρούν οι πηγές είναι το *Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς* (απ. 29 Des Places), το *Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορρήτων* (απ. 29 Des Places), ο *Ἔπος*, το *Περὶ ἀριθμῶν* και το *Περὶ τόπου*, για τα οποία, ωστόσο, δεν υπάρχουν αποσπάσματα παρά μόνον η αναφορά στον αλληγορικό τρόπο με τον οποίο ο ίδιος ερμηνεύει τα λόγια του Μωυσή και των προφητών (πρβ. απ. 1c Des Places). Υπάρχουν, επίσης, επιπλέον αποσπάσματα από τα οποία αναδύονται ενδιαφέροντα στοιχεία της φιλοσοφίας του, χωρίς να είναι ωστόσο δυνατόν να συναχθούν ασφαλώς σε συγκεκριμένα έργα.

Όσον αφορά στις θεωρίες που αναδύονται από τα διασωθέντα αποσπάσματα, διαφαίνεται η διατύπωση της τριαδικής δομής της θεολογικής ιεραρχίας<sup>180</sup>. Αυτή πηγάζει από την προσπάθεια του Νουμηνίου να ταιριάξει την Ιδέα του Αγαθού με τον Δημιουργό:

*ταῦτα δ' οὕτως ἔχοντα ἔθηκεν ὁ Πλάτων ἄλλη καὶ ἄλλη χωρίσας· [...] ἐπὶ τοῦ δημιουργοῦ ἐγράψατο ἐν Τιμαίῳ εἰπόν· 'Ἄγαθος ἦν'· ἐν δὲ τῇ Πολιτείᾳ τὸ ἀγαθὸν εἶπεν 'ἀγαθοῦ ιδέαν', ὡς δὴ τοῦ δημιουργοῦ ιδέαν οὔσαν τὸ ἀγαθόν, ὅστις πέφανται ἡμῖν ἀγαθὸς μετουσίᾳ τοῦ πρώτου τε καὶ μόνοι.<sup>181</sup>*

Σύμφωνα με τον Νουμήνιο, η Ιδέα του Αγαθού είναι ο Πρώτος θεός, ο οποίος είναι εντελώς υπερβατικός, ενώ ο Δεύτερος και ο Τρίτος θεός είναι επί της ουσίας δύο πτυχές μίας οντότητας, οι οποίες χαρακτηρίζονται από τη συσχέτισή τους με την Ύλη:

*Ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὧν ἐστὶν ἀπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνόμενος διόλου μὴ ποτε εἶναι διαιρετός· ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεῦτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἶς· συμπερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι οὔσῃ ἐνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης καὶ ρεούσης. [...] Τῷ οὖν μὴ εἶναι πρὸς τῷ νοητῷ [...]. Καὶ ἄπτεται τοῦ αἰσθητοῦ [...] ἐπορευόμενος τῆς ὕλης.<sup>182</sup>*

---

<sup>180</sup> Ενδιαφέρουσα αναφορά στο τριαδικό θεολογικό σχήμα συναντάται και στην αναφορά που κάνει ο Ευσέβιος (*Εὐ. Προπ.*, XIV, 4, 16-5, 9) σχετικά με το πρώτο βιβλίο του *Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως*, για την οποία μάλλον ο Νουμήνιος βασίστηκε στη *B' Ἐπιστολή* του Πλάτωνος (312ε), πρβ. απ. 24 Des Places: “*τρεις θεοὺς τιθεμένου Σωκράτους*”.

<sup>181</sup> Απ. 20 Des Places. Είναι αξιοσημείωτη η ερμηνευτική διαφορά αυτών των εννοιών σε σχέση, παραδείγματος χάριν, με εκείνη του Αττικού, σύμφωνα με τον οποίο ο Δημιουργός και το Αγαθό ταυτίζονται· πρβ. απ. 12 Des Places.

<sup>182</sup> Απ. 11 Des Places.

Συγκεκριμένα, ο Δεύτερος θεός<sup>183</sup> αναλαμβάνει τις ιδιότητες του Δημιουργού, εξαρτώμενου από τον Πρώτο θεό-Αγαθό, ενώ ο Τρίτος θεός ταυτίζεται με τον ίδιο τον αισθητό κόσμο, ο οποίος παράγεται από την προνοιακή πράξη του Δημιουργού πάνω στην πρωταρχική Ύλη:

*Νουμήνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀναμνήσας θεοὺς πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποιμα δὲ τὸν τρίτον· ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός· ὥστε ὁ κατ' αὐτὸν δημιουργὸς διττός, ὃ τε πρῶτος θεὸς καὶ ὁ δεύτερος, τὸ δὲ δημιουργούμενον ὁ τρίτος<sup>184</sup>.*

Κατά τη δημιουργία του κόσμου, επομένως, ο υφιστάμενος θεός χωρίζεται σε δύο θεότητες, η μία ανώτερη και η άλλη κατώτερη, η πρώτη συνδέεται αποκλειστικά με τον νοητικό κόσμο, ενώ η δεύτερη συνδέεται σε ένα επίπεδο με τον νοητικό κόσμο και σε ένα δεύτερο με την Ύλη, ταυτιζόμενη μάλιστα με τον ίδιο τον κόσμο: “ὁ μὲν οὖν πρῶτος περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά” (απ. 15 Des Places).

Σχετικά με τη φύση του Πρώτου θεού και του Δημιουργού, ο Ευσέβιος μετέδωσε ένα χωρίο το οποίο είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον, διότι φανερώνει τη σκιαγράφηση μιας διαβάθμισης του Είναι η οποία αναπτύσσεται με βάση την οντολογική συμμετοχή στην ουσία του Πρώτου θεού. Δεδομένης της σημασίας του συγκεκριμένου αποσπάσματος, αξίζει αυτό να παρατεθεί εκτενώς:

*Εἰ δ' ἔστι μὲν νοητὸν ἢ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δ' ὠμολογήθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὔρηται ὢν τὸ ἀγαθόν. Καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς θεὸς ἐστὶ γενέσεως, ἀρκεῖ τὸ ἀγαθὸν οὐσίας εἶναι ἀρχή. [...] Εἴπερ δὲ ὁ δημιουργὸς ὁ τῆς γενέσεώς ἐστὶν ἀγαθός, ἢ που ἔσται καὶ ὁ τῆς οὐσίας δημιουργὸς αὐτοάγαθον, σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ. Ὁ γὰρ δεύτερος διττός ὢν αὐτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὢν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλως. Συλλελογισμένων δ' ἡμῶν ὀνόματα τεσσάρων πραγμάτων τεσσάρα ἔστω ταῦτα· ὁ μὲν πρῶτος θεὸς αὐτοάγαθον· ὁ δὲ τούτου μιμητὴς δημιουργὸς ἀγαθός· ἢ δ' οὐσία μία μὲν ἢ τοῦ πρώτου, ἑτέρα δ' ἢ τοῦ δευτέρου· ἢς μίμημα ὁ καλὸς κόσμος, κεκαλλωπισμένος μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ.<sup>185</sup>*

Παρουσιάζονται εδώ τέσσερις οντότητες, δηλαδή ο Πρώτος θεός, ο Δημιουργός, η ουσία του Είναι και η ουσία του γίνεσθαι – οι οποίες πηγάζουν, αντίστοιχα, από τον Πρώτο θεό και τον Δημιουργό – καθώς και ο αισθητός κόσμος. Ο Πρώτος θεός είναι και ο Πρώτος Νους (“ὁ δημιουργὸς εἴπερ ἐστὶ μετουσίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἀγαθός, ἀγαθοῦ ἰδέα ἂν εἴη ὁ πρῶτος νοῦς, ὢν

<sup>183</sup> Στη θεολογική ιεραρχία του Νουμηνίου, ο Δεύτερος θεός παρουσιάζει παρόμοια χαρακτηριστικά με τον Λόγο του θεού για τον οποίο μιλούσαν ο Φίλων, ο Πλούταρχος και ο Αττικός.

<sup>184</sup> Απ. 21 Des Places· Πρόκλ., *Εἰς Τίμ.*, I, 303, 27-304, 7 Diehl. Στην αναφορά του Πρόκλου, φαίνεται ότι ο Νουμήνιος κατένευε τη δραστηριότητα του Δημιουργού ανάμεσα στον Πρώτο και τον Δεύτερο θεό, ενώ στα περισσότερα χωρία αυτή η δραστηριότητα αναλαμβάνεται από τον Δεύτερο και τον Τρίτο θεό.

<sup>185</sup> Απ. 16 Des Places.



*αὐτοάγαθον*”· απ. 20 Des Places) ο οποίος, ωστόσο, δεν εκτελεί νοητική διαδικασία. Αντιθέτως, είναι ο Δεύτερος Νους, ο Δημιουργός, που σκέφτεται τα αιώνια Είδη προκειμένου να τα επιβάλει στην Ύλη για τη δημιουργία του κόσμου. Φαίνεται, συνεπώς, ότι και για τον Νουμήνιο οι Ιδέες βρίσκονται εντός του Νου του θεού ως σκέψεις του, μολονότι ο Πρώτος Νους τις στοχάζεται διαμέσου του Δεύτερου Νου. Τα Είδη, βέβαια, κατά κάποιον τρόπο συνεχίζουν να περιλαμβάνονται στον Πρώτο Νου, εφόσον είναι ο Πρώτος Νους-θεός ως Ιδέα του Αγαθού που κυβερνά όλο τον νοητικό κόσμο και είναι, εν τέλει, ο δημιουργός πάσης ουσίας. Επίσης, επειδή ο Πρώτος θεός είναι συνάμα Πρώτος Νους και Ιδέα του Αγαθού, η ουσία του και το αντικείμενο της νοητικής του δραστηριότητας ταυτίζονται. Συνεπώς, ο Νουμήνιος τονίζει, μέσω της προαναφερθείσας οντολογικής ιεραρχίας, την απόλυτη υπερβατικότητα του Πρώτου θεού και είναι, επομένως, ο Δεύτερος θεός που αναλαμβάνει τη δημιουργία, τόσο σε νοητικό επίπεδο, σκεπτόμενος τα Είδη, όσο σε αισθητό, αποτυπώνοντας τα Είδη στην Ύλη.

Όσον αφορά στη φύση του Πρώτου θεού, όπως ήδη παρατηρήθηκε, ο Νουμήνιος θεωρεί ότι είναι εντελώς υπερβατικός και δεν εμπλέκεται καθόλου με τη δημιουργία, την οποία αναλαμβάνει ο Δεύτερος θεός, βάσει της προαναφερθείσας διαδικασίας. Αυτή η θεωρία διατυπώνεται σε διάφορα χωρία, στα οποία ο Πρώτος θεός αναφέρεται ως Εν (“*ὁ Πλάτων ἐκ συλλογισμοῦ τῷ ὅζῳ βλέποντι ἀπέδωκε τὸ ἀγαθὸν ὅτι ἐστὶν ἐν*”· απ. 19 Des Places), καθώς και ως πατέρας του θεού-δημιουργού και βασιλιάς (“*τοῦ δημιουργοῦντος δὲ θεοῦ χρὴ εἶναι νομίζεσθαι πατέρα τὸν πρῶτον θεόν. [...] τὸν μὲν πρῶτον θεὸν ἀργὸν εἶναι ἔργων συμπάντων καὶ βασιλέα*”· απ. 12 Des Places). Ο Πρώτος θεός είναι ο Πρώτος Νους και συνάμα το ὄντως ὄν (“*τὸν μέντοι πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτόν*”· απ. 17 Des Places), συνεπώς, ὄλο το οντολογικό σύστημα στηρίζεται πάνω σε αυτή την οντότητα, η οποία, ὁμως, προκειμένου να δημιουργηθεῖ και να διατηρηθεῖ ο κόσμος, ενεργεῖ διαμέσου του Δεύτερου και του Τρίτου Νου:

*Νουμήνιος δὲ τὸν μὲν πρῶτον κατὰ τὸ ‘ὅ ἐστι ζῶον’ τάττει καὶ φησιν ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν, τὸν δὲ δεύτερον κατὰ τὸν νοῦν καὶ τοῦτον αὖ ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν, τὸν δὲ τρίτον κατὰ τὸν διανοούμενον.*<sup>186</sup>

Στα πλαίσια αὐτοῦ τοῦ οντολογικοῦ σχήματος, ἄρα, ο Τρίτος θεός, ο οποίος εἶναι μια επιπλέον διάσταση τοῦ Δεύτερου, εἶναι ἐπίσης ἓνας Νους, ο οποίος σκέφτεται συλλογιστικά και καθοριστικά για τὴν ἐκτέλεση τῆς δημιουργίας και τὴ διατήρηση τῆς ἁρμονίας τοῦ κόσμου.

<sup>186</sup> Απ. 22 Des Places.

Η τριαδική δομή, η οποία διαφαίνεται στα προαναφερθέντα χωρία, εκτείνεται τόσο σε θεολογικό όσο σε κοσμολογικό επίπεδο και παραλληλίζεται με μια δυϊστική διάκριση του κόσμου, η οποία φανερώνει μια εμφανέστερη επιρροή της πυθαγόρειας κοσμολογικής θεωρίας. Αυτός ο οντολογικός και κοσμολογικός δυϊσμός αναδύεται κυρίως από ένα εκτενές χωρίο από τον Χαλκίδιο σχετικά με την περί ύλης θεωρία του Νουμηνίου. Στο χωρίο αναφέρεται ότι ο Νουμήνιος ασκούσε κριτική προς τους Πυθαγορείους που θεωρούσαν ότι η Δυάδα προέρχεται από τη Μονάδα – όπως, παραδείγματος χάριν, ο Εύδωρος και έπειτα ο Μοδεράτος – ενώ σύμφωνα με τον Νουμήνιο – και με την αρχαία πυθαγόρεια φιλοσοφία – Μονάδα και Δυάδα είναι αμφοτέρως πρωταρχικές αρχές, μολονότι η Δυάδα υπόκειται στην, δημιουργικού τύπου, παρέμβαση της Μονάδας:

Numenius ex Pythagorae magisterio [...] ait Pythagoram deum quidem singularitatis nomine nominasse, silvam vero duitatis; quam duitatem indeterminatam quidem minime genitam, limitatam vero generatam esse dicere, hoc est, antequam exornaretur quidem formamque et ordine nancisceretur, sine ortu et generatione, exornatam vero atque illustratam a digestore deo esse generatam, [...] inornatum illud minime generatum aequaevum deo, a quo est ordinatum, intellegi debeat. [...] Platonemque idem Numenius laudat, quod duas mundi animas autumet, unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet silvam. [...] quae quid etiam patibilis animae partis, in qua est aliquid corpulentum mortaleque et corporis simile, auctrix est et patrona, situ rationabilis animae pars auctore utitur ratione ac deo. Porro ex deo et silva factus est iste mundus.<sup>187</sup>

Από την αναφορά του Χαλκιδίου αναδύονται διάφορα στοιχεία, τα οποία φανερώνουν τις οντολογικές και κοσμολογικές προεκτάσεις της δυϊστικής θεωρίας του Νουμηνίου. Η Μονάδα ταυτίζεται με τον θεό, ενώ η Δυάδα με το υλικό υπόβαθρο του κόσμου. Παρότι αποτελεί πρωταρχική αρχή, η Δυάδα υπόκειται στην παρέμβαση της Μονάδας, η οποία μορφοποιεί την απροσδιόριστη Ύλη και άρα, υπό αυτή την έννοια, η Δυάδα γεννιέται. Η γένεση της Δυάδας, επομένως, στηρίζεται σε παρόμοια βάση με την αλληγορική ερμηνεία της πλατωνικής κοσμολογικής θεωρίας, όπως παρατηρήθηκε σε άλλους φιλοσόφους της ίδιας εποχής.

Ο Νουμήνιος, ακολουθώντας την πυθαγόρεια φιλοσοφία, είχε αποδεχτεί το ζεύγος των πρώτων αρχών, δηλαδή το Εν και τη Δυάδα, και είχε ταυτίσει το Εν με τον Πρώτο θεό και την απροσδιόριστη Δυάδα με την αισθητή ύλη, ισχυριζόμενος όμως ότι η Δυάδα δεν μπορεί να προέρχεται από το Εν επειδή σε αυτή την περίπτωση το Εν θα έπρεπε να αλλάξει τη φύση του για να παράγει τη Δυάδα. Κατά συνέπεια, η Δυάδα είναι αέναη όπως το Εν. Εντούτοις, υπάρχει ένα πρώτο οντολογικό στάδιο, στο οποίο η Δυάδα είναι απροσδιόριστη, και ένα δεύτερο, στο οποίο η Δυάδα προσδιορίζεται και υπό την έννοια αυτή προσεγγίζεται η γένεση της Δυάδας. Δεν είναι,

---

<sup>187</sup> Απ. 52 Des Places· Χαλκ., *In Timaeum*, σελ. 295-299· σελ. 297, 7-301, 20 Waszink.

ωστόσο, ο Πρώτος θεός αυτός που επιβάλλει τάξη στην απροσδιόριστη Δυάδα ή ύλη, εφόσον εκείνος παραμένει πάντα εντελώς υπερβατικός, αλλά είναι ο Δεύτερος θεός, ο Δημιουργός δηλαδή, ο οποίος είναι διττός και δημιουργεί ως Ψυχή του Κόσμου.

Παρότι ο Νουμήνιος δεν αναφέρει ρητά την Ψυχή του Κόσμου, από τη θεώρησή του σχετικά με τη θεολογική ιεραρχία, διαφαίνεται ότι είναι ο Τρίτος θεός που ενέχει τα χαρακτηριστικά και αναλαμβάνει τη δραστηριότητα εκείνης της οντότητας. Τούτου δοθέντος, από την προαναφερθείσα δυϊστική προσέγγιση επακολουθεί η διάκριση δύο διαφορετικών, πρωταρχικών και αντίθετων, Ψυχών, κατά την ίδια ερμηνευτική κατεύθυνση που ακολούθησε ο Πλούταρχος<sup>188</sup>. Πιο συγκεκριμένα, η δραστηριότητα της Ψυχής του Κόσμου θα ήταν μία όψη του Δημιουργού – ο οποίος χωρίζεται κατά τη δημιουργία – και ταυτίζεται με τη δημιουργική δραστηριότητα του Τρίτου θεού σχετικά με την ενέργειά του να προβάλλει τα Είδη στην Ύλη. Ωστόσο, στην αναφορά που μετέδωσε ο Χαλκίδιος, φαίνεται ότι ο Νουμήνιος αναγνώριζε την ύπαρξη δύο αντιτιθέμενων Ψυχών του Κόσμου, ακολουθώντας την πλατωνική θεωρία του δέκατου βιβλίου των *Νόμων*. Επομένως, θα υπήρχε για τον Νουμήνιο μία Ψυχή που προέρχεται από τον θεό και είναι έλλογη – ειδικότερα ως κατώτερη όψη του Δημιουργού – καθώς και μία ψυχή που συνδέεται με την Ύλη και είναι άλογη. Από την αλληλεπίδραση αυτών των δύο αντιτιθέμενων αρχών δημιουργείται ο κόσμος. Η πρώτη αρχή ενεργεί ως έλλογη πρόνοια του θεού, ενώ η δεύτερη αποτελεί υλική αρχή, είναι πηγή του κακού, αν και υπόκειται στην κυριαρχία της έλλογης ψυχής.

Φαίνεται ότι αυτός ο δυϊσμός αντανακλάται και στην ανθρώπινη ψυχή, σε βαθμό που ο Νουμήνιος υποστήριζε τη διάκριση δύο ψυχών, μία έλλογη και μία άλλη άλογη, περισσότερο από την πλατωνική διάκριση τριών διαστάσεων μίας ψυχής: “*ἄλλοι δέ, ὧν καὶ Νουμήνιος, οὐ τρία μέρη ψυχῆς μιᾶς ἢ δύο γε, τὸ λογικὸν καὶ ἄλογον, ἀλλὰ δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται, ὅσπερ καὶ ἄλλα, τὴν μὲν λογικὴν, τὴν δ’ ἄλογον*”<sup>189</sup>.

Σχετικά επίσης με την κάθοδο της ψυχής στον αισθητό κόσμο και το σώμα, καθώς και με την αντίστοιχη άνοδό της, διασώθηκαν διάφορα αποσπάσματα (30-35 Des Places), τα οποία αναδεικνύουν μια θεωρητική στάση στον Νουμήνιο, η οποία φανερώνει κοινά στοιχεία με το θεοσοφικό σύστημα του *Corpus Hermeticum*. Οντως, ο Νουμήνιος περιγράφει λεπτομερώς αυτή τη διαδικασία αναφερόμενος στη μετάβαση της ψυχής μέσα από τις σφαίρες των πλανητών, από τις οποίες επιφορτίζεται με διάφορες επιρροές που συγκροτούν την άλογη ψυχή: “*ἀπὸ τῶν ἔξωθεν*

---

<sup>188</sup> Πρβ. *Περὶ Τιμ. ψυχογ.*, 1014ε: “*ἀλλὰ τὴν ἄτακτον καὶ ἀόριστον αὐτοκίνητον δὲ καὶ κινητικὴν ἀρχὴν ἐκείνην, ἣν πολλαχοῦ μὲν ἀνάγκη ἐν δὲ τοῖς Νόμοις ἀντικρυσ ψυχὴν ἄτακτον εἶρηκε καὶ κακοποιόν: αὕτη γὰρ ἦν ψυχὴ καθ’ ἑαυτήν, νοῦ δὲ καὶ λογισμοῦ καὶ ἀρμονίας ἔμφρονος μετέσχευ, ἵνα κόσμου ψυχὴ γένηται*”.

<sup>189</sup> Απ. 44 Des Places.

προσφυομένων προστιθέντων ὅπως οὖν τῇ ψυχῇ τὸ κακόν, ἀπὸ μὲν τῆς ὕλης Νουμηνίου καὶ Κρονίου πολλάκις”<sup>190</sup>. Ως οναφορά στην ἔλλογη ψυχή, αὐτὴ φαίνεται νὰ εἶναι στενά συνδεδεμένη με τὴ νοητικὴ ἀρχὴ ἀπὸ τὴν ὁποία πηγάζει: “ἔνωσιν μὲν οὖν καὶ ταυτότητα ἀδιάκριτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχὰς πρεσβεύειν φαίνεται Νουμηνίος”<sup>191</sup>. Σε αὐτὰ τὰ πλαίσια, ἡ ἀνοδος τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν ἔδρα τῆς, προσανατολισμένη στὴν ‘ὁμοίωσιν θεῶ’, ἐγκεῖται στὴν ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὰ δεσμά του αἰσθητοῦ κόσμου. Αὐτὴ ἡ ἀνοδος τῆς ψυχῆς ἀκολουθεῖ πάλι τὸ πέρασμα μέσα ἀπὸ τὶς οὐράνιες σφαίρες, προκειμένου νὰ ἀπελευθερωθεῖ ἀπὸ τὸ υλικὸ περίβλημα<sup>192</sup>. Ἡ γνωσιολογικὴ ἀνοδος στα πλαίσια ἐνὸς οντολογικοῦ συστήματος τὸ ὁποῖο ἔχει ὡς κεντρικὸ ἀξονα ἓνα ἀπολύτως υπερβατικὸν, μπορεῖ νὰ γίνῃ, σύμφωνα με τὸν Νουμηνίον, μόνο με τὴν ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὰ αἰσθητὰ πράγματα καὶ ἐπιδιώκοντας πρῶτα τὴ διανοητικὴ γνώση τῶν μαθηματικῶν ὄντων καὶ ἔπειτα τὴ νοητικὴ ἐπιστήμη. Ἡ γνώση τοῦ Αγαθοῦ μετατρέπεται τελικὰ σε μυστικιστικὴ ἐποπτεία.

Σχετικὰ με τὴν περὶ δαιμόνων θεωρία, ἡ μοναδικὴ ἀναφορά που διασώθηκε (πρβ. ἀπ. 37 Des Places = Πρόκλ., *Εἰς Τίμ.*, I, 76, 30-77, 23 Diehl) ἀναφέρει τὴν ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία τοῦ μύθου τῆς μάχης μεταξὺ Ἀθηναίων καὶ Ἀτλαντίνων ἐκ μέρους τοῦ Νουμηνίου. Φαίνεται ὅτι αὐτὸς τὴ θεωροῦσε μιὰ διαμάχη μεταξὺ ἀνώτερων ψυχῶν, ὑπὸ τὴν αἰγίδα τῆς Ἀθηνᾶς, καὶ κατώτερων ψυχῶν ἢ δαιμόνων, ὑπὸ τὴν προστασία τοῦ Ποσειδῶνα. Ἡ ἀναφορά τοῦ Πρόκλου συνεχίζεται ὑποστηρίζοντας ὅτι ἄλλοι ἐρμηνευτὲς, ἐκ τῶν ὁποίων καὶ ὁ Πορφύριος, ἰσχυρίζονταν ὅτι ἐκεῖνη ἡ διαμάχη ἐγίνε μεταξὺ ψυχῶν καὶ δαιμόνων καὶ προσθέτει ἐπίσης ὅτι οἱ δαίμονες μποροῦν νὰ εἶναι τριῶν εἰδῶν. Ὑπάρχουν, συγκεκριμένα, θεϊκοὶ δαίμονες καὶ μοχθηροί, καθὼς καὶ ἐνδιάμεσοι δαίμονες, οἱ ὁποῖοι εἶναι ψυχές που ἔλαβαν μιὰ δαιμονικὴ οντολογικὴ κατάσταση: “ὁ δαίμων τριῶν· καὶ γὰρ εἶναί φασι τὸ μὲν θείων δαιμόνων γένος, τὸ δὲ κατὰ σχέσιν, ὃ μερικὰ συμπληροῦσι ψυχαὶ δαιμονίας τυχούσαι λήξεως, τὸ δὲ πονηρὸν ἄλλο καὶ λυμαντικὸν τῶν ψυχῶν”<sup>193</sup>. Στὸ ἴδιο χωρίο ὁ Πρόκλος ἀναφέρει ὅτι αὐτὴ ἦταν ἡ στάση τοῦ Πορφυρίου, ὁ ὁποῖος, ὅπως ἰσχυρίζεται ὁ Διάδοχος, βρισκόταν σε πλήρη συμφωνία με τὴν στάση τοῦ Νουμηνίου. Τούτου δοθέντος, τὸ συγκεκριμένο ἀπόσπασμα μπορεῖ νὰ προσφέρει μιὰ ἐνδεικτικὴ εἰκόνα τῆς δαιμονολογίας τοῦ Νουμηνίου· ὠστόσο, δὲν ὑπάρχουν περαιτέρω ἀναφορὲς πάνω σε αὐτὸ τὸ θέμα.

<sup>190</sup> Ἀπ. 43 Des Places. Αὐτὴ ἡ θεωρητικὴ στάση συνδέεται στενά με τὴν ἐξέλιξη τῆς θεωρίας τοῦ οχήματος τῆς ψυχῆς τὴν ὁποία διατυπώνει ὁ Πλάτων στὸν *Τίμαιο* (41ε). Τὸ ὄχημα τῆς ψυχῆς κατέληξε νὰ σημαίνει τὸ περίβλημα τὸ ὁποῖο μεταφέρει τὴν ψυχή μέσα ἀπὸ τὶς σφαίρες. ΓΙΑ τὴν ἐξέλιξη τῆς θεωρίας, με ἀναφορὰ στα πλατωνικά, ἐρμητικά, γνωστικά καὶ χριστιανικά στοιχεῖα πρβ. Dodds, 1992:313-321.

<sup>191</sup> Ἀπ. 43 Des Places.

<sup>192</sup> Πρβ. ἀπ. 30-35 Des Places, ὅπου περιγράφεται ἡ κάθοδος τῶν ψυχῶν ἀπὸ τὸν γαλαξία, μέσα ἀπὸ τὸν τροπικὸ τοῦ Καρκίνου καὶ τὴ σφαῖρα τῆς Σελήνης, καθὼς καὶ ἡ ἀνοδὸς τους ἀπὸ τὸν τροπικὸ τοῦ Αἰγόκερου καὶ τὴ σφαῖρα τοῦ Κρόνου.

<sup>193</sup> Ἀπ. 37 Des Places.

Συμπερασματικά, από τα διασωθέντα χωρία διαφαίνεται ότι στη φιλοσοφία του Νουμηνίου ενώνονται διάφορα φιλοσοφικά ρεύματα, όπως ο Πλατωνισμός και ο Νεοπυθαγορισμός, καθώς και θεοσοφικά συστήματα, όπως ο Ερμητισμός, ο Ζωροαστρισμός και ο Ιουδαϊσμός. Αυτό το θεωρητικό σύμπλεγμα υπήρξε θεμελιώδες, τόσο για την αμέσως μεταγενέστερη εξέλιξη της πλατωνικής φιλοσοφίας, όσο και για τον Πλατωνισμό της Αναγέννησης και ιδίως για τη διαμόρφωση του φιλοσοφικού συστήματος του Marsilio Ficino.

## ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

### 2.1 Οι πηγές του Marsilio Ficino και η συμβολή του Μεσοπλατωνισμού στη διαμόρφωση της σκέψης του

Το έργο του Marsilio Ficino θεωρείται ακρογωνιαίος λίθος της Αναγέννησης που διαμορφώνεται αρχικά στην Ιταλία τον 15ο αιώνα και αναπτύσσεται στην υπόλοιπη Ευρώπη κατά τη διάρκεια του 16ου αιώνα. Ο ίδιος ο Ficino μιλάει για αναγέννηση του Πλατωνισμού παρουσιάζοντας τον εαυτό του και το έργο του ως ανανεωτή της πλατωνικής φιλοσοφίας και της αρχαίας Ακαδημίας. Υπό την προοπτική αυτή η φιλοσοφία του Ficino θεωρείται η ολοκλήρωση της αναγέννησης του Πλατωνισμού κατά την περίοδο εκείνη. Όπως αναδύεται από την επιμελή μελέτη των πηγών που χρησιμοποίησε ο Ficino, ο Πλατωνισμός στον οποίο ο ίδιος αναφέρεται συναποτελείται από όλο το εύρος της πλατωνικής φιλοσοφικής παράδοσης στο σύνολο της διαχρονικής ανάπτυξής της. Αρχικά, ο Ficino επωφελήθηκε από την εκτενή μεταφραστική δραστηριότητα που ξεκίνησε κατά την ουμανιστική περίοδο, στην οποία ο ίδιος μεταγενέστερα συνέβαλε καθοριστικά, αφοσιωνόμενος στη μετάφραση και τον σχολιασμό αρχαίων φιλοσοφικών και θεοσοφικών κειμένων. Μέσω της προαναφερθείσας ερμηνευτικής δραστηριότητας ο Ficino καταλήγει σε μια νέα και πρωτοποριακή μορφή Πλατωνισμού, η οποία στοχεύει στην εναρμόνιση των στοιχείων που προέρχονται από ένα ευρύ φάσμα παραδόσεων. Κατά τον τρόπο αυτό, ο Ficino υπερβαίνει την τάση που επικρατούσε κατά την ουμανιστική εποχή στο διαχωρισμό των τεσσάρων κύριων αρχαίων φιλοσοφικών σχολών όπως καθιερώθηκαν κατά την ελληνιστική εποχή. Ο Ficino, ωστόσο, επιθυμεί να προάγει περαιτέρω τον στοχασμό του και, βασιζόμενος στη σκέψη του Αυγουστίνου και άλλων Πατέρων της Εκκλησίας, εξυψώνει τη διδασκαλία του Πλάτωνος στο επίπεδο της θείας αλήθειας:

Plato noster [...] factum est ut et ipse sine controversia divinus et doctrina eius apud omnes gentes theologia nuncuparetur, [...] Ego vero, cum iam pridem Aureliana auctoritate frerus summaque in genus humanum caritate adductus Platonis ipsius simulaerum quoddam christianae veritati simillimum exprimere statuissem [...] platonicis saltem rationibus religioni admodum suffragantibus acquiescant et quicumque philosophiae studium impie nimium a sancta religione seiungunt, agnoscant aliquando se non aliter aberrare quam si quis vel amorem sapientiae a sapientiae ipsius honore vel intellegentiam veram a recta voluntate disiunxerit.<sup>194</sup>

---

<sup>194</sup> *Prohem. in Th. Pl.*, 8-10 (Hankins & Allen, επιμ.).

Η προσέγγιση αυτή προκύπτει από μια θεμελιώδη πεποίθηση, σύμφωνα με την οποία ο Πλάτων αποτελεί για τον Ficino τον εξέχοντα εκπρόσωπο μιας πανάρχαιας φιλοσοφικής και θεολογικής παράδοσης που ξεκινάει από τον Ερμή τον Τρισμέγιστο. Παρότι, σύμφωνα με τον Ficino η παράδοση εκείνη ολοκληρώνεται με τον Πλάτωνα, εντούτοις συνεχίζεται και μετέπειτα, αρχικά με την Αρχαία Ακαδημία και τις πλατωνικές σχολές της αρχαιότητας<sup>195</sup>, για να αναδυθεί στο έργο εξέχοντων μεσαιωνικών στοχαστών, όπως του Ερρίκου του Γκαντ και του Ιωάννη Ντουνς Σκότου, ορισμένων Αράβων, όπως του Αβικεβρώνος, του αλ-Φαράμπι και του Αβικέννα, καθώς και κάποιων Βυζαντινών, όπως του Ψελλού και του Βησσαρίωνος. Ο Marsilio Ficino παρουσιάζει τον εαυτό του ως πρωταγωνιστή της αναγέννησης της πλατωνικής φιλοσοφίας και, άρα, ως συνεχιστή της παράδοσης εκείνης, στην οποία δίνει νέα και πρωτοπόρο μορφή. Είναι αυτή η θεωρητική και ιστοριογραφική προσέγγιση που καθοδηγεί τον Ficino στη μεταφραστική και ερμηνευτική δραστηριότητα των έργων που ο ίδιος θεωρούσε θεμελιώδη για την κατανόηση της πλατωνικής παράδοσης, ανάμεσα στα οποία εντοπίζονται και έργα που συντάχθηκαν κατά τη μεσοπλατωνική εποχή. Στην κατεύθυνση αυτή και προς επιβεβαίωση της καθοριστικής συμβολής του Μεσοπλατωνισμού στη φιλοσοφία του Ficino κεντρικό ρόλο καταλαμβάνει στο έργο του ο Νουμήνιος. Όπως θα μελετηθεί περαιτέρω, ο θεωρητικός παραλληλισμός μεταξύ του Μωυσή και του Πλάτωνος που υποστήριζε ο Νουμήνιος αποτελεί για τον Ficino στοιχείο καίριας σημασίας, προκειμένου να ενωθούν πίστη και λόγος, θεολογία και φιλοσοφία, υπό την έννοια που ο ίδιος όριζε *'ria philosophia'*.

Στο έργο του Marsilio Ficino παρατηρείται λοιπόν μια σύνθεση θεωριών, η οποία αποτελεί ένα πολύπλοκο φιλοσοφικό σύστημα, στο οποίο η φιλολογική και μεταφραστική δραστηριότητα συνδέονται στενά με τη φιλοσοφική αναζήτηση. Ο ίδιος συνέταξε σχόλια για τις σημαντικότερες μεταφράσεις που πραγματοποίησε, μέσα από τα οποία διαφαίνονται θεωρίες που προέρχονται τόσο από διάφορες φιλοσοφικές παραδόσεις, όσο από αρχαία θεοσοφικά συστήματα. Ως εκ τούτου, η ποικιλία και ο πλούτος των πηγών του, καθώς και το σύνθετο εννοιολογικό λεξιλόγιο που χρησιμοποιεί, δεν επιτρέπουν πάντα την εύκολη αναγνώριση της εκάστοτε πηγής του, δεδομένου επίσης ότι ο ίδιος δεν αποσαφηνίζει πάντα τις αναφορές του. Βέβαια, στα έργα του συνυπάρχουν διάφορα φιλοσοφικά ρεύματα, όπως, πρωτίστως, η πλατωνική παράδοση, ο Αριστοτελισμός – προσληφθείς μέσα από τον Σχολαστικισμό – τα έργα των Πατέρων της Εκκλησίας, καθώς και τα θεοσοφικά συστήματα του Ορφισμού, του Ερμητισμού και του Ζωροαστρισμού.

---

<sup>195</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, XVII, 1:6-8 (Hankins & Allen, επιμ.).

Ο Ficino έμαθε, όπως συνηθιζόταν, τις αρχές της αριστοτελικής φιλοσοφίας και των σημαντικότερων σχολιαστών της, πρώτα στο *Studium* της Πίζας, από το 1449 έως το 1451, και έπειτα σε εκείνο της Φλωρεντίας. Η επιρροή των κυριότερων θεμάτων που επικρατούσαν στον Σχολαστικισμό είναι φανερή, τόσο στα νεανικά έργα του όσο σε εκείνα της ωριμότητάς του. Είναι ευρέως επιβεβαιωμένη και τεκμηριωμένη η άμεση γνώση, από πλευράς του Ficino, των έργων του Αριστοτέλη καθώς και των σχολιαστών – αρχαίων και μεσαιωνικών – της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Στη βιβλιοθήκη του Ficino υπήρχαν έργα του Σταγειρίτη από μεταφράσεις που πραγματοποιήθηκαν κατά τον Μεσαίωνα, όπως το *Περί ψυχής* μαζί με το *Commentarium* του Αβερρόη, τα *Φυσικά*, τα *Μετεωρολογικά*, το *Περί ουρανοῦ*, το *Περί αἰσθήσεων*, το *Περί μνήμης*, καθώς και το *De ente et essentia* του Ακινάτη<sup>196</sup>. Στο πλαίσιο αυτό, είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον το χειρόγραφο *Parisinus graec. 1816* – το οποίο περιλαμβάνει τις *Έννεάδες* του Πλωτίνου – στο οποίο εντοπίζονται πολυάριθμες σημειώσεις του ίδιου του Ficino, οι οποίες παραπέμπουν σε σχολαστικούς φιλοσόφους, όπως τον Θωμά τον Ακινάτη και τον Ρογήρο Βάκων<sup>197</sup>. Η επιρροή της αριστοτελικής φιλοσοφίας είναι προφανής στα πρώτα έργα του Ιταλού φιλοσόφου, στα οποία, πράγματι, πολλές είναι οι αναφορές στον Αριστοτέλη και τον Αβερρόη. Πρόκειται για μια σειρά κειμένων που βρίσκονται στο χειρόγραφο *Palagi 199* της Βιβλιοθήκης Moreniana της Φλωρεντίας, όπου περιλαμβάνονται δύο εισαγωγές στη φιλοσοφική αναζήτηση, δύο πραγματείες περί φυσικής, την πραγματεία *De Deo natura et arte*, καθώς και άλλες που φέρουν τους τίτλους *De anima*, *De sono*, *Questiones de luce*, οι οποίες χρονολογούνται μεταξύ του 1454 και του 1455, επομένως στα πρώτα χρόνια αμέσως μετά την πανεπιστημιακή κατάρτιση του Ficino<sup>198</sup>. Στο κλίμα της ευρύτερης πολιτιστικής ανανέωσης που επικρατούσε στο πρώτο ήμισυ του 1400, οι ανθρωπιστές ένιωθαν την ανάγκη να ανακαλυφθεί ο πραγματικός Αριστοτέλης μέσα από την άμεση ανάγνωση των έργων του. Συνεπώς, όπως έγινε και με τα έργα του Πλάτωνος και των Νεοπλατωνικών, μια επιτυχής μεταφραστική δραστηριότητα των έργων του Σταγειρίτη αναπτύχθηκε ταχέως, εστιασμένη αρχικά στα περί λογικής και ηθικής έργα, και έπειτα στις πραγματείες περί φυσικής, μεταφυσικής και ψυχής<sup>199</sup>.

---

<sup>196</sup> Για έναν λεπτομερή κατάλογο των χειρογράφων αριστοτελικής φιλοσοφίας που ανήκαν στον Ficino, πρβ. Gentile, Niccoli, Viti, 1984. Για την επιρροή του Σχολαστικισμού στη φιλοσοφία του Marsilio Ficino, πρβ. Gilson, 1957:101-103· Kristeller, 1974:841-896· Tarabocchia Canavero, 1973:815-824· Collins, 1971.

<sup>197</sup> Gentile, Niccoli, Viti, 1984:31-32, πίν. 23.

<sup>198</sup> Πρβ. Kristeller, 1944:257-318/1956:35-97· Gentile, Niccoli, Viti, 1984:12-13, πίν. 11.

<sup>199</sup> Πρβ. Garin, 1939:641-671· *Id.*, 1947-1950:55-104· *Id.*, 1961:60-71· Gentile, εις Vasoli, 2002:70-92.



Όπως μαρτυρά ένα χειρόγραφο που περιέχει τις μεταφράσεις στα λατινικά των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* και των *Οἰκονομικῶν* από τον Leonardo Bruni, ο Ficino μελέτησε τα έργα αυτά, ενώ στο εν λόγω χειρόγραφο εντοπίζονται πολλές σημειώσεις από τον ίδιο. Χάρη στη συμβολή των βυζαντινών λογίων, έγιναν επίσης γνωστοί και μεταφράστηκαν και οι αρχαίοι σχολιαστές των αριστοτελικών έργων. Η κυκλοφορία αυτών των έργων αδιαμφισβήτητα επηρέασε βαθιά τη σκέψη του Ficino και υπήρξε βασική κατά τη συγγραφή του σημαντικότερου έργου του, ήτοι της *Theologiae Platonicae*, ειδικότερα σε σχέση με το ζήτημα της ενότητας του Νου<sup>200</sup>.

Ως προς τον τρόπο με τον οποίο ο Ficino αποδέχτηκε και εναρμόνισε την αριστοτελική φιλοσοφία στο σύστημά του, διαφαίνεται η τάση που επικρατούσε ανάμεσα στους περισσότερους λογίους της εποχής, εκείνη δηλαδή της ουσιαστικής συμφωνίας της πλατωνικής και της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Ακολουθώντας μια ερμηνευτική γραμμή, η οποία, όπως παρατηρήθηκε προηγουμένως, αναπτύχθηκε αρχικά στα πλαίσια της μεσοπλατωνικής φιλοσοφικής αναζήτησης και την οποία ακολούθησαν μετέπειτα τόσο ο Βοήθιος όσο και οι Νεοπλατωνικοί, ο Ficino πίστευε – και αυτό είναι προφανές ήδη από τα πρώτα του έργα – στην ουσιαστική συμφωνία των θεωριών των δύο σημαντικότερων αρχαίων φιλοσόφων. Κατά τη γνώμη του, η μελέτη της αριστοτελικής φιλοσοφίας αποτελούσε το προκαταρκτικό στάδιο για να προβεί κανείς στα “*secretoria Platonis mysteria*”<sup>201</sup>. Επιπροσθέτως, σύμφωνα με τον Ιταλό φιλόσοφο οι διαφορές ανάμεσα στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη είναι κυρίως ορολογικές παρά ουσιαστικές, όπως δηλώνει στο πρώιμο έργο *De voluptate*: “*Nomine quidem discrepat Aristoteles a Platone, re congruit*”<sup>202</sup>. Βασιζόμενος σε αυτή την πεποίθηση ο Ficino διαχειρίστηκε ελεύθερα τις αριστοτελικές πηγές του, τόσο τα έργα του Σταγειρίτη όσο εκείνα του σημαντικότερου σχολιαστή του στον Μεσαίωνα, του Ακινάτη δηλαδή, ο οποίος θεωρείτο από τον Ficino “*splendor theologiae*”<sup>203</sup>.

Η αριστοτελική παράδοση δεν αποτελεί βέβαια τη μοναδική βάση για την εξέλιξη της φιλοσοφίας του Ficino. Ήδη από τα πρώτα χρόνια της φιλοσοφικής του δραστηριότητας, ο ίδιος προσέγγισε άλλες σημαντικές φιλοσοφικές σχολές, όπως τον Επικουρισμό και τον Στωικισμό, καθώς και τη φιλοσοφία της Αρχαίας Ακαδημίας. Ο Ιταλός φιλόσοφος είχε στη διάθεσή του διάφορες πηγές για να εμβαθύνει στις γνώσεις αυτών των φιλοσοφικών σχολών, πρωτίστως έργα

---

<sup>200</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, XV, 1. Όλο αυτό το βιβλίο, ως μέρος της ‘*partis destruentis*’ του έργου, απευθύνεται στην κριτική του Αβερρόη, λόγω του ισχυρισμού του περί θνητότητας της ατομικής ψυχής.

<sup>201</sup> *Opera*, 858, 952.

<sup>202</sup> *Opera*, 998.

<sup>203</sup> *Th. Pl.*, XVIII, 8:138 (Hankins & Allen, επιμ.).

του Κικέρωνος<sup>204</sup> και του Σενέκα, το *De rerum natura* του Λουκρητίου<sup>205</sup>, καθώς επίσης και τους *Βίους φιλοσόφων* του Διογένη του Λαέρτιου, έργο το οποίο, έπειτα από τη μετάφραση που πραγματοποίησε ο Ambrogio Traversari μεταξύ του 1424 και του 1433, γνώρισε μεγάλη διάδοση κατά την Αναγέννηση<sup>206</sup>.

Όσον αφορά στα έργα του Κικέρωνος, αξίζει να σημειωθεί ένα γεγονός το οποίο υπήρξε πολύ σημαντικό για τη μετέπειτα κυκλοφορία των έργων του: πρόκειται για την ανακάλυψη ενός κώδικα στο Στρασβούργο από τον Roggio Bracciolini, μεταξύ του 1417 και του 1418. Στον συγκεκριμένο κώδικα βρέθηκαν, μεταξύ άλλων έργων, το *De natura deorum*, το *De divinatione*, η μερική μετάφραση του *Τιμαίου*, το *De fato* και το *Academica II (Lucullus)*. Τα προαναφερθέντα έργα, όπως επίσης και το *Topica* και το *De finibus*, βρίσκονται επίσης σε χειρόγραφα που ανήκαν στον Ficino<sup>207</sup>, γεγονός που μαρτυρά τη γνώση και τη μελέτη αυτών των έργων από πλευράς του, καθώς και τη συνεπαγόμενη εξοικείωση με τα θέματά τους, με θέματα δηλαδή που είχαν αναπτυχθεί στα χρόνια της Αρχαίας πλατωνικής Ακαδημίας και του πρώιμου σταδίου του μεσοπλατωνικού στοχασμού. Υπάρχουν σαφείς αναφορές στο *De finibus* του Κικέρωνος ακόμα και στο *De voluptate*<sup>208</sup>, έργο το οποίο γράφτηκε από τον Ficino το 1457, οι οποίες επιβεβαιώνουν τη γνώση εκείνων των θεωριών ήδη από τα πρώτα έργα του Ιταλού φιλοσόφου. Επιπροσθέτως, όπως μελετήθηκε στο πρώτο μέρος της παρούσας έρευνας, ο Κικέρων υπήρξε μαθητής του Αντίохου και η επιρροή του Ασκαλωνίτη αναδύεται σε διάφορα σημεία του έργου του, συνεπώς, ο Ficino είχε εξοικειωθεί με το σύμπλεγμα του Στωικισμού και του Πλατωνισμού που προωθούσαν ο Αντίοχος και ο Κικέρων από τα πρώιμα χρόνια της φιλοσοφικής του αναζήτησης.

---

<sup>204</sup> Τα περισσότερα έργα του Κικέρωνος διαδόθηκαν ευρέως κατά την Αναγέννηση. Διασώθηκαν σε πολλά χειρόγραφα και κυκλοφορούσαν επίσης σε πολλές τυπωμένες εκδόσεις. Η πρώτη συλλογή των φιλοσοφικών έργων του Κικέρωνος, η οποία περιελάμβανε το *De natura deorum*, το *De divinatione*, το *De fato*, το *De legibus* και τα *Academica* τυπώθηκε το 1471. Σημαντική είναι και η διάδοση του *Tusculanae disputationes* από το 1469 και του *De somnium Scipionis* από το 1470. Πρβ. Hankins & Palmer, 2008:44.

<sup>205</sup> Ο Ficino εξέφρασε μεγάλο ενδιαφέρον για την επικούρεια φιλοσοφία στα πρώτα χρόνια της φιλοσοφικής δραστηριότητάς του, τόσο που υποστήριζε τη συμφωνία της ατομιστικής θεωρίας περί δημιουργίας και της πλατωνικής φιλοσοφίας· πρβ. Alberti, 1970:187-193. Αυτή η πρώιμη αποδοχή της επικούρειας φιλοσοφίας μετέπειτα άλλαξε ριζικά και ο Επικουρισμός έγινε στόχος σκληρής κριτικής, κυρίως στην *Theologiam Platoniam*, στον βαθμό που ο ίδιος ο Ficino, όπως δηλώνει σε μια επιστολή από τα τελευταία χρόνια της ζωής του, έκαψε ένα πρώιμο *commentarium* στο *De rerum natura*· πρβ. *Opera*, 933.

<sup>206</sup> Ο Traversari υπήρξε από τους πιο έμπειρους μεταφραστές από τα Ελληνικά και οι μεταφράσεις του, πέρα από τους *Βίους φιλοσόφων*, των πατερικών έργων και του ψευδο-Διονυσίου, άσκησαν βαθιά επιρροή στους λόγιους της εποχής. Πρβ. Garin, 1959· *Id.*, 1983:53-65· Gigante, 1988:367-459· Gentile, εις Vasoli, 2002:78-80· Hankins & Palmer, 2008:62.

<sup>207</sup> Πρβ. Gentile, Niccoli, Viti, 1984:15-17, 40-41, πίν. 29· πρβ. επίσης Kristeller, I, 1937:LIV.

<sup>208</sup> Πρβ. *Opera*, 993, 1002-1003.

Σε άλλα χειρόγραφα που ανήκαν στον Ficino βρίσκονται επίσης αποσπάσματα από έργα του Σενέκα, συγκεκριμένα από τους *Dialogos* (I, II, VI, X) και τις *Epistulas ad Lucilium*<sup>209</sup>, στις οποίες, όπως προαναφέρθηκε, αναδύονται στοιχεία που πηγάζουν από το φιλοσοφικό πλαίσιο του Μεσοπλατωνισμού. Επιπροσθέτως, υπάρχουν σαφείς αναφορές, τόσο στον Σενέκα όσο στον ελληνικό Στωικισμό σε πρώιμα έργα του Ficino, όπως το ήδη προαναφερθέν *De voluptate* και το *Tractatus de Deo et anima vulgaris*<sup>210</sup>, το οποίο χρονολογείται το 1457.

Όπως αναφέρθηκε ανωτέρω, οι *Βίοι φιλοσόφων* γνώρισαν ευρεία διάδοση κατά την Αναγέννηση και ο Ficino χρησιμοποίησε εκτενώς το έργο του Διογένη του Λαέρτιου σε διάφορες φάσεις της φιλοσοφικής δραστηριότητάς του<sup>211</sup>. Αναφορές σε εκείνο το έργο εμφανίζονται, παραδείγματος χάριν, σε μια επιστολή του Ιανουαρίου του 1463 προς τον Κόζιμο τον Πρεσβύτερο<sup>212</sup>, όπου οι αναφορές είναι κυρίως για τη ζωή του Πλάτωνος. Εν προκειμένω, τα παραρτήματα στον *Βίο Πλάτωνος* – και κυρίως το δεύτερο (III.67-80) – στα οποία ο Διογένης ο Λαέρτιος εκθέτει συνοπτικά τους κύριους άξονες της πλατωνικής φιλοσοφίας, φανερώνουν την επιρροή εκείνων των φιλοσοφικών διατυπώσεων οι οποίες αναπτύχθηκαν στα πλαίσια της Αρχαίας Ακαδημίας – όσον αφορά κυρίως στη φύση της ψυχής – και του Μεσοπλατωνισμού, ως προς τη θεωρία των Ιδεών, την οντολογική τριάδα θεού-ύλης-Ιδεών και το τέλος του ενάρετου βίου. Πρόκειται, λοιπόν, για μια περαιτέρω ένδειξη της πρώιμης εξοικείωσης από πλευράς του Ficino με τις διατυπώσεις εκείνων των φιλοσοφικών πλαισίων. Το έργο του Διογένη ως πηγή του Ficino διαφαίνεται και στα δοξογραφικού χαρακτήρα έργα του *De quator sectis philosophorum* και το *Tractatus de Deo et anima vulgaris*, αμφότερα χρονολογούμενα τη διετία 1457-1458<sup>213</sup>.

Στο κλίμα πνευματικής ανανέωσης που επικρατούσε κατά την αναγεννησιακή περίοδο, το νόημα που αναγνωριζόταν στην κεντρική θέση του ανθρώπου στον κόσμο προσεγγιζόταν πάντα με βάση τον συσχετισμό του ανθρώπου με τον Θεό. Το ενδιαφέρον για τον άνθρωπο ήταν πάντα συνδεδεμένο με την αναζήτηση του θείου, τα *'studia humanitatis'* προχωρούσαν πάντα παράλληλα με τα *'studia divinitatis'*. Η *'dignitas hominis'*, θεμελιώδης έννοια του Ουμανισμού, εξελίχθηκε

---

<sup>209</sup> Πρβ. Gentile, Niccoli, Viti, 1984: πίν. 12 και 13· Gentile, Gilly, 1999:95-98, πίν. XXV· Kristeller, I, 1937:LIV.

<sup>210</sup> Πρβ. Kristeller, II, 1937:131-133.

<sup>211</sup> Πρβ. Hankins & Palmer, 2008:62.

<sup>212</sup> Πρβ. Gentile, (επιμ.), 1990:37-38.

<sup>213</sup> Πρβ. Kristeller, II, 1937:7-11, 128-147. Η εκτενής μελέτη των *Βίων φιλοσόφων* από τη μετάφραση του Traversari από πλευράς του Ficino μαρτυρείται επίσης από ένα χειρόγραφο της Βιβλιοθήκης Laurenziana της Φλωρεντίας, στο οποίο υπάρχουν πολυάριθμες σημειώσεις του τελευταίου, πρβ. Gentile, Niccoli, Viti, 1984:11-12, πίν. 10.

ακριβώς με βάση την πεποίθηση στη συγγένεια του ανθρώπου με τον Θεό, χάρη στην πνευματικότητα της ανθρώπινης φύσης. Αυτή η στάση είχε ως συνέπεια να δοθεί μεγάλη σημασία στη φιλοσοφία των Πατέρων της Εκκλησίας και η συνακόλουθη μελέτη των έργων τους γινόταν παράλληλα με εκείνη της παγανιστικής φιλοσοφίας<sup>214</sup>. Επρόκειτο για ένα πολύ σημαντικό φαινόμενο, το οποίο είχε καθοριστική επιρροή στην ανάκτηση και την εξέλιξη της πλατωνικής φιλοσοφίας στην Αναγέννηση.

Η ανωτερότητα της αριστοτελικής φιλοσοφίας ως εννοιολογικού συστήματος για την υποστήριξη της χριστιανικής πίστης αμφισβητήθηκε, ενώ παράλληλα η ευρύτερη και άμεση γνώση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας συνέβαλε στη δημιουργία ενός νέου ερμηνευτικού πλαισίου. Καθοριστική για τη διαμόρφωση της νέας ερμηνευτικής προσέγγισης υπήρξε η μελέτη των έργων, παραδείγματος χάριν, του Αυγουστίνου, του Ωριγένη και του ψευδο-Διονυσίου του Αρεοπαγίτη, για τους οποίους η πλατωνική φιλοσοφία – ιδίως στη μορφή που η ίδια έλαβε κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο – υπήρξε θεμελιώδης για την ανάπτυξη του φιλοσοφικού τους συστήματος<sup>215</sup>. Στο έργο τους, διαφαίνεται ακριβώς ο συνδυασμός της πλατωνικής φιλοσοφίας και του χριστιανικού δόγματος, ο οποίος αποτέλεσε θεωρητική βάση για την υποστήριξη της ουσιαστικής συμφωνίας του Πλατωνισμού και του Χριστιανισμού, την οποία ισχυρίζονταν οι περισσότεροι λόγιοι της εποχής και ιδίως ο Marsilio Ficino. Η βιβλιοθήκη του Ficino συγκεκριμένα περιλάμβανε διάφορα θρησκευτικά κείμενα, όπως την *Καινή Διαθήκη*, τις *Επιστολές* του Παύλου, το *Κοράνι*<sup>216</sup>, καθώς και τα σημαντικότερα έργα της χριστιανικής φιλοσοφίας, εκ των οποίων το *Περὶ ἀρχῶν* του Ωριγένη, την *Historia ecclesiastica* και την *Praeparationem Evangelicam* του Ευσεβίου στη μετάφραση του Τραπεζούντιου<sup>217</sup>. Πρόκειται για ένα γεγονός άκρως σημαντικό στα πλαίσια της παρούσας μελέτης, διότι, διαμέσου των έργων του Ωριγένη και, ακόμα περισσότερο του Ευσεβίου, ο Ficino είχε πρόσβαση στις θεωρίες κάποιων από τους σημαντικότερους φιλοσόφους της μεσοπλατωνικής εποχής, όπως θα αναλυθεί περαιτέρω.

Ανάμεσα στις πηγές που περισσότερο επηρέασαν τη φιλοσοφία του Ficino βρίσκονται και το *Corpus Dionisianum*, το οποίο κυκλοφόρησε από τη δεκαετία του 1430 σε μετάφραση του

---

<sup>214</sup> Vasoli, 1997b:25-31.

<sup>215</sup> Simonetti, 1997:7-20.

<sup>216</sup> Πρβ. Gentile, Niccoli, Viti, (επιμ.), 1984:78-81, πίν. 61, 62, 60· Kristeller, 1987:84-85.

<sup>217</sup> Το γεγονός ότι ο ίδιος ο Ficino ετοίμασε, το 1462, ένα χειρόγραφο της λατινικής μετάφρασης της *Εὐαγγελικῆς Προπαρασκευῆς* από τον Τραπεζούντιο για τον Giovanni de' Medici δείχνει τη σημασία που το εν λόγω έργο κατείχε κατά την Αναγέννηση γενικότερα και για τον Ficino ειδικά. Πρβ. Gentile, επιμ., 1997:275-278, πίν. 61-62.

Ambrogio Traversari (1430-1431/1436-1437)<sup>218</sup>, καθώς επίσης και η φιλοσοφία του Αυγουστίνου του Ιπώνου, ο οποίος αποτελούσε μια από τις πιο έγκυρες πηγές για την ενδεχόμενη ανεύρεση του συνδέσμου μεταξύ πλατωνικής φιλοσοφίας και Χριστιανισμού<sup>219</sup>. Πολλοί κώδικες με έργα του τελευταίου κυκλοφορούσαν στη Φλωρεντία ήδη από το πρώτο ήμισυ του 15ου αιώνα και ανάμεσά τους ένας που ανήκε στον Ficino και περιλάμβανε το *De animi immortalitate* και το *De quantitate animae* μαζί με τις σχετικές *Retractationes*<sup>220</sup>. Παρουσιάζει, επίσης, ιδιαίτερο ενδιαφέρον ένα χειρόγραφο του 1456, το οποίο ανήκε στον Ficino και στο οποίο εντοπίζονται διάφορα αποσπάσματα από τον Αυγουστίνο, αλλά και από τον Κικέρωνα και τον Λακτάντιο<sup>221</sup>, τα οποία αφορούν στον Ερμή τον Τρισμέγιστο. Το γεγονός αυτό είναι αξιοσημείωτο για την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο ο Ficino προσέγγιζε και χρησιμοποιούσε τις πηγές του, προκειμένου να επιτύχει τον σκοπό του, δηλαδή τη σύνδεση της χριστιανικής πίστης με την πλατωνική παράδοση και την αρχαία παγανιστική θεολογία.

Τα πατερικά έργα προσέφεραν στον Ficino την πρόσβαση και σε μια άλλη θεοσοφική παράδοση, η οποία υπήρξε θεμελιώδης για τη φιλοσοφία του, τον Ερμητισμό. Ήδη από τη δεκαετία του 1450 ο Ιταλός φιλόσοφος μπορούσε να μελετήσει τα βασικά κείμενα της μεσαιωνικής ερμητικής παράδοσης<sup>222</sup>. Στη Φλωρεντία κυκλοφορούσαν πολυάριθμοι κώδικες που περιλάμβαναν αναφορές του Κικέρωνος, του Λακταντίου<sup>223</sup> και του Αυγουστίνου σχετικά με τον Ερμή τον Τρισμέγιστο. Την ίδια εποχή διαδόθηκαν επίσης και έργα του Βοηθίου, τα οποία αποτελούσαν πηγή έμμεσων πληροφοριών σχετικά με τον Ερμητισμό<sup>224</sup>, το *Liber Alcidi de immortalitate animae* (γνωστό και ως *Altiividus*), το *De causa Dei* του Thomas Bradwardine<sup>225</sup>, έργο με πολυάριθμες

---

<sup>218</sup> Η μετάφραση του Traversari αποτέλεσε σημείο αναφοράς για την έκδοση του *De mystica theologia* και του *De divinis nominibus* που πραγματοποίησε ο Ficino στην αρχή της δεκαετίας του 1490, έργα τα οποία εκδόθηκαν στη Φλωρεντία το 1496 μαζί με τα σχετικά σχόλια.

<sup>219</sup> Για άμεσες αναφορές στον Πλατωνισμό στα έργα του Αυγουστίνου, πρβ. *De vera religione*, IV, 7· *Confessiones*, VII, 9, 13-15· *De civitate Dei*, VIII, 5-6, 9-10· X, 1.

<sup>220</sup> Πρβ. Gentile, Gilly, (επιμ.), 1999:89-90, πίν. XXI.

<sup>221</sup> Πρβ. Gentile, (επιμ.), 1997:305-306, πίν. 77· Gentile, Gilly, (επιμ.), 1999:160-164, πίν. 16.

<sup>222</sup> Πρβ. Lucentini, Perrone Compagni, (επιμ.), 2001· Lucentini, Parrì, Perrone Compagni, (επιμ.), 2003.

<sup>223</sup> Ο Λακτάντιος είχε δηλώσει ότι ο Ερμής ο Τρισμέγιστος υπήρξε κάτι σαν προφήτης της Παρουσίας του Χριστού. Πρβ. Vasoli, 1999:38-39.

<sup>224</sup> Πρβ. Gentile, Niccoli, Viti, (επιμ.), 1984:4-5, πίν. 4· Gentile, Gilly, (επιμ.), 1999:177-180, πίν. 22.

<sup>225</sup> Το έργο βρίσκεται και σε ένα χειρόγραφο του 1356 που κυκλοφορούσε στη Φλωρεντία τον 15ο αιώνα, πρβ. Gentile, Gilly, (επιμ.), 1999:85-87, πίν. XX.

αναφορές στον Ερμητισμό, καθώς και το *Asclepius*<sup>226</sup>, έργο το οποίο, συνιστώντας επιτομή των ερμητικών θεωριών, αδιαμφισβήτητα άσκησε μεγάλη επιρροή στους λόγιους της εποχής και κυρίως στον Ficino<sup>227</sup>.

Όπως προαναφέρθηκε, σχετικά με τη συγγραφική ιδιότητα του *Asclepius* οι απόψεις δίστανται. Ωστόσο, από τον 9ο αιώνα και έπειτα η παράδοση θεωρούσε τον Απουλήιο συγγραφέα του έργου, γεγονός που αποτελεί σημαντική αναφορά στα πλαίσια της παρούσας μελέτης, διότι βάσει αυτής της παράδοσης το έργο προσλήφθηκε και από τον Ficino. Η σημασία της φιλοσοφικής στάσης του Απουλήιου στην ερμηνεία του Ερμητισμού επιβεβαιώνεται από τον Ficino και στο προοίμιο της μετάφρασης των *Ερμητικῶν συγγραμμάτων*, προς τιμή του Κόζιμου του Πρεσβύτερου, όπου ο Ficino τονίζει ότι, ανάμεσα στα κείμενα του *Corpus*, δύο είναι τα πιο σημαντικά, ήτοι το *Asclepius* και το *Pimander*, με το πρώτο να εστιάζει στη *'voluntatem divinam'* και το δεύτερο στην *'potestatem et sapientiam Dei'*<sup>228</sup>. Ο *Asclepius* αποτελούσε σημαντική πηγή για τον Ιταλό φιλόσοφο ως προς τον εντοπισμό της αρχαίας θεωρητικής βάσης εκείνης για την υποστήριξη της έννοιας της ουσιαστικής συμφωνίας της ερμητικής θεοσοφίας, της πλατωνικής φιλοσοφίας και της χριστιανικής πίστης. Η μορφή του Πλατωνισμού που αναδύεται από το *Asclepius* πηγάζει από τη μεσοπλατωνική φιλοσοφική αναζήτηση και μέσα από αυτό το έργο ο Ficino μπορούσε να προσεγγίσει εκείνο το σύμπλεγμα φιλοσοφικών και θεοσοφικών θεωριών, το οποίο αποτέλεσε κεντρικό άξονα της φιλοσοφίας του από τα πρώτα χρόνια της φιλοσοφικής του δραστηριότητας. Οι βασικές θεωρίες του Ερμητισμού που παρουσιάζονται στο *Asclepius*<sup>229</sup>, όπως η προσέγγιση της σοφίας υπό την έννοια της θείας αποκάλυψης, η ιδέα της ένωσης της σοφίας και της θρησκευτικής ευλάβειας – αυτό δηλαδή που ο Ficino αποκάλεσε *'pia philosophia'* – η πίστη στην κοσμολογική συμπάθεια, η πεποίθηση ότι όλα τα όντα πηγάζουν από το Εν, η θειότητα του ανθρώπου και η μυστικιστική ένωσή του με τον Θεό μέσω του νου, όλες συναντώνται, τόσο στην *Theologiam Platoniam* όσο και σε άλλα έργα του Ficino. Για την ερμηνεία του *Asclepius*, ο Ficino μπορούσε να βασιστεί επίσης στις διάφορες αναφορές που βρίσκονται στο *De natura deorum* του Κικέρωνος (3.56), το *De civitate Dei* του Αυγουστίνου (18, 39· 8, 22-27) και το *Divinae institutiones* του Λακταντίου (6, 25, 10-12).

---

<sup>226</sup> Πρβ. Gentile, Niccoli, Viti, (επιμ.), 1984:5-8, 15-17, πίν. 5-6, 13· Gentile, Gilly, (επιμ.), 1999:95-98, πίν. XXV.

<sup>227</sup> Πρβ. Gentile, Gilly, (επιμ.), 1999:121-124, πίν. 1· Garin, 1955:7-19· *Id.*, 1958:98-103.

<sup>228</sup> Πρβ. *Opera*, 1836. Ο Ficino αναφέρει τον Απουλήιο ως μεταφραστή της εν λόγω πραγματείας.

<sup>229</sup> Πρβ. Nock, A. D.-Festugière, A.-J., (επιμ.), 1945:II, 296-355· Ramelli, I., (επιμ.), 2005:513-591.

Τα προαναφερθέντα έργα κυκλοφορούσαν ανάμεσα στους λόγιους της εποχής και όλοι οι προαναφερθέντες συγγραφείς αποτέλεσαν βάση για τον Ficino για την ιδέα της υποτιθέμενης αρχαιότητας του Ερμή του Τρισμέγιστου<sup>230</sup>. Είναι μάλιστα σε αυτούς τους στοχαστές που ο Ιταλός φιλόσοφος αναφέρεται στο προοίμιο της δικής του μετάφρασης του *Corpus Hermeticum* (1463) για να εισαγάγει το θέμα της θειότητας του Αιγύπτιου σοφού, τον οποίο θεωρούσε αρχή της αρχαίας θεοσοφικής παράδοσης που εισέρρευσε πρώτα στον Πλατωνισμό και κατέληξε στον Χριστιανισμό. Αυτή η ιδέα της ‘*concordiae*’, της συμφωνίας δηλαδή μεταξύ πλατωνικής παράδοσης, Ερμητισμού και Χριστιανισμού έγινε μία από τις θεμελιώδεις θεωρίες που ξεπροβάλλουν στο φιλοσοφικό έργο του Ficino. Σε αυτή την κατεύθυνση, ο ίδιος κατέληξε, βασιζόμενος στην αναφορά του Ευσεβίου, στο να ταυτίσει τον Ερμή τον Τρισμέγιστο με τον Μωυσή<sup>231</sup>.

Η επιρροή της παράδοσης του Ερμητισμού είναι ιδιαίτερα σημαντική και σε σχέση με μια άλλη πλευρά της φιλοσοφίας του Ficino και συγκεκριμένα ως προς τις θεωρίες περί μαγείας και αστρολογίας. Σε διάφορα έργα του, όπως το *De amore* (1469), την *Theologiam Platoniam* (1482) και, βέβαια, το *De vita* (1489), αναδύεται μια ουσιαστικά θετική άποψη σχετικά με τη ‘φυσική μαγεία’, που προσεγγίζεται ως πρακτική διάσταση της επιστήμης, η οποία έχει ως στόχο τη διατήρηση της κοσμολογικής αρμονίας. Είναι, επίσης, ιδιαίτερα ενδιαφέρον ο τρόπος με τον οποίο ο Ficino συνέδεσε τη μελέτη της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας με την αραβική μαγικο-αστρολογική παράδοση. Αυτό φαίνεται ξεκάθαρα, επί παραδείγματι, στο *Commentarium* του στις *Έννεάδες* (1492), καθώς και σε σημειώσεις του Ficino στο χειρόγραφο *Parisinus graec. 1816*, όπου ο ίδιος αναφέρει την αραβική μαγική παράδοση και από τις οποίες συνάγεται ότι ο Ficino γνώριζε το *Picatrix* καθώς και το *De radiis* του Αλ-Κίντι<sup>232</sup>.

Προκειμένου να κατανοηθεί βαθύτερα το πλαίσιο στο οποίο αναπτύχθηκε η φιλοσοφία του Marsilio Ficino και ο τρόπος με τον οποίο προσλήφθηκε από τον ίδιο η πλατωνική φιλοσοφική παράδοση, αξίζει να αναφερθεί εν συντομία η κατάσταση της κυκλοφορίας των πλατωνικών έργων κατά την αμέσως προηγούμενη περίοδο δράσης του Ιταλού φιλοσόφου. Μέχρι το 1300 τα διαθέσιμα έργα του Πλάτωνος ήταν ελάχιστα· επρόκειτο, συγκεκριμένα, για τη μερική έκδοση του *Τιμαίου* από τον Κικέρωνα και τον Χαλκίδιο, ο οποίος έγραψε και ένα υπόμνημα στο έργο το οποίο

---

<sup>230</sup> Για την κυκλοφορία αυτών των έργων κατά την Αναγέννηση, πρβ. Gentile, Gilly, (επιμ.), 1999:65-76, πίν. XI-XV· Gentile, (επιμ.), 1997:151-153, πίν. 7, 225-228, πίν. 39, 182-185, πίν. 19, 160-165, πίν. 11. Αξιοσημείωτη είναι και η αναφορά του Τερτυλλιανού, ο οποίος τόσο στο *Adversus Valentinianos* (15, 1) όσο στο *De anima* περιγράφει τον Ερμή τον Τρισμέγιστο ως πατέρα όλων των φιλοσόφων, δηλώνοντας επίσης ότι ο Πλάτων βασίστηκε σε εκείνον για τις θεωρίες του· πρβ. Gentile, Gilly, (επιμ.), 1999:147-149, πίν. 11.

<sup>231</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, XVIII, 1:82 (Hankins & Allen, επιμ.)· Εὐσ., *Εὐ. Προπ.*, IX, 27, 6.

<sup>232</sup> Garin, 2007:31-60.

αποτελεί επίσης σημαντική πηγή για την κατανόηση της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας, ενώ ο *Φαίδων* και ο *Μένων* είχαν μεταφραστεί από τον Enrico Aristippo κατά τον 12ο αιώνα<sup>233</sup>. Προστέθηκαν στις προαναφερθείσες και άλλες έμμεσες πηγές, με χαρακτηριστικές στην κατεύθυνση αυτή τις μεταφράσεις του υπομνήματος στον *Παρμενίδη*, της *Στοιχειώσεως Θεολογικής* και της *Στοιχειώσεως Φυσικής* του Πρόκλου, τις οποίες πραγματοποίησε ο Willem van Moerbeke μεταξύ του 1280 και του 1286. Παρότι ελάχιστες, αυτές οι εκδόσεις υπήρξαν πολύ σημαντικές τον Μεσαίωνα, για μια πρώτη προσέγγιση στην πλατωνική φιλοσοφία από τους λόγιους της εποχής.

Από τις αρχές του 1400 στη συνέχεια, η πλατωνική φιλοσοφία κατέλαβε το κεντρικό ενδιαφέρον και, με την σημαντικότερη ώθηση των βυζαντινών λογίων, οι μελέτες γύρω από τους πλατωνικούς διαλόγους και την πλατωνική παράδοση αναγεννήθηκαν<sup>234</sup>. Μια καθοριστική στροφή σε αυτή την κατεύθυνση έλαβε χώρα έπειτα από την άφιξη του Μανουήλ Χρυσολωρά στη Φλωρεντία το 1397, ο οποίος συνέβαλε καθοριστικά, τόσο στη διδασκαλία της αρχαίας ελληνικής γλώσσας όσο και στην πυροδότηση της μεταφραστικής δραστηριότητας των πλατωνικών έργων<sup>235</sup>. Ο ίδιος μετέφρασε, κατά πάσα πιθανότητα το 1402, την *Πολιτεία*, ενώ ένας από τους μαθητές του, ο Leonardo Bruni, μετέφρασε, μεταξύ 1404 και 1435, τον *Φαίδωνα*, τον *Γοργία*, την *Απολογία Σωκράτους*, καθώς και μέρος του *Φαίδρου*, του *Κρίτωνος*, των *Έπιστολών* και του *Συμποσίου*.

Ένας άλλος βυζαντινός λόγιος, ο Γεώργιος ο Τραπεζούντιος, επίσης συνέβαλε αξιοσημείωτα στη διεύρυνση της γνώσης των πλατωνικών διαλόγων μεταφράζοντας, κατά τη διετία 1450-1451, τους *Νόμους* και τον *Παρμενίδη*, έπειτα από έκκληση του καρδινάλιου Νικολάου Κουζάνου. Για την ιστορία της εξέλιξης της πλατωνικής παράδοσης κατά την Αναγέννηση, είναι αξιοσημείωτη και η μετάφραση της *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας* του Πρόκλου, την οποία ξεκίνησε ο Ambrogio Traversari, κατόπιν και πάλι αιτήματος από τον Κουζάνο το 1438, και την οποία ολοκλήρωσε ο Pietro Balbi το 1462.

Για τους στόχους της παρούσας έρευνας, ενέχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ένα πρώιμο έργο του Ficino, το *Institutiones Platonicae* και το οποίο χρονολογείται το 1456. Δυστυχώς το εν λόγω έργο χάθηκε και δεν είναι σαφές το περιεχόμενό του. Θα μπορούσε ενδεχομένως να ήταν ένα υπόμνημα στον *Τίμαιο*, όπως ο ίδιος αναφέρει σε ένα άλλο πρώιμο έργο του, το *De voluptate* (1457), ή μια προσπάθεια συνοπτικής παρουσίασης της πλατωνικής φιλοσοφίας βασισμένης στη διάδοση της πλατωνικής παράδοσης από λατινικούς συγγραφείς. Εάν επρόκειτο για την περίπτωση αυτή, θα

<sup>233</sup> Πρβ. Kantorowicz, 1942:312-323· Garin, 1958· H. D. Saffrey, 1987.

<sup>234</sup> Πρβ. Hankins, 1991. Σχετικά με τον ρόλο του Ficino ως μεταφραστής και του Πλάτωνος, πρβ. μέρος 4ο, σσ. 267-359.

<sup>235</sup> Πρβ. Gentile, εις Vasoli, 2002:193-228.



ήταν ένα πολύτιμο στοιχείο για την ανίχνευση της επιρροής του μεσοπλατωνικού στοχασμού στα έργα του Ficino, αφενός για τη θεμελιώδη σημασία που διαδραμάτισε ο *Τίμαιος* στους Μεσοπλατωνικούς και αφετέρου διότι οι πρώτες γνωστές επιτομές της πλατωνικής φιλοσοφίας συντάχθηκαν κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο. Σε αυτή την κατεύθυνση σημαντικό στοιχείο αποτελεί το γεγονός ότι στη βιβλιοθήκη του Ficino βρίσκονται διάφοροι κώδικες, οι οποίοι περιείχαν, μεταξύ άλλων, το *Somnium Scipionis* του Κικέρωνος μαζί με το υπόμνημα του Μακρόβιου, τη μετάφραση και το υπόμνημα στον *Τίμαιο* από τον Χαλκίδιο, καθώς επίσης τις *Metamorphoses*, το *De deo Socratis* και το *De Platone et eius dogmate* του Απουλήιου – έργο το οποίο, όπως μελετήθηκε προηγουμένως, αποτελεί μια από τις πρώτες επιτομές της πλατωνικής φιλοσοφίας – καθώς και τη μετάφραση και το υπόμνημα από τον ίδιο του *De mundo* του ψευδο-Αριστοτέλη<sup>236</sup>. Μέσα από εκείνα τα έργα ο Ficino μπόρεσε από τα πρώτα χρόνια της φιλοσοφικής του δραστηριότητας να γνωρίσει και να εξοικειωθεί με την πολύπλοκη ερμηνευτική παράδοση της πλατωνικής φιλοσοφίας της περιόδου που εκτείνεται από τον 1ο αιώνα π.Χ. έως τον 3ο αιώνα μ.Χ., όταν συναντάται εκείνο το φάσμα θεωριών που χαρακτηρίζει τη μεσοπλατωνική φιλοσοφία.

Η γνώση του έργου του Απουλήιου από πλευράς του Ficino διαφαίνεται και στις επιτομές των πλατωνικών διαλόγων που ο ίδιος συνέταξε. Στην επιτομή στον *Θεάγη*<sup>237</sup> – διάλογο τον οποίο ο Ficino θεωρούσε ως γνήσιο έργο του Πλάτωνος – φαίνεται ότι ο Ιταλός φιλόσοφος έχει υπόψιν το *De deo Socratis* του Απουλήιου, γεγονός που επιβεβαιώνει την επιρροή της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας στο έργο του Ficino και ως προς την ερμηνεία των πλατωνικών διαλόγων. Στο συγκεκριμένο χωρίο, επίσης, ο Απουλήιος αναφέρεται δίπλα στον Μάξιμο Τύριο και τον Ερμεία, χαρακτηριστικό γεγονός της προσέγγισης του Ficino προς την ευρύτερη πλατωνική ερμηνευτική παράδοση. Προκειμένου να εξηγήσει την πλατωνική φιλοσοφία, ο ίδιος χρησιμοποιεί πηγές προερχόμενες από διάφορα φιλοσοφικά πλαίσια, οι οποίες, όμως, αποτελούν εκφράσεις της ίδιας συνεχούς πλατωνικής παράδοσης.

Η επιρροή που άσκησε η μεσοπλατωνική ερμηνευτική παράδοση υπήρξε καθοριστική για τη διαμόρφωση της φιλοσοφίας του Ficino ήδη από τα πρώτα έργα του, όπως στο *De virtutibus*

---

<sup>236</sup> Το *Περὶ κόσμου* συντάχθηκε μεταξύ του δεύτερου ημίσεος του 1ου αιώνα μ.Χ. και του πρώτου ημίσεος του 2ου και περιέχει θεωρίες από τον Ποσειδώνιο· πρόκειται λοιπόν για έργο της μεσοπλατωνικής εποχής και, ως εκ τούτου, αποτελεί σημαντική πηγή για τον Ficino για την πρόσληψη της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας. Άλλοι σημαντικοί λατινικοί κώδικες για τη διαμόρφωση της φιλοσοφίας του Ficino, οι οποίοι βρίσκονταν στη βιβλιοθήκη του είναι το *De consolatione philosophiae* και το *De ebdomadibus* του Βοηθίου, το *Glosae super Platonem* του Guillaume de Conches και η μετάφραση του *Θεοφράστου* του Αινεία του Γαζαίου από τον Traversari. Πρβ. Gentile, Gilly, (επιμ.), 1999:92, πίν. XXIII· Gentile, Niccoli, Viti, (επιμ.), 1984:3-11, πίν. 3-9, 15-17, πίν. 13· Kristeller, 1987:85-86, 93-94.

<sup>237</sup> *Opera*, 1131-1132.

*moralibus*, το *De quator sectis philosophorum*<sup>238</sup>, την επιστολή *De divino furore*, το *De voluptate* και το *Tractatus de Deo et anima vulgaris*, όλα του 1457, τα οποία βασίστηκαν εξ ολοκλήρου σε λατινικές πηγές<sup>239</sup>. Πιο συγκεκριμένα, στην επιστολή *De divino furore* ο συγγραφέας αναφέρει ρητά τον *Φαίδρο*, τον *Φαίδωνα* και την *Πολιτεία* και έμμεσα την *Απολογία Σωκράτους*. παράλληλα στους πλατωνικούς διαλόγους αναφέρονται επίσης θεωρίες από το *Asclepius*, το *Corpus Dyonisiacum* και ένα ορφικό απόσπασμα που βρίσκεται στη λατινική έκδοση του *De mundo* του ψευδο-Αριστοτέλη. Επιπροσθέτως, με την έκφραση “*Platonicos interpretes*” ο Ficino αναφέρεται στην προκειμένη περίπτωση στο *Commentarium in somnium Scipionis* του Μακρόβιου, το *Commentarium in Timaeum* του Χαλκιδίου και το *De Platone* του Απουλήιου. Πρόκειται, λοιπόν, για έργα τα οποία είτε ανήκουν στη μεσοπλατωνική περίοδο – όπως στην περίπτωση του *De Platone* – είτε, όπως επισημάνθηκε στο πρώτο μέρος της παρούσας μελέτης, περιέχουν σημαντικές αναφορές σχετικά με τη μεσοπλατωνική φιλοσοφία. Οι αναφορές σε αυτά τα έργα αποτελούν, άρα, σαφείς ενδείξεις της γνώσης κάποιων βασικών θεμάτων της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας από πλευράς του Ficino, οι οποίες αποκτούν ακόμα μεγαλύτερη σημασία, δεδομένου ότι στην επιστολή *De divino furore* ξεπροβάλλει μια από τις πιο χαρακτηριστικές θεωρίες του Ficino, η γνωσιολογική θεωρία της ψυχής διαμέσου της θείας μανίας<sup>240</sup>.

Η ίδια ερμηνευτική τάση συναντάται και στο *De voluptate*,<sup>241</sup> στο οποίο αναφέρονται ο *Φαίδρος*, ο *Γοργίας*, οι *Επιστολές*, ο *Φαίδων*, ο *Τίμαιος* και ο *Κρίτων*, σε συνδυασμό με θεωρίες από το *Corpus Hermeticum*, καθώς και άλλοι στοχαστές, οι οποίοι για τον Ficino εντάσσονται στην πλατωνική παράδοση, όπως ο Απουλήιος και ο Χαλκίδιος (“*Platonici nobiles*”), ο Σενέκας (“*Platonis plurimum studiosus*”), ο Αυγουστίνος (“*Platonicus bonus*”) και ο Ωριγένης (“*Platonicus nobilissimus*”)<sup>242</sup>. Στο *De Dio et anima* το φάσμα των πηγών διευρύνεται, με την αύξηση των αναφορών σε νεοπλατωνικούς φιλοσόφους της ύστερης αρχαιότητας, όπως τον Πλωτίνο, τον Αμέλιο Γεντιλιανό, τον Πορφύριο, τον Ιάμβλιχο, τον Θεόδωρο τον Ασιναίο και τον Πρόκλο, παράλληλα με τους αριστοτελικούς σχολιαστές Θεόφραστο, Αλέξανδρο Αφροδισιέα, Θεμίστιο, μαζί με τον Βοήθιο και άλλους μεσαιωνικούς φιλοσόφους<sup>243</sup>.

<sup>238</sup> Πρβ. Kristeller, 1937, I: XIX· II: 1-6, 7-11.

<sup>239</sup> Πρβ. Gentile, 1983: 33-77.

<sup>240</sup> Πρβ. Gentile, (επιμ.), 1990, I: 19-28· *Opera*, 612-615.

<sup>241</sup> Πρβ. *Opera*, 987-1012.

<sup>242</sup> *Opera*, 994, 997-998.

<sup>243</sup> Πρβ. P. O. Kristeller, 1937, II: 128-158.

Όλα τα προαναφερθέντα στοιχεία συμβάλλουν στην κατανόηση της διαμόρφωσης της ερμηνευτικής στάσης του Ficino και του φιλοσοφικού στοχασμού του. Αυτός ο ευρηματικός συνδυασμός της πλατωνικής φιλοσοφικής παράδοσης με την ερμαϊκή θεοσοφία, μαζί με στοιχεία προερχόμενα από τον στοχασμό της Αρχαίας Ακαδημίας, της περιπατητικής παράδοσης και της στωικής φιλοσοφίας, χαρακτήρισε τη φιλοσοφία του Marsilio Ficino ήδη από τα πρώτα του έργα. Η τάση του να θεωρεί την πλατωνική διδασκαλία σαν συνεχή φιλοσοφική παράδοση φανερώνεται πλήρως και στο σημαντικότερο έργο του, την *Theologiam Platoniam*, στο οποίο με τη χρήση του ορισμού ‘*platonici*’ ο Ficino αναφέρεται σε όλους τους Πλατωνικούς φιλοσόφους χωρίς διαχωρισμό μεταξύ αρχαίων και νέων. Αντιθέτως, ο ορισμός ‘*platonici novi*’, ο οποίος εμφανίζεται σε μερικές επιστολές<sup>244</sup>, απευθύνεται στους σύγχρονους Πλατωνικούς, δηλαδή στους φιλοσόφους της Πλατωνικής Ακαδημίας που λειτουργούσε στη Φλωρεντία τον 15ο αιώνα υπό την καθοδήγηση του ίδιου του Ficino.

Ως προς την αναγέννηση των πλατωνικών σπουδών στη Φλωρεντία του 1400, είναι αξιοσημείωτη η συμβολή του Ιωάννη Αργυρόπουλου, ο οποίος από το 1457 έως το 1471, πέρα από τη διδασκαλία της αρχαίας ελληνικής γλώσσας, προωθούσε και μια συγκεκριμένη ερμηνευτική τάση σχετικά με την ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας, η οποία κατέληξε να ασκήσει βαθειά επιρροή και στις μελέτες του Ficino. Κατά τις διαλέξεις του, ο Αργυρόπουλος υποστήριζε την άποψη της ενιαίας εξέλιξης της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, από τους προσωκρατικούς έως τους νεοπλατωνικούς και τους μεταγενέστερους σχολιαστές των αριστοτελικών έργων. Ο ίδιος εμβάθυνε στη γνώση της πλατωνικής θεολογίας και γνωσιολογίας, καθώς προωθούσε τη συμφωνία της αριστοτελικής περί ηθικής θεωρίας με την πλατωνική οντολογία και διατεινόταν για την ουσιαστική συμφωνία των διδασκαλιών των δύο μεγάλων φιλοσόφων. Πρόκειται για μια θεωρητική στάση που συναντάται ευρέως κατά την Αναγέννηση, ιδίως στη φιλοσοφία του Βησσαρίωνος και του Ficino, και η οποία έχει τις ρίζες της στην ερμηνευτική προσέγγιση των Μεσοπλατωνικών φιλοσόφων. Συγκεντρώνει επίσης ιδιαίτερο ενδιαφέρον και το γεγονός ότι ο ίδιος εισήγαγε και τον Ζωροάστρη ανάμεσα στους Προσωκρατικούς στοχαστές<sup>245</sup>. Αυτή η προσέγγιση είναι προφανώς σημαντική ως προς την κατανόηση περί της αρχαίας φιλοσοφίας που απέκτησε ο Ficino, καθώς επίσης και για την ανάπτυξη της έννοιας της ‘*priscae theologiae*’ που υποστήριζε ο Ιταλός φιλόσοφος.

---

<sup>244</sup> Πρβ., παραδείγματος χάριν, *Lettere* I, 186.

<sup>245</sup> “[...] *Zoroastrem et multos alias usque ad Anaxagoram, qui obscure et carminibus tradiderunt philosophiam*”· πρβ. Garin, 1961:102.

Είναι αξιοσημείωτο ένα επιπλέον στοιχείο σχετικά με τη διδασκαλία του Αργυρόπουλου και την εξέλιξη της φιλοσοφικής μελέτης του Marsilio Ficino, το ενδιαφέρον που ο Βυζαντινός λόγιος επέδειξε για το περί ψυχής ζήτημα. Με μια σειρά διαλέξεων που ο ίδιος έδωσε στις 5 Νοεμβρίου 1460 με κεντρικό θέμα το περί ψυχής, ο Αργυρόπουλος συνέβαλε με ουσιαστικό τρόπο στην εξέλιξη αυτού του ζητήματος κατά το 15ο αιώνα<sup>246</sup>. Από ό,τι διαφαίνεται σε μια επιστολή του 1474, στην οποία ο Ficino δηλώνει ότι αφιέρωσε στο θέμα της αθανασίας και της θειότητας της ψυχής ένα έργο σε δεκαοκτώ βιβλία – την *Theologiam Platoniam* δηλαδή – έπειτα από δέκα χρόνια προκαταρκτικής μελέτης και πέντε χρόνια συγγραφής, συνάγεται ότι η έναρξη της έρευνάς του χρονολογείται το 1460 περίπου και η συνάφεια με τις διαλέξεις του Αργυρόπουλου καθίσταται προφανής<sup>247</sup>.

Σαφώς το περί ψυχής ζήτημα υπήρχε ήδη στα κεντρικά ενδιαφέροντα του Marsilio Ficino ήδη από έργα που γράφτηκαν χρόνια πριν, όπως το *De divino furore* και το *De Deo et anima*. Ωστόσο, σύμφωνα με ό,τι προαναφέρθηκε αποτελεί ενδιαφέρον στοιχείο για την ευρύτερη κατανόηση της γέννησης του σημαντικότερου φιλοσοφικού έργου του. Είναι πράγματι γεγονός ότι από τις αρχές του 1460 ο ίδιος ξεκίνησε τη μακροχρόνια δραστηριότητά του ως μεταφραστής και ερμηνευτής μιας ευρείας γκάμας έργων της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Στις πρώτες μεταφράσεις του εντάσσονται τα *Αργοναυτικά* που αποδίδονται στον ψευδο-Ορφέα, οι *Ύμνοι* του Ορφέως, του Ομήρου, του Πρόκλου και του Ησιόδου, του οποίου μετέφρασε και τη *Θεογονία*<sup>248</sup>. Ο Ficino κάνει μνεία αυτών των πρώτων μεταφράσεων σε μια επιστολή απευθυνόμενη στον Κόζιμο τον Πρεσβύτερο<sup>249</sup>, η οποία αποτελεί στοιχείο καίριας σημασίας, διότι εκεί ο φιλόσοφος κάνει αναφορά και σε έναν κώδικα – τον *Laurenziano LXXXV, 9* – ο οποίος περιλαμβάνει όλους τους διαλόγους του Πλάτωνος, καθώς και τα *Χρυσά Έπη* του Πυθαγόρα, τον *Διδασκαλικό* του Αλκίνοου, την *Είσαγωγή* του Αλβίνου, το *Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας* του Πλουτάρχου, καθώς και το *Περὶ ψυχᾶς κόσμου* του Τιμαίου του Λοκρού, τον *Βίο Πλάτωνος* του Διογένη του Λαέρτιου και τα *Κατὰ μαθηματικὸν χρήσιμα εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγνωσιν* του Θέωνος του Σμυρναίου<sup>250</sup>.

---

<sup>246</sup> Πρβ. Garin, 1961:105.

<sup>247</sup> “ego primum per longas ambages decem annis investigavi, deinde composui hac de re [scil.: de divinitate animi] quinquennio octo decemque libros”, Πρβ. Gentile, (επιμ.), 1990, I:195.

<sup>248</sup> Ο ίδιος ο Ficino αναφέρει αυτές τις πρώτες μεταφράσεις και σε μια επιστολή προς τον Martin Prenninger στις 9 Ιουνίου 1492· πρβ. *Opera*, 933-934.

<sup>249</sup> Πρβ. Kristeller, 1937, II:87-88.

<sup>250</sup> Πρβ. Gentile, Niccoli, Viti, (επιμ.), 1984:28-30, πίν. 22· Kristeller, 1987:74.

Πέρα από τον προαναφερθέντα κώδικα, ο οποίος συνιστά, δεδομένων των έργων που περιέχει, πολύ σημαντική αναφορά για την παρούσα έρευνα, ο Ficino κατά πάσα πιθανότητα έλαβε από τον Κόζιμο και τον κώδικα *Laurenziano LXXXVII*, 3, στον οποίο βρίσκεται ολόκληρο το κείμενο των *Ἐννεάδων*, τον *Βίο Πλωτίνου* του Πορφύριου, καθώς και το *Parisinus graec. 1816*<sup>251</sup>. Ήδη από τα πρώτα χρόνια του ως ερμηνευτής της πλατωνικής παράδοσης ο Ficino μελέτησε και μετέφρασε το *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας* του Πρόκλου, καθώς και την *Στοιχείωσιν Φυσικὴν* και την *Στοιχείωσιν Θεολογικὴν* του νεοπλατωνικού φιλοσόφου, όπως μαρτυρά το χειρόγραφο *Riccardiano ms. 70*, το οποίο περιέχει και το *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως* του Ὠκελλου<sup>252</sup>. Του Πρόκλου ο Ficino μελέτησε και το *Εἰς τὸν Τίμαιον Πλάτωνος*, αν και το κείμενο στη διάθεσή του έφτασε έως το 191ε, δηλαδή περίπου στη μέση του τρίτου βιβλίου<sup>253</sup>. Πρόκειται για αξιοσημείωτο γεγονός στα πλαίσια της παρούσας μελέτης, δεδομένων των αναφορών του συγκεκριμένου έργου σε μεσοπλατωνικούς φιλοσόφους, κυρίως, όπως παρατηρήθηκε, στον Αττικό, τον Αλβίνο και τον Νουμήνιο.

Αφότου έλαβε τους κώδικες των πλατωνικών έργων το 1462, ο Ficino άρχισε τη μετάφραση και συνάμα τον σχολιασμό των διαλόγων του Αθηναίου φιλοσόφου. Έχοντας μεταφράσει εννέα διαλόγους, όπως κοινοποιεί στον Κόζιμο: “novem hactenus opuscula Platonis convertimus”<sup>254</sup>, ο Ιταλός φιλόσοφος σταμάτησε απότομα τη μετάφραση του Πλάτωνος για να αφοσιωθεί σε εκείνη του *Corpus Hermeticum*<sup>255</sup>, το οποίο απέδωσε με τον τίτλο *Pimander*, όπως λέγεται η πρώτη πραγματεία του *corpus*.

Για τους στόχους της παρούσας έρευνας, συγκεντρώνουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον και άλλες μεταφράσεις έργων που ανήκουν στην ευρύτερη πλατωνική και πυθαγόρεια παράδοση, τις οποίες ο Ficino απέδωσε στη διετία 1463-1464<sup>256</sup>. Πρόκειται για το υπόμνημα του Ερμεία στον *Φαίδρο*, το *De secta pitagorica* του Ιάμβλιχου, το *De doctrina Platonis* – τον *Διδασκαλικό* δηλαδή – του Αλκίνοου, το *De Platonis diffinitionibus* του Σπενσίππου, το *De morte* του Ξενοκράτη, καθώς και

---

<sup>251</sup> Πρβ. Gentile, Niccoli, Viti, (επιμ.), 1984:31-32, πίν. 23· Kristeller, 1987:75, 98· Förstel, εις Gentile, Toussaint, (επιμ.), 2006:65-88.

<sup>252</sup> Πρβ. Gentile, Niccoli, Viti, (επιμ.), 1984:35-37, πίν. 26· Kristeller, 1987:83· Gentile, Gilly, (επιμ.), 1999:76-80, πίν. XVI.

<sup>253</sup> Πρβ. Megna, 2003:93-135.

<sup>254</sup> Πρβ. Gentile, (Επιμ.), 1990, I:243.

<sup>255</sup> Ο Ficino ήξερε μόνο τις πρώτες δεκατέσσερις πραγματείες, ενώ αγνοούσε τις τελευταίες τρεις, τις οποίες μετέφρασε αργότερα ο Ludovico Lazzarelli και εκδόθηκαν το 1507. Σχετικά με τον κώδικα του *Corpus Hermeticum* που ανήκε στον Ficino, πρβ. Gentile, Niccoli, Viti, (επιμ.), 1984:37-38, πίν. 27· Gentile, Gilly, (επιμ.), 1999:41-43, πίν. I· Kristeller, 1987:73.

<sup>256</sup> Πρβ. Gentile, 1990:57-104.

τα *Aurea verba* και τα *Symbola* του ψευδο-Πυθαγόρα<sup>257</sup>. Παράλληλα, ο Ficino μελέτησε και σχολίασε επίσης και τους *Χαλδαϊκούς Χρησμούς* ή *Carmina Zoroastris*, με τον τρόπο που ο ίδιος αναφερόταν σε αυτούς, όπως μαρτυρά μια σημαντική επιστολή απευθυνόμενη στον Giovanni Pannonio:

Adduxerunt item illi astrologi [...] quod [...] carmina Orphica oblivioni prius tradita luci restituisses. Mox & Mercurium Trismegistum antiquissimum traduxisti, & Pythagorica multa; item carmina Zoroastris explanavisti.<sup>258</sup>

Επρόκειτο για έργα τα οποία ο ίδιος ο Ficino θεωρούσε βασικής σημασίας για την κατανόηση της πλατωνικής φιλοσοφίας. Επομένως, αφότου ολοκλήρωσε τη μετάφραση εκείνων των έργων, κατά το 1464 επέστρεψε στην απόδοση των πλατωνικών διαλόγων, προσθέτοντας για τον εκάστοτε διάλογο ένα ‘*argumentum*’ αφιερωμένο στην ερμηνεία και την επεξήγηση του διαλόγου<sup>259</sup>. Η απόδοση των πλατωνικών διαλόγων ολοκληρώθηκε το 1469· ο Ficino, όμως, συνέχισε να την επιμελείται για άλλα δεκαπέντε χρόνια, μέχρι την πρώτη έκδοση του *Corpus Platonicum*, η οποία πραγματοποιήθηκε στο βενεδικτίνο μοναστήρι του Αγίου Ιακώβου του Ρίπολι και την οποία ακολούθησε δεύτερη έκδοση στη Βενετία το 1491.

Η μετάφραση και ο σχολιασμός των πλατωνικών διαλόγων πλαισιώνεται από το ευρύτερο φιλοσοφικό σχέδιο του Ficino για την ανάκτηση της αρχαίας σοφίας, σχέδιο το οποίο στόχευε να πραγματοποιήσει αφενός ανιχνεύοντας τις πηγές της πλατωνικής φιλοσοφίας – τις οποίες εντόπισε στην παράδοση της αρχαίας θεολογίας – και, αφετέρου, τονίζοντας τη διαχρονική διάσταση και τη συνέχεια της φιλοσοφικής κληρονομιάς του Πλάτωνος, η οποία, σύμφωνα με τον Ficino, βρίσκεται σε πλήρη συμφωνία με τη χριστιανική θεολογία<sup>260</sup>.

---

<sup>257</sup> Πρβ. Kristeller, 1937, II:105· Gentile, Niccoli, Viti, (επιμ.), 1984:28-31, 32-35, πίν. 22, 24-25· Kristeller, 1987:75· Hankins & Palmer, 2008:13, 15, 17, 50.

<sup>258</sup> *Opera*, 871. Πρβ. Gentile, Niccoli, Viti, (επιμ.), 1984:25-26, πίν. 20· Allen, 1998:5.

<sup>259</sup> Από τις μεταφράσεις του Ficino διαφαίνεται μια εξαιρετική ακρίβεια ως προς τον χειρισμό του ελληνικού κειμένου, με εξαίρεση την έκδοση του *Χαρμίδη*. Από τα ‘*argumenta*’ στους πλατωνικούς διαλόγους, ενώ διαφαίνεται ένας αλληγορικός τρόπος ερμηνείας του περιεχομένου του διαλόγου, όπως παρατηρείται ειδικά για τον *Συμπόσιο* και τον *Φαίδρο*, ο οποίος θυμίζει αυτόν που ακολούθησε προηγουμένως και ο Βησσαρίων. Ωστόσο, η αλληγορική ερμηνευτική μέθοδος, όπως παρατηρήθηκε, έχει τις ρίζες της στη μεσοπλατωνική ερμηνευτική προσέγγιση. Για περαιτέρω ανάλυση ως προς τον τρόπο μετάφρασης και ερμηνείας των πλατωνικών διαλόγων από τον Ficino, πρβ. Carlini, εις Gentile, Toussaint, (επιμ.), 2006:1-40· Berti, εις Cosenza, (επιμ.), 1996:93-167· *Id.*, 2001:349-425· Zerbino, 1997:123-165· Megna, 1999· *Ead.*, 2005:267-340· Vanhaelen, 2001:23-52· Lazzarin, 2003:17-37· *Ead.*, 2004:7-34.

<sup>260</sup> Αυτή η ερμηνευτική τάση διαφαίνεται ήδη από τα πρώιμα έργα του Ficino, όπως, παραδείγματος χάριν, στο *De Deo et anima*: “La predetta opinione [scil.: σχετικά με τον Θεό] de’ Mercuriali et Platonici philosophi è in tucto quella che’ teologi Cristiani defendono”, πρβ. Kristeller, 1937, II:132.

Η προαναφερθείσα προσέγγιση υπήρξε θεμέλιο για την ανάπτυξη της έννοιας της *'priscae theologiae'*<sup>261</sup>. Πρόκειται για μια ιστορικοφιλοσοφική ερμηνευτική τάση, η οποία έχει τις ρίζες της στον φιλοσοφικό στοχασμό της μεσοπλατωνικής εποχής και η οποία εξελίχθηκε περαιτέρω κατά την πρώτη περίοδο της Αναγέννησης. Τα πρώτα στοιχεία αυτής της ερμηνευτικής τάσης συναντώνται πράγματι ανάμεσα στους Μεσοπλατωνικούς στοχαστές, όπως στον Νουμήνιο<sup>262</sup> – ο οποίος προωθούσε μια συγκρητική ιδέα της ιστορίας της φιλοσοφίας κατά την οποία ο Πλάτων και ο Πυθαγόρας είναι πηγές μιας φιλοσοφικής αλήθειας, η οποία συμφωνεί με τις παραδόσεις των Εβραίων, των Αιγύπτιων, των Μάγων και των Βραχμάνων – στον Πλούταρχο<sup>263</sup> – στο έργο του οποίου επίσης συναντάται η ιδέα ενός σχετικού συγκρητισμού μεταξύ αιγύπτιας και ελληνικής παράδοσης, στην ερμηνεία επί παραδείγματι του μύθου της Ίσιδος και του Οσίριδος σε σύγκριση με την πυθαγόρεια και την πλατωνική φιλοσοφία, καθώς και η ιδέα της θεσμοθέτησης των μυστηρίων από τον Ζωροάστρη – και τον Απουλήιο<sup>264</sup> – ο οποίος στο *De Platonis et eius dogmate* ισχυρίζεται ότι ο Πλάτων, έπειτα από τη μαθητεία του με τον Σωκράτη, ταξίδεψε στην Αίγυπτο όπου εμβάθυνε στις γνώσεις περί αστρολογίας και μαντικής, καθώς επίσης ότι ο Αθηναίος φιλόσοφος ενδιαφερόταν και για τη διδασκαλία των Μάγων και των Ινδών –. Μια παρόμοια ιστορικοφιλοσοφική προσέγγιση συναντάται και στον προοίμιο των *Βίων φιλοσόφων* του Διογένη του Λαέρτιου, έργο το οποίο, όπως προαναφέρθηκε, χρησιμοποιήθηκε εκτενώς από τον Ficino. Η συμβολή των προαναφερθέντων στοχαστών, δεδομένης της γνώσης της φιλοσοφικής τους στάσης από πλευράς του Ficino, υπήρξε καθοριστική ως προς τη διαμόρφωση μιας από τις βασικότερες έννοιες του φιλοσοφικού έργου του.

Η πίστη στο γεγονός ότι οι θεωρίες του Πλάτωνος σχετικά με την ψυχή και το ανώτατο ον ήταν βασισμένες στη διδασκαλία του Ερμή του Τρισμέγιστου μαρτυρείται ήδη από τα πρώτα χρόνια της φιλοσοφικής δραστηριότητας του Ficino. Στην επιστολή *De divino furore*, του 1457, η θέση του Ερμή του Τρισμέγιστου ως πηγή αυτών των θεωριών, οι οποίες έπειτα μεταδόθηκαν στους δασκάλους του Πλάτωνος και από αυτόν στους μεταγενέστερους διαδόχους του, ήταν πλέον καθιερωμένη. Γράφει ο Ficino στην κατεύθυνση αυτή:

---

<sup>261</sup> Για την ιστορία της θεωρίας της *'priscae theologiae'* στον Ficino και την επιρροή που άσκησε στη μεταγενέστερη εποχή, πρβ. Wind, 1958· Yates, 1964· Walker, 1972· Klutstein, 1987· Garin, 1988· Allen, 1998:1-49· C. Vasoli, 1999:11-50.

<sup>262</sup> Πρβ. απ. 1a Des Places.

<sup>263</sup> Πρβ. *Περὶ Ἴσ. καὶ Ὀσ.*, 354ε, 369ε.

<sup>264</sup> Πρβ. *De Plat.*, 186.

Censet igitur ille [*scil.*: Plato] animum nostrum priusquam in corpore laberetur — ut etiam Pythagoras, Empedocles atque Heraclitus antea disputaverant — in celestibus sedibus extitisse, ubi veritatis contemplatione, ut Socrates in Phedro inquit, nutriebatur atque gaudebat; cumque ii quos paulo ante memoravi philosophi, Deum summum fontem quendam ac lumen — in quo rerum omnium exemplaria, quas ideas nominant, elucescant — esse a Mercurio Trismegisto Egyptiorum omnium sapientissimo didicissent.<sup>265</sup>

Σε αυτό το χωρίο διαφαίνεται, επίσης, η πλήρης αποδοχή της θεωρίας των Ιδεών όπως αυτή διαμορφώθηκε στα πλαίσια του Μεσοπλατωνισμού. Η ερμητική θεοσοφία φανερώνει διάφορα θεωρητικά στοιχεία που πηγάζουν από τη μεσοπλατωνική φιλοσοφική αναζήτηση, μεταξύ των οποίων είναι και η θεωρία των Ιδεών ως σκέψεων του Θεού. Ο Θεός παρουσιάζεται ως ανώτατη αρχή, εντός του οποίου εμφανίζονται όλα τα παραδειγματικά Είδη. Η αποδοχή αυτής της θεωρίας στη φιλοσοφία του Ficino θα μελετηθεί περαιτέρω στη συνέχεια της παρούσας μελέτης. Ωστόσο, συγκεντρώνει μεγάλο ενδιαφέρον το γεγονός ότι, ήδη από τα πρώιμα χρόνια της φιλοσοφικής του δραστηριότητας ο ίδιος συμπεριέλαβε στην αναζήτησή του βασικές μεσοπλατωνικές θεωρίες, αν και, σε σχέση με τον Ερμητισμό, χωρίς επίγνωση της χρονολογικής τοποθέτησής του, αλλά με την πεποίθηση ότι επρόκειτο για αρχαιότατη πηγή.

Ως προς τη σύλληψη της ιδέας της διαδοχής των σοφών, καθώς και της αρχής της πλατωνικής φιλοσοφίας στα αρχαιότερα θεοσοφικά συστήματα, μεγάλη επιρροή άσκησε αναμφισβήτητα το *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας* του Πρόκλου. Στο έργο αυτό διαφαίνεται η προσπάθεια απόδοσης μιας συνετής και φιλοσοφικής μορφής στον μύθο της προέλευσης της αρχαίας γνώσης και της πρωταρχικής αλήθειας η οποία, ξεκινώντας από τον Ορφέα, μεταδόθηκε σε διάφορους σοφούς που έλαβαν τη θεία έμπνευση<sup>266</sup>. Παρόμοια στάση διαφαίνεται και στο προοίμιο της μετάφρασης του Ficino του *Corpus Hermeticum*:

Itaque una priscae theologiae undique sibi consona secta, ex theologis sex miro quodam ordine conflata est, exordia sumens a Mercurio, a divo Platone penitus absoluta.<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> Gentile, (επιμ.), 1990, I:20.

<sup>266</sup> Πρβ. Saffrey, & Westerink, Gerrit, (επιμ.), 1968, I:25-26: “Δεῖ δὲ ἕκαστα τῶν δογμάτων ταῖς Πλατωνικαῖς ἀρχαῖς ἀποφαίνειν σύμφωνα καὶ ταῖς τῶν θεολόγων μυστικαῖς παραδόσεσιν· ἅπαντα γὰρ ἢ παρ’ Ἑλλησι θεολογία τῆς Ὀρφικῆς ἐστὶ μυσταγωγίας ἔκγονος πρώτου μὲν Πυθαγόρου παρὰ Ἀγλαοφήμου τὰ περὶ θεῶν ὄργια διδασχθέντος δευτέρου δὲ Πλάτωνος ὑποδεξαμένου τὴν παντελῆ περὶ τούτων ἐπιστήμην ἔκ τε τῶν Πυθαγορείων καὶ τῶν Ὀρφικῶν γραμμάτων. [...] πολλὰ γοῦν ἡμῖν περὶ τούτων καὶ Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος ἀνέγραψε νοήματα καὶ θαυμαστά τὴν τε κοινὴν αὐτῶν εἰς τὰ ὄντα πρόοδον καὶ τὴν διακεκριμένην ποιήσιν ἀνυμνῶν”.

<sup>267</sup> *Opera*, 836. Πρβ. επίσης Klutstein, 1987:5.



Στην προσέγγιση του Ficino αναδύεται η αποδοχή ενός από τους κυριότερους ερμηνευτικούς άξονες του Μεσοπλατωνισμού, εκείνου δηλαδή που θεωρούσε τον Πλάτωνα θεολόγο και τη φιλοσοφία σε πλήρη συμφωνία με τα αρχαία θεοσοφικά συστήματα.

Ενώ αρχικά, όπως προαναφέρθηκε, ο Ficino θεωρούσε τον Ερμή τον Τρισμέγιστο τον πρώτο στην αλληλουχία των αρχαίων σοφών θεολόγων, έπειτα, και μάλλον υπό την επιρροή του Πλήθωνος, ο Ιταλός φιλόσοφος αναθεώρησε εκείνη την αλληλουχία τοποθετώντας πρώτο τον Ζωροάστρη. Κατά την παραμονή του στη Φλωρεντία, ο Πλήθων διάβασε και σχολίασε το κείμενο των *Χαλδαϊκῶν Χρησμῶν* και έθεσε τον συνδυασμό μεταξύ αυτού του έργου και του Ζωροάστρη. Ο ίδιος ο Ficino γνώριζε και μελέτησε διάφορα έργα του Πλήθωνος, όπως το υπόμνημα στους *Χαλδαϊκούς Χρησμούς* και το *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*<sup>268</sup>. Βάσει αυτών των επιρροών, συμπεριλαμβανομένης και εκείνης του Πρόκλου, ο οποίος αναφέρει συχνά τους *Χαλδαϊκούς Χρησμούς* στην *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*, αλλά και της διασωθείσας αναφοράς από τον Ευσέβιο στον Νουμήνιο<sup>269</sup>, ο Ficino έθεσε μια νέα διαδοχική αλληλουχία των σοφών. Ο Ficino τοποθετεί για πρώτη φορά τον Ζωροάστρη ως αρχή της αλληλουχίας των σοφών θεολόγων<sup>270</sup> στο υπόμνημα στον *Φίληβο* το 1469. Αυτή η αλληλουχία συναντάται και στο σημαντικότερο έργο του Ficino, την *Theologiam Platoniam*, όπου ισχυρίζεται ότι η θεωρία της θειότητας της ψυχῆς – θεμελιώδης έννοια της πλατωνικής φιλοσοφίας διαχρονικῶς – προέρχεται από τους αρχαίους θεολόγους:

divino quiddam est hominis anima [...] ab incorporeo auctore ita productum, ut ex agentis virtute solummodo [...] dependeat, sicut nos docent prisci theologi: Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras, Plato, quorum vestigia sequitur plurimum physicus Aristoteles.<sup>271</sup>

Αναδύεται ο δημιουργικός τρόπος με τον οποίο ο Ιταλός φιλόσοφος ερμήνευε όχι μόνο την πλατωνική παράδοση αλλά και την ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας γενικότερα. Πιθανόν ακολουθώντας τον Πλήθωνα, αλλά λαμβάνοντας υπόψιν και το υπόβαθρο της μεσοπλατωνικής

<sup>268</sup> Πρβ. Gentile, Niccoli, Viti, (επιμ.), 1984:55-57, πίν. 43· Kristeller, 1987:83-84· Gentile, Gilly, (επιμ.), 1999:90-91, πίν. XII. Ο Ficino ο ίδιος θαύμαζε τον βυζαντινό λόγιο και θύμιζε πως αυτός ενέπνευσε τον Κόζιμο τον Πρεσβύτερο, ο οποίος τον θεωρούσε σχεδόν έναν δεύτερο Πλάτωνα, “*quasi Platonem alterum*”, να ιδρύσει στη Φλωρεντία μια Πλατωνική Ακαδημία, πρβ. *Opera*, 1537.

<sup>269</sup> Πρβ. απ. 1 Des Places = Εὐσ., *Εὐ. Προπ.*, IX, 7, 1.

<sup>270</sup> “Zoroaster, ut sacerdotes sui propriam seorsum a vulgo haberent literaturam, in signorum siderumque coelestium characteribus litteras instituit. Mercurius eius exemplo commonitus”. Στο παρόν χωρίο ο Ficino αναφέρεται στο εδάφιο του *Φαίδρου* (274ξ-275α) περί της εφεύρεσης της γραφῆς εκ μέρους του Θωθ. Πρβ. Allen, (επιμ.), 1979:271-273· Gentile, Gilly, (επιμ.), 1999:52-54, πίν. V.

<sup>271</sup> Πρβ. Ficino, *Th. Pl.*, VI, 1:124-126 (Hankins & Allen, επιμ.).

προσέγγισης σχετικά με την εξέλιξη της αρχαίας φιλοσοφίας μετά τον Πλάτωνα, ο Ficino θεώρησε τον Αριστοτέλη ως φιλόσοφο της φύσης και την αριστοτελική φιλοσοφία συνεπώς ως προετοιμασία για την κατανόηση της φιλοσοφίας του Πλάτωνος, τον οποίο Ficino θεωρούσε θεολόγο, σύμφωνα με την ερμηνευτική κατεύθυνση που ετέθη στα πλαίσια της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας.

Σε μια επιστολή του Ιουνίου 1489 προς τον Martin Prenninger, στην οποία ο Ficino απαριθμεί διάφορα έργα τα οποία, σύμφωνα με τον ίδιο, εντάσσονται στην ευρύτερη πλατωνική παράδοση και τα οποία ο ίδιος μελέτησε και μετέφρασε στα λατινικά, ξεπροβάλλουν πολύ ενδιαφέροντα στοιχεία ως προς την κατανόηση της προαναφερθείσας ερμηνευτικής κατεύθυνσης. Διαφαίνονται καταρχάς η μεσοπλατωνική άποψη σύμφωνα με την οποία ο Πλάτων ήταν ένας θεολόγος και, αμέσως παρακάτω, η πίστη στη συνέχεια και τη συμφωνία των διδασκαλιών του Πυθαγόρα, του Σωκράτους και του Πλάτωνος, και εκείνης του Μωυσή, γεγονός που επιτρέπει στον Ficino να υποστηρίξει ότι ο Αθηναίος φιλόσοφος, ως ακόλουθος του Μωσαϊκού δόγματος, υπήρξε πρόδρομος του Χριστιανισμού:

Plato noster utramque vitam [*scil.*: philosophicam et sacerdotiam] mirabiliter coniunxit in unum, et ubique religiosus est pariter, atque philosophus, disputator subtilis, pius sacerdos, facundus orator. [...] Praeterim quia Plato noster una cum rationibus Pythagoricis, atque Socraticis, legem sectatur Mosaycam, auguraturque Christianam.<sup>272</sup>

Εξαιρετικό ενδιαφέρον συγκεντρώνουν τα μεταφρασμένα έργα που απαριθμεί ο Ficino στην ίδια επιστολή, με σκοπό να αποδείξει τη διαχρονική συνέχεια της πλατωνικής φιλοσοφίας. Μεταξύ άλλων, αναφέρονται τα κείμενα του *Corpus Hermeticum* – προϊόν της θεοσοφικής παράδοσης, η οποία αναπτύχθηκε στη μεσοπλατωνική περίοδο και η οποία είναι διαποτισμένη με έννοιες που προέρχονται από τη μεσοπλατωνική φιλοσοφία – και οι πιο σημαντικοί νεοπλατωνικοί, όπως ο Πλωτίνος, ο Πορφύριος, ο Πρόκλος, ο Ιάμβλιχος, των οποίων τα έργα αποτελούν σημαντικές πηγές για την ανάκτηση της μεσοπλατωνικής αναζήτησης. Από τις μεσοπλατωνικές πηγές που ο Ficino γνώρισε απευθείας, στη συγκεκριμένη επιστολή παρατίθενται ο Αλκίνοος – του οποίου ο Ιταλός φιλόσοφος μετέφρασε ολόκληρο τον *Διδασκαλικό*<sup>273</sup> – και το *De deo Socratis* του Απουλήιου, έργο

---

<sup>272</sup> Πρβ. *Opera*, σελ. 899. Στην προκειμένη επιστολή, ανάμεσα στα έργα που αναφέρει ο Ficino, είναι αξιοσημείωτα, για την παρούσα μελέτη, το υπόμνημα του Χαλκιδίου στον *Τίμαιο*, ένα έργο του Απουλήιου περί δαιμόνων (ο Ficino μάλλον εννοεί το *De deo Socratis*), ο *Διδασκαλικός* του Αλκίνοου και ο *Ποιμάνδρης*.

<sup>273</sup> Πρβ. *Opera*, 1946-1962.

που αποτελεί ίσως την πληρέστερη πηγή σχετικά με τη μεσοπλατωνική περί δαιμόνων θεωρία. Ο Ficino αναφέρει επίσης το υπόμνημα του Χαλκιδίου στον πλατωνικό *Τίμαιο*, έργο το οποίο επίσης αποτελεί πολύτιμη πηγή για την κατανόηση της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας.

Για τον Ficino, το φιλοσοφείν και η ιστορία της φιλοσοφίας είναι στενά συνδεδεμένες διαστάσεις του έργου του, το οποίο όντως αναπτύχθηκε παράλληλα σε μια εκτενή εξηγητική δραστηριότητα, όπως γινόταν στην περίπτωση των περισσότερων Μεσοπλατωνικών στοχαστών. Ο ίδιος δεν προσπαθούσε, συνεπώς, να ανακτήσει τη διδασκαλία του Πλάτωνος από μια στενά ιστοριογραφική οπτική γωνία, αλλά περισσότερο στα πλαίσια μιας ευρύτερης και διαχρονικής φιλοσοφικής και θεολογικής παράδοσης. Όπως παρατηρεί ο Allen, ο Ficino θεωρούσε την *'priscam theologiam'* ως τη μετάδοση ενός οράματος, "a transmission of vision"<sup>274</sup>. Δεν επρόκειτο δηλαδή για μια ενιαία παράδοση στην οποία η μετάδοση των θεωριών και των θεμελιωδών αρχών γινόταν διαμέσου άμεσων σχέσεων, αλλά περισσότερο για μια παράδοση στην οποία εντοπίζονται διάφοροι σοφοί, οι οποίοι μετέδωσαν τη γνώση σχετικά με το Εν, τις θεϊκές υποστάσεις, την αθανασία της ψυχής και το ταξίδι της από το Εν στην πολλαπλότητα του αισθητού κόσμου και την επιστροφή της στην ενιαία αρχή του κόσμου. Στην κατεύθυνση της ένωσης της φιλοσοφίας και της θεολογίας εντάσσεται και ο ισχυρισμός του Ficino στην ενότητα της σοφίας και της *'religionis'*, συνδυασμός που αποδιδόταν στην έννοια της *'piae philosophiae'*, βασικό στοιχείο της φιλοσοφικής δραστηριότητας του Ιταλού φιλοσόφου, ο οποίος το υποστήριζε τονίζοντας, με συγκρητιστικό τρόπο, τη συμφωνία διαφορετικών μεταξύ τους παραδόσεων ως προς την ανακάλυψη της θείας αλήθειας. Σε αυτή την ερμηνευτική κατεύθυνση κεντρικό ρόλο διαδραμάτισαν και τα έργα του ψευδο-Διονυσίου του Αρεοπαγίτου, τα οποία, παρεμπιπτόντως, θεωρούντο από τον Ficino γνήσια και, επομένως, προϊόντα της μεσοπλατωνικής εποχής. Ο Ficino δεν αμφισβήτησε ποτέ ούτε την αυθεντία ούτε την ιστορική αυθεντικότητα του Διονυσίου, ο οποίος αποτελούσε για τον Ιταλό φιλόσοφο ιδεολογική δομή για τη σύνθεση του Πλατωνισμού και του Χριστιανισμού την οποία προωθούσε ο Ficino, καθώς και πολύτιμη πηγή για την κατανόηση της πλατωνικής φιλοσοφίας των πρώτων χρόνων της χριστιανικής εποχής.

Ο Ficino βασίστηκε στο *De Platone et eius dogmate* του Απουλήιου ως πηγή πληροφοριών σχετικά με τη ζωή του Πλάτωνος καθώς και για την κατανόηση της συνεπαγόμενης διαμόρφωσης του φιλοσοφικού συστήματος του Αθηναίου φιλοσόφου. Όπως προαναφέρθηκε, το *De Platone* περιέχει την αρχαιότερη βιογραφία του Πλάτωνος<sup>275</sup>, η οποία προηγείται της εκτενέστερης

---

<sup>274</sup> Allen, 1998:41.

<sup>275</sup> Πρβ. Beaujeu, 1973:249.

βιογραφίας που μετέδωσε ο Διογένης ο Λαέρτιος. Στο χωρίο που ακολουθεί, ο Απουλήιος αναφέρει ότι ο Πλάτων, έπειτα από τη μαθητεία του με τον Σωκράτη, προσέγγισε την πυθαγόρεια φιλοσοφία και τις ιεροτελεστίες των Αιγύπτιων προφητών:

postea Socrates homines reliquit, quesivit (*scil.*: Plato) unde proficeret et ad Pythagorae disciplinam se contulit. [...] quod Pythagoreum ingenium adiutum disciplinis aliis sentiebat [...] astrologiam adusque Aegyptum ivit petitum, ut inde prophetarum etiam ritus addisceret.<sup>276</sup>

Η πρόσληψη του χωρίου από τον Ficino παρουσιάζει κάποια επιπλέον στοιχεία, τα οποία συμβάλλουν στη βαθύτερη κατανόηση της δικής του προσέγγισης σχετικά με τη διαχρονική εξέλιξη της πλατωνικής παράδοσης, ιδίως ως προς το γεγονός ότι η πυθαγόρεια φιλοσοφία, θεμελιώδες στοιχείο του Πλατωνισμού και ειδικά για τη μεσοπλατωνική επεξήγηση του πλατωνικού συστήματος, προήλθε από τη διδασκαλία του Ζωρώαστη. Πρόκειται για μια αναφορά που πιθανόν συνέβαλε και στην αποδοχή της μεσοπλατωνικής προσέγγισης του Πλάτωνος ως θεολόγου από πλευράς του Ficino:

meminisse debemus Platonem pythagoricam sapientiam, quae a Zoroastre manaverat, ab Archyta, Euryto, Philolao didicisse, et cum peragrasset orbem aliasque omnes philosophorum opiniones examinavisset, pythagoricam denique sectam tamquam verisimiliorem prae ceteris elegisse, quam suis litteris illustraret.<sup>277</sup>

Η χρήση των έργων του Απουλήιου από τον Ficino διαπιστώνεται επίσης από ένα χειρόγραφο που του ανήκε, το *S.14* της Αμβροσιανής Βιβλιοθήκης του Μιλάνου, χρονολογημένο το 1455. Το εν λόγω χειρόγραφο περιέχει, μαζί με το υπόμνημα του Χαλκιδίου στον *Τίμαιο*, τον *Γοργία* στην έκδοση του Leonardo Bruni και τα *Topica* του Κικέρωνος, καθώς και το *De deo Socratis* του Απουλήιου<sup>278</sup>. Ένα άλλο χειρόγραφο, το *ms.709* της Biblioteca Riccardiana της Φλωρεντίας, χρονολογημένο το 1456, το οποίο επίσης ανήκε στον Ficino και εν μέρει γράφτηκε από τον ίδιο, περιέχει κείμενα τα οποία είναι επίσης σημαντικά για τη σαφέστερη επιβεβαίωση της χρήσης μεσοπλατωνικών πηγών στα πλαίσια της φιλοσοφικής αναζήτησης του Ficino. Στο

<sup>276</sup> Απουλ., *De Plat.*, 1.3. Πρβ. επίσης Διογ. Λ., *Βίοι*, III, 6.

<sup>277</sup> *Th. Pl.*, XVII, 4:50 (Hankins & Allen, επιμ.). Πρβ. επίσης Κικ., *Tusc. Disp.*, 1.39: “Platonem ferunt, ut Pythagoreos cognosceret, in Italiam venisse et didicisse Pythagorea omnia primumque de animorum aeternitate non solum sensisse idem quod Pythagoram, sed rationem etiam attulisse. Quam, nisi quid dicis, praetermittamus et hanc totam spem immortalitatis relinquamus”, όπου, επιπροσθέτως, η συζήτηση εστιάζεται γύρω από το θέμα της αθανασίας της ψυχής, όπως και στο κείμενο του Ficino.

<sup>278</sup> Πρβ. Kristeller, 1937, I:LIV· Gentile, 1983:38.

συγκεκριμένο χειρόγραφο βρίσκονται, μεταξύ άλλων, το *De Platone et eius dogmate* του Απουλήιου και η μετάφραση, επίσης από τον Απουλήιο, του *Περὶ κόσμου* του ψευδο-Αριστοτέλη, το τελευταίο μέρος του *Asclepius* με επιπλέον στοιχεία προερχόμενα από τον Αυγουστίνο, τον Κικέρωνα και τον Λακτάντιο, σχετικά με τον Ερμή τον Τρισμέγιστο. Το χειρόγραφο περιέχει επίσης αποσπάσματα από το *De finibus* του Κικέρωνος, τους *Dialogos* I, II, VI, X του Σενέκα, το ψευδο-ερμητικό κείμενο *Altiuidius* και τον *Θεόφραστο* του Αινεία του Γαζαίου<sup>279</sup>.

Ως προς τη χρήση μεσοπλατωνικών πηγών στη διαμόρφωση της φιλοσοφίας του Ficino, είναι αξιοσημείωτη η συμβολή του Πλούταρχου, σχετικά με την οποία, ωστόσο, χρειάζεται να αποσαφηνιστεί το πλαίσιο εντός του οποίου ο Ιταλός φιλόσοφος προσέλαβε το έργο του Χαιρωνέως. Στο *Commentarium in Parmenidem* το όνομα του Πλούταρχου σηματοδοτεί την έναρξη των διακεκριμένων πλατωνικών φιλοσόφων (“*probatissimi Platonici*”) που ισχυρίστηκαν την απόλυτη οντολογική υπερβατικότητα του Ενός σε σχέση με τον Νου και με το Είναι εν γένει. Έπειτα από τον Πλούταρχο, απαριθμούνται ο Αμμώνιος, ο Πλωτίνος, ο Αμέλιος, ο Πορφύριος, ο Ιάμβλιχος και ο Θεόδωρος ο Ασινάιος. Οι προαναφερθέντες φιλόσοφοι συγκροτούν, σύμφωνα με τον Ficino, τη λεγόμενη ‘*schola vetus*’ (παλαιά σχολή), με την οποία συμφωνούν οι στοχαστές της ‘*scholae novae*’ (νέας σχολής), δηλαδή ο Συριανός, ο Πρόκλος, ο Ερμείας, ο Δαμάσκιος και ο Ολυμπιόδωρος, σε ό,τι αφορά την ερμηνεία του προαναφερθέντος διαλόγου<sup>280</sup>. Ο Πλούταρχος αναφέρεται ξανά στο ίδιο υπόμνημα ως ένας από τους θεολόγους που προσπάθησαν να δώσουν μια σαφέστερη ερμηνεία του *Παρμενίδη*, καθώς επίσης και ως ο πρώτος που κατάφερε να δώσει την ακριβέστερη ερμηνεία αυτού του διαλόγου. Στην προκειμένη περίπτωση, όμως, το όνομα του Πλούταρχου συναντάται έπειτα από τον Αμέλιο, τον Πορφύριο και τον Ιάμβλιχο. Όπως παρατήρησε ο Allen<sup>281</sup>, ο Ficino βασίστηκε εκτενώς, στη συγκεκριμένη περίπτωση, στο *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας* του Πρόκλου και στα σχόλια στον *Παρμενίδη* από τον ίδιο τον Διάδοχο. Δεδομένης αυτής της αναφοράς, φαίνεται πιθανό ότι στην πρώτη περίπτωση ο Ficino έκανε αναφορά στον μεσοπλατωνικό Πλούταρχο, ενώ στη δεύτερη στον νεοπλατωνικό Πλούταρχο τον Αθηναίο. Στη δεύτερη περίπτωση, άρα, ο νεοπλατωνικός Πλούταρχος αναφέρεται ως σχολιαστής του πλατωνικού διαλόγου, ενώ στην πρώτη ο μεσοπλατωνικός Πλούταρχος παρατίθεται ως πρώτος από τους φιλοσόφους που χρησιμοποίησαν τον πλατωνικό διάλογο για την υποστήριξη της

---

<sup>279</sup> Πρβ. Gentile, Niccoli, Viti, (επιμ.), 1984:15-17· Kristeller, 1956, I:164-165.

<sup>280</sup> Πρβ. *Opera*, 1155-1156.

<sup>281</sup> Πρβ. Allen, 1982:35-41.

υπερβατικότητας του Ενός σε σχέση με τον Νου<sup>282</sup>, αν και, όπως παρατηρεί η De Pace, οι αναφορές στον *Παρμενίδη* στο έργο του Πλούταρχου είναι εξαιρετικά σπάνιες<sup>283</sup>.

Ο *Παρμενίδης* θεωρείτο ένας διάλογος λογικού περιεχομένου κατά τη μεσοπλατωνική εποχή, και επομένως το γεγονός ότι ο Ficino αναγνώριζε στον Πλούταρχο τον Χαιρωνέα την πρωτοπορία της οντολογικής ερμηνείας του διαλόγου καθιστά την παραπάνω αναφορά ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, διότι τονίζει την πρωτοτυπία του Ficino στην αποδοχή των πηγών του. Ωστόσο, όπως είχε παρατηρήσει ο Kristeller, διαφαίνεται μια σχετική ασάφεια από πλευράς του Ficino όσον αφορά στη διάκριση ανάμεσα στους δύο Πλούταρχους<sup>284</sup>. Αυτό οφείλεται και στην έλλειψη ακριβών πληροφοριών σχετικά με το έργο του Πλούταρχου κατά την περίοδο δραστηριότητας του Ficino<sup>285</sup>, λόγος για τον οποίο βασίστηκε κυρίως στον Πρόκλο και τον Ευσέβιο για τις αναφορές του σχετικά με τη φιλοσοφική στάση του Πλούταρχου και συγκεκριμένα στον Πρόκλο για την κοσμολογία και στον Ευσέβιο για τη δαιμονολογία<sup>286</sup>. Εντούτοις, σε συγκεκριμένες περιπτώσεις ο Ficino μελέτησε απευθείας τα κείμενα του Πλούταρχου. Διαπιστώνεται, όντως, η άμεση γνώση από τον Ficino του *De educatione puerorum*, μεταφρασμένου το 1410 από τον Guarino Veronese, του *Περὶ εἰμαρμένης* του ψευδου-Πλούταρχου, η μετάφραση ενός αποσπάσματος του οποίου βρίσκεται από τον ίδιο τον Ficino στον χειρόγραφο *Vat. Lat. 5953*, καθώς και του *Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας*, που βρισκόταν στον κώδικα *Laurenziano LXXXV, 9*, τον οποίο έλαβε από τον Κόζιμο τον Πρεσβύτερο και ο οποίος περιείχε επίσης τους πλατωνικούς διαλόγους<sup>287</sup>. Ειδικά το *Περὶ εἰμαρμένης* και το *Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας* χρησιμοποιήθηκαν εκτενώς από τον Ficino για τη συγγραφή του δικού του υπομνήματος στον *Τίμαιο* του 1496, όπως θα αναλυθεί περαιτέρω. Για τους στόχους της παρούσας διατριβής, η γνώση του *Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας* από πλευράς

<sup>282</sup> Πρβ. Allen, 1982:36· De Pace, 1996:114.

<sup>283</sup> Πρβ. De Pace, 1996:115-116.

<sup>284</sup> Πρβ. Kristeller, 1988:488 (βλ. '*Plutarchus*' στον κατάλογο ονομάτων). Πρβ. επίσης Gall, Riemer, Rombach, Simons, & Zintzen, 2003:86-87, στο οποίο ακολουθείται η ίδια κατεύθυνση του Kristeller και δεν διακρίνεται ο Πλούταρχος ο Χαιρωνεύς από τον Πλούταρχο τον Αθηναίο.

<sup>285</sup> Κατά την Αναγέννηση, από τα έργα του Πλούταρχου κυκλοφορούσαν περισσότερο οι *Βίοι παράλληλοι* σε σχέση με τα *Ηθικά*. Ωστόσο, κατά το 1400 μεταφράστηκαν 32 πραγματείες εκ των 78 που απαρτίζουν τα *Ηθικά*. Το ελληνικό κείμενο των *Ηθικών* εκδόθηκε το 1509 από τον Aldo Manuzio με τίτλο *Plutarchi opuscula LXXXXII* με βάση έναν κώδικα που ανήκε στον Βησσαρίωνα. Η *editio princeps* των έργων του Πλούταρχου, με ελληνικό κείμενο και λατινική μετάφραση, εκδόθηκε από τον Stephanus του 1572. Έως τότε, οι πληροφορίες σχετικά με τα έργα του Πλούταρχου ήταν συχνά ασαφείς. Πρβ. Hankins, Palmer, 2008:14· De Pace, 1996:115-118.

<sup>286</sup> Για έναν λεπτομερή κατάλογο των βιβλιογραφικών αντιστοιχιών των χωρίων σχετικά με τον Πλούταρχο στα *Opera Omnia* του Ficino με τα έργα από τα οποία προέρχονται, πρβ. De Pace, 1996:118-119 (υποσημ. 27).

<sup>287</sup> Πρβ. Kristeller, 1987:145-148· Kristeller, 1937, I: XLI, CXLVII· Gentile, 1987:51-69· Gentile, Niccoli, Viti, (επιμ.), 1984:29.

του Ficino ενέχει ιδιαίτερη σημασία, καθώς η εν λόγω πραγματεία βασίζεται σε ευδιάκριτο βαθμό στο υπόμνημα στον *Τίμαιο* του Ευδώρου<sup>288</sup>. Επιπροσθέτως, η γνώση της φιλοσοφικής στάσης του Πλουτάρχου από πλευράς του Ficino μπορεί να συναχθεί επίσης από το γεγονός ότι ο Ficino γνώριζε τον Bartolomeo della Fonte, ο οποίος είχε μεταφράσει κάποια αποσπάσματα από έργα του Πλουτάρχου<sup>289</sup>, καθώς και τον Giovanni Boninsegni, ο οποίος επίσης είχε μεταφράσει κάποια έργα του Πλουτάρχου<sup>290</sup> και υπήρξε επιμελητής της μετάφρασης του Ficino των πλατωνικών διαλόγων.

Συνάγεται από τις παραπάνω αναφορές, ότι ο Ficino είχε στη διάθεσή του και μελέτησε απευθείας κάποιες σημαντικές μεσοπλατωνικές πηγές, όπως τον Απουλήιο και τον Αλκίνοο, του οποίου ο ίδιος μετέφρασε τον *Διδασκαλικό* πριν από το 1464, καθώς και κάποια έργα του Πλουτάρχου, ήδη από τα πρώτα χρόνια της φιλοσοφικής του δραστηριότητας. Πέραν της άμεσης μελέτης των προαναφερθέντων στοχαστών, ο Ficino προσέλαβε τη μεσοπλατωνική φιλοσοφία και διαμέσου έμμεσων αναφορών, εκ των οποίων, πέραν των προαναφερθέντων έργων του Πρόκλου που υπήρξαν αδιαμφισβήτητα σημεία αναφοράς της φιλοσοφικής αναζήτησης του Ficino και του Διογένη του Λαέρτιου, είναι αξιοσημείωτη και η μελέτη από πλευράς του Ficino του υπομνήματος του Χαλκιδίου στον *Τίμαιο*.

Το υπόμνημα του Χαλκιδίου αποτέλεσε βασική πηγή για την κατανόηση του πλατωνικού διαλόγου μέχρι και το 14ο αιώνα, μαζί με την ημιτελή μετάφραση του Κικερόνος. Ο Ficino το μελετούσε ήδη από το 1455, όπως διαπιστώνεται από το προαναφερθέν χειρόγραφο *S.14* της Αμβροσιανής Βιβλιοθήκης του Μιλάνου. Το συγκεκριμένο έργο είναι βαθειά επηρεασμένο από τη μεσοπλατωνική φιλοσοφική αναζήτηση και αποτελεί επίσης σημαντική πηγή για την κατανόηση της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας, κυρίως όσον αφορά στη φιλοσοφική στάση του Νουμηνίου. Ως προς τις μεσοπλατωνικές έννοιες που ξεπροβάλλουν στο έργο, συναντάται (πρβ. κεφ. CLXXVI), παραδείγματος χάριν, η διατύπωση μιας θεολογικής ιεραρχίας που υποθέτει την ύπαρξη του υπέρτατου θεού, ενός πρώτου Νου και ενός δεύτερου Νου, ο οποίος ταυτίζεται με μια τρισδιάστατη Ψυχή του Κόσμου. Είναι αξιοσημείωτη επίσης η εκτενής έκθεση της περί δαιμόνων θεωρίας (πρβ. κεφ. CXXIX-CXXXVI), καθώς και η θεωρία σχετικά με την οντολογική κατάσταση της ύλης, η οποία ορίζεται ως εν δυνάμει ενυπόστατη και εν δυνάμει άυλη (πρβ. κεφ. CCCXIX-CCCXX). Πρόκειται δηλαδή για θεωρίες οι οποίες αντλούν σε ευδιάκριτο βαθμό τόσο από τη φιλοσοφία του Νουμηνίου, όσο και από τον Αλκίνοο, τον Πλούταρχο και τον Απουλήιο.

---

<sup>288</sup> Πρβ. Ferrari, 2011:16.

<sup>289</sup> Βλ. χειρόγραφο *Ricc. 153* της Βιβλιοθήκης Riccardiana της Φλωρεντίας.

<sup>290</sup> Πρβ. Kristeller, 1956:I, 199-200.

Η συμβολή αυτών των πηγών ήταν καθοριστική για τη θεμελίωση του έργου του Ficino, τόσο για τη γενικότερη προσέγγιση της ευρύτερης πλατωνικής φιλοσοφικής παράδοσης – για την οποία ο ίδιος επηρεάστηκε και από τα θεοσοφικά συστήματα που αναδύθηκαν κατά τη μεσοπλατωνική εποχή – όσο και για τις επιμέρους διαστάσεις της φιλοσοφικής του αναζήτησης, όπως θα μελετηθεί λεπτομερώς στη συνέχεια της παρούσας έρευνας. Από τις έμμεσες πηγές που χρησιμοποίησε ο Ficino, η μελέτη της *Εύαγγελικής Προπαρασκευής* του Ευσεβίου υπήρξε καθοριστικής σημασίας, καθώς στο έργο εκείνο διασώθηκαν αποσπάσματα που αφορούν στη φιλοσοφική στάση του Αττικού και του Νουμηγίου, καθώς και του Πλουτάρχου. Όπως θα μελετηθεί στο επόμενο κεφάλαιο, αυτό το έργο δεν υπήρξε καίριας σημασίας μόνο για τις διασωθείσες αναφορές, αλλά κυρίως για την πρόσληψη και την αποδοχή του Μεσοπλατωνισμού στα πλαίσια του χριστιανικού Πλατωνισμού που χαρακτηρίζει το φιλοσοφικό έργο του Ficino.

## 2.2 Ο Marsilio Ficino και η *Praeparatio Evangelica*

Η *Εύαγγελική Προπαρασκευή* του Έλληνα εξηγητή και ιστορικού της Εκκλησίας Ευσεβίου Καισαρεία υπήρξε πολύ σημαντικό έργο κατά την περίοδο της ιταλικής Αναγέννησης. Για το έργο αυτό κυκλοφορούσε η λατινική μετάφραση (*Praeparatio Evangelica*) του Γεωργίου Τραπεζούντιου, ο οποίος μετέφρασε το έργο το 1448 για τον Πάπα Νικόλαο Ε΄. Η μετάφραση του Τραπεζούντιου εκτυπώθηκε το 1470 στη Βενετία από τον εκδότη Nicholas Jenson.

Ο Ευσέβιος συνέγραψε το προαναφερθέν έργο μετά από τη μεταστροφή στον Χριστιανισμό του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου, μεταξύ του 310 και του 320 μ.Χ. και το εν λόγω έργο προοριζόταν ως πρώτο μέρος ενός μεγαλύτερου απολογητικού έργου αποτελούμενου από δύο μέρη. Το δεύτερο μέρος, η *Εύαγγελική Απόδειξις*, είχε ως στόχο την επεξήγηση του δόγματος του Χριστιανισμού με βάση τις εβραϊκές Γραφές, όμως η εξ ολοκλήρου μελέτη του έργου καθίσταται αδύνατη, καθώς διασώθηκαν μόνο δέκα εκ των είκοσι βιβλίων από τα οποία συγκροτείτο. Αντιθέτως, η *Εύαγγελική Προπαρασκευή*, η οποία αποτελείται από δεκαπέντε βιβλία, διασώθηκε εξ ολοκλήρου και συνιστά πολύτιμη και, σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, αποκλειστική, πηγή πληροφοριών για την κατανόηση της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας. Πέρα από το πρωτότυπο έργο, διασώθηκαν επίσης και 47 χειρόγραφα της μετάφρασης στα λατινικά από τον Τραπεζούντιο<sup>291</sup>.

Σκοπός του Ευσεβίου ήταν πρωτίστως να αποδείξει τη σφαλερότητα και την αντιφατικότητα των αρχαίων φιλοσοφικών σχολών. Ο ίδιος στόχευε παράλληλα και στην κριτική

---

<sup>291</sup> Πρβ. Monfasani, 2009:3.



των προχριστιανικών θρησκευμάτων ως παραπλανητικών, ισχυριζόμενος ότι όλα όσα ήταν αληθοφανή στις φιλοσοφίες της προχριστιανικής εποχής έπρεπε να αναγνωριστούν ως προσπάθεια αντιγραφής της *Αγίας Γραφής*. Για να επιτύχει τον στόχο του, ο Ευσέβιος διάλεξε έναν τρόπο κατά τον οποίο, αντί να προσφέρει ο ίδιος περιλήψεις και σχόλια της εκάστοτε στάσης που επιθυμούσε να κρίνει, άφηγε τους παγανιστές στοχαστές να παρουσιάσουν οι ίδιοι τις θεωρίες τους μέσα από εκτενείς αναφορές, οι οποίες προέρχονταν είτε από τα γραπτά έργα τους είτε, έμμεσα, από δοξογράφους.

Για αυτό τον λόγο, η *Εύαγγελική Προπαρασκευή* υπήρξε βασικό σημείο αναφοράς για τους λόγιους της ιταλικής Αναγέννησης, διότι τους προσέφερε πρόσβαση σε αρχαία κείμενα που διασώθηκαν αποσπασματικά ή ολοκληρωτικά χάρη στο έργο του Ευσεβίου. Πράγματι, το συγκεκριμένο έργο περιέχει, μεταξύ άλλων, κείμενα της μεσοπλατωνικής περιόδου, όπως του Αττικού, του Ιουδαίου φιλοσόφου Φίλωνος του Αλεξανδρέως ή του νεοπυθαγορείου Νουμηνίου, καθώς επίσης και κείμενα των *Όρφικων Ύμνων*, αλλά και άλλων αριστοτελικών φιλοσόφων και αρχαίων ιστοριογράφων. Η σημασία της *Εύαγγελικής Προπαρασκευής* κατά την περίοδο της Αναγέννησης εντείνεται, αν σκεφτεί κανείς ότι πολλά από εκείνα τα κείμενα δεν είχαν ακόμη μεταφραστεί στα Λατινικά ή ήταν ακόμη απολύτως άγνωστα. Αυτό ισχύει, μεταξύ άλλων, για κάποια κείμενα του Φίλωνος και του Πλουτάρχου, αλλά και του ίδιου του Πλάτωνος μέχρι την έκδοση το 1484 της μετάφρασης του *Corpus Platonicum* από τον Ficino.

Η μετάφραση στα Λατινικά της *Εύαγγελικής Προπαρασκευής* από τον Γεώργιο τον Τραπεζούντιο δεν είναι απλά μια ακριβής μετάφραση, αλλά κυρίως μια παράφραση του έργου του Ευσεβίου, από την οποία παραλείπονται ή τροποποιούνται κάποια εδάφια, ενώ προστίθενται άλλα από τον ίδιο τον Τραπεζούντιο. Η σειρά των κεφαλαίων κάθε βιβλίου, επίσης, δεν ακολουθεί εκείνη που συναντάται στα ελληνικά χειρόγραφα του έργου. Το ελληνικό χειρόγραφο, το *Zan. Gr. 341* της Biblioteca Marciana της Βενετίας, το οποίο χρησιμοποιήθηκε από τον Τραπεζούντιο για τη μετάφρασή του, συνιστά μια ιδιαίτερη πηγή, εφόσον στο ίδιο το χειρόγραφο εντοπίζονται διάφορες παραλείψεις εδαφίων στα πρώτα δύο βιβλία, καθώς και παράλειψη του τέλους του βιβλίου ΙΔ' και ολόκληρου του βιβλίου ΙΕ', του τελευταίου δηλαδή της *Εύαγγελικής Προπαρασκευής*<sup>292</sup>. Δεδομένου του χαρακτήρα της προαναφερθείσας μετάφρασης και της σπανιότητας των ελληνικών χειρογράφων του έργου του Ευσεβίου κατά την περίοδο δραστηριότητας του Ficino, φαίνεται πιθανόν ότι ο τελευταίος γνώριζε την *Praeparationem Evangelicam* μόνο από τη μετάφραση του

---

<sup>292</sup> Πρβ. Monfasani, 2009:5. Όπως αναφέρει ο Monfasani, ο Τραπεζούντιος ολοκλήρωσε τη μετάφρασή του πριν την τακτοποίηση του χειρογράφου *Zan. Gr. 341* με τα παραλειπόμενα μέρη των τελευταίων βιβλίων από τον Βησσαρίωνα.

Τραπεζουντίου. Παρότι ατελής, η μετάφραση του Τραπεζουντίου αποτελούσε βασική πηγή του Ficino για την ερμηνεία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Ωστόσο, ο ίδιος δεν βασιζόταν μόνο στην *Praeparationem Evangelicam*, αλλά, όπως παρατηρήθηκε ανωτέρω, είχε στη διάθεσή του και άλλες πηγές, τις οποίες μπορούσε να μελετήσει απευθείας στα ελληνικά χειρόγραφα, συμπληρώνοντας κατά αυτό τον τρόπο τις ελλείψεις της μετάφρασης του Τραπεζουντίου. Στην περίπτωση αυτή ανήκει, παραδείγματος χάριν, η κριτική του Αττικού στην αριστοτελική φιλοσοφία που βρίσκεται στο τελευταίο βιβλίο της *Εὐαγγελικῆς Προπαρασκευῆς*, βιβλίο το οποίο, όπως προαναφέρθηκε, δεν βρίσκεται στη μετάφραση του Τραπεζουντίου. Ωστόσο, η κριτική του Αττικού κυκλοφορούσε και ανεξάρτητα κατά την εν λόγω περίοδο<sup>293</sup> και ο Ficino τη γνώριζε από ένα άλλο χειρόγραφο, το *Ricc. 76* της Biblioteca Riccardiana της Φλωρεντίας, το οποίο του ανήκε και το οποίο περιέχει αποσπάσματα από το δέκατο πέμπτο βιβλίο της *Εὐαγγελικῆς Προπαρασκευῆς*, αποσπάσματα που αφορούν στον Αττικό<sup>294</sup>.

Για τον Ficino το ενδιαφέρον για τον Ορφισμό υπήρξε καθοριστικό στοιχείο ως προς την αποδοχή και τη μελέτη της αρχαίας σοφίας, γεγονός το οποίο, όπως φαίνεται, αποτελούσε μια ευρέως διαδεδομένη τάση κατά την Αναγέννηση<sup>295</sup>, και η *Praeparatio Evangelica* άσκησε σημαντική επιρροή στην κατεύθυνση αυτή, τόσο για την ανάγνωση όσο για την πρόσληψη των *Ὀρφικῶν Ὑμνων*. Εν προκειμένω, ο Ficino χρησιμοποίησε τόσο τα ελληνικά πρωτότυπα όσο και τη μετάφραση του Τραπεζουντίου, αν και αυτό έγινε κυρίως για ύμνους που δεν βρίσκονται στο *corpus*, ενώ, σε ό,τι αφορά τα αποσπάσματα που βρίσκονται στο έργο του Ευσεβίου, χρησιμοποίησε πιστά τη μετάφραση του Τραπεζουντίου<sup>296</sup>. Σε μια επιστολή του Ιουνίου του 1492 στον Martin Prenninger<sup>297</sup>, ο Ficino αναφέρει τη νεανική μετάφρασή του των *Ὀρφικῶν Ὑμνων*, την οποία είχε ολοκληρώσει αλλά δεν είχε εκδώσει, για να αποφύγει την κατηγορία υποστήριξης πολυθεϊσμού. Στην προαναφερθείσα επιστολή, ο Ιταλός φιλόσοφος στέλνει στον παραλήπτη του, όπως είχε υποσχεθεί, ένα δείγμα εκείνης της μετάφρασης, με πρώτο τον ύμνο που είναι γνωστός ως *Διαθήκαι* ή αλλιώς *Παλινωδία*. Ο Ficino αναφέρει το δέκατο τρίτο βιβλίο της *Praeparationis Evangelicae* ως πηγή του, προκειμένου να υποστηρίξει το γεγονός ότι ο Ορφέας μιλούσε για τη

---

<sup>293</sup> Πρβ. Des Places, 1977:30.

<sup>294</sup> Kristeller, 1987:83-84. Πρόκειται για το ίδιο χειρόγραφο που εμπεριέχει και το *Τοῦ Ψελλοῦ ἐξήγησις τῶν Χαλδαϊκῶν ῥητῶν*, πρβ. Gentile, Niccoli, Viti, (επιμ.), 1984:55-57, πίν. 43.

<sup>295</sup> Πρβ. Walker, 1953:110-111.

<sup>296</sup> Πρβ. Monfasani, 2009:6-7.

<sup>297</sup> Πρβ. *Opera*, 1576:933. “Argonautica & hymnos Orphei, & Homeri & Proclium Theologiam Hesiodi, quae adolescens (nescio quomodo) ad verbum mihi soli transtuli”.

θεία δύναμη που κυβερνά τα πάντα<sup>298</sup>, δείχνοντας και σε αυτή την περίπτωση τον στόχο της φιλοσοφίας του, ήτοι να αναδειχθεί η συμφωνία του Χριστιανισμού με την αρχαία σοφία.

Η χρήση της *Praeparationis Evangelicae* από τον Ficino είναι εμφανής και στο *De Christiana Religione*, έργο στο οποίο συγκεντρώνονται οι περισσότερες αναφορές στον Ευσέβιο από τα έργα του Ficino<sup>299</sup>. Εντούτοις, ο στόχος του Ιταλού φιλοσόφου ήταν εντελώς αντίθετος συγκριτικά με εκείνον του Ευσεβίου. Ενώ ο Έλληνας εξηγητής θεωρούσε την αρχαία σοφία απολύτως λανθασμένη και παραπλανητική, ο Ficino πίστευε στην αλληλουχία των σοφών, την οποία εμπνεύστηκε από τον Πλήθωνα, ενώ παράλληλα υποστήριζε την ουσιαστική συμβολή των παγανιστών φιλοσόφων στην εξέλιξη της ιστορίας του Χριστιανισμού. Συνεπώς, ο Ficino διαστρέφει το έργο του Ευσεβίου σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, προκειμένου να υποστηρίξει τη σημασία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και της αλληλουχίας των αρχαίων θεολόγων ως προς την αποκάλυψη της θείας αλήθειας.

Αυτή η προσπάθεια διαφαίνεται, παραδείγματος χάριν, στη θεωρία των τριών ειδών της αρχαίας θεολογίας, της ποιητικής, της πολιτικής και της φιλοσοφικής. Ο Ficino αναφέρει αυτή τη θεωρία στα σχόλια του – που χρονολογούνται το 1497 – στην *Επιστολή προς Ρωμαίους* του Παύλου (I, 23), θεωρία για την οποία ο Ficino δεν βασίστηκε στον Ευσέβιο αλλά στον Βάρρωνα διαμέσου της αναφοράς του Αυγουστίνου<sup>300</sup>. Στην προκειμένη περίπτωση, ο Ficino ακολούθησε τον Βάρρωνα για να υποστηρίξει την ανωτερότητα της φιλοσοφικής θεολογίας ενάντια στην αρνητική άποψη του Ευσεβίου σχετικά με την παγανιστική θεολογία εν γένει<sup>301</sup>. Ενώ στον Ευσέβιο το σύνολο της παρουσίασης των παγανιστικών θεολογικών συστημάτων σκοπεύει στην ανάδειξη του τρόπου με τον οποίο η παγανιστική θεολογία σηματοδότησε την απομάκρυνση από τη λατρεία του αληθινού Θεού, ο Ficino χρησιμοποιεί το ίδιο σχήμα ώστε να προβάλλει τη σημασία της συμβολής των αρχαίων φιλοσόφων στην αποκάλυψη της θείας αλήθειας.

Στο *De christiana religione* ο Ficino προσπαθεί να εναρμονίσει την ερμηνευτική στάση του Έλληνα εξηγητή, στην οποία η παγανιστική θρησκεία θεωρείται ως σταδιακή απομάκρυνση από τη λατρεία του αληθινού Θεού, με το φιλοσοφικό του σχέδιο, στο οποίο, αντιθέτως, η αρχαία

---

<sup>298</sup> Πρβ. *Opera*, 934. “Eusebius Caesarensis libro XIII de Evangelica praeparatione sic ait, sed Orpheus etiam in carminibus, quae inscripsit de verbo sacro, divina virtute omnia gubernari, cunctaque a Deo producta”. Πρβ. επίσης Allen, 1995:XIV, 73-74.

<sup>299</sup> Πρβ. Gall, Riemer, Rombach, Simons, & Zintzen, 2003:39.

<sup>300</sup> Augustinus, *De civitate Dei*, VI, 5. Πρβ. Εύσ., *Εύ. Προπ.*, IV, 1, 2.

<sup>301</sup> Πρβ. *Opera*, 1576:440. “Iure itaque Varro, ubi tres theologias enarrat, philosophicam et civilem atque poeticam, duas hic sequentes prima longe inferiores esse censet”. Πρβ. επίσης Bartolucci, 2007:51· Walker, 1958:49-51.

παγανιστική φιλοσοφία κατέχει κεντρική θέση, ακόμα και για την αποκάλυψη της θείας αλήθειας. Στο χωρίο που ακολουθεί διαφαίνεται ο τρόπος με τον οποίο οι δύο ερμηνευτικές στάσεις, και μάλιστα οι διάφορες πηγές του Ficino, συνυπάρχουν, και είναι εξέχουσας σημασίας το γεγονός ότι μαζί με τους δύο εκκλησιαστικούς στοχαστές, τον Κλήμεντα και τον Ευσέβιο, αναφέρονται δύο από τους σημαντικότερους μεσοπλατωνικούς φιλοσόφους, ο Αττικός και ο Νουμήνιος:

Ex quibus apparet quod Clemens Alexandrinus et Atticus Platonius et Eusebius et Aristobolus probant gentiles videlicet, siqua habuerunt egregia dogmata et misteria, a Iudeis usurpasse. [...] Plato usqueadeo Iudeos imitatus est, ut Numenius Pythagoricus dixerit Platonem nihil aliud fuisse quiquam Moysen actica lingua loquentem<sup>302</sup>.

Εστιάζοντας στην *Theologiam Platoniam* επίσης προφανής είναι η χρήση της *Praeparationis Evangelicae* από πλευράς του Ficino. Αυτό διαφαίνεται, παραδείγματος χάριν, στην αναφορά του ίδιου στη διδασκαλία του Αριστοξένου, βάσει της οποίας ισχυρίζεται ότι ο Πλάτων είχε υιοθετήσει από τις διατυπώσεις των Ινδών φιλοσόφων, διαμέσου της διδασκαλίας του Σωκράτους, τη θεωρία ότι η γνώση του θεού ως Αγαθού είναι απαραίτητη για την αναγνώριση του καλού, τόσο στο πλαίσιο της πολιτείας, όσο και στην ιδιωτική σφαίρα. Πρόκειται για μια πληροφορία, την οποία ο Ficino μπορούσε να βρει μόνο στο ενδέκατο βιβλίο της *Praeparationis Evangelicae*<sup>303</sup>. Το έργο του Ευσεβίου φανερώνει πάλι την επιρροή του στο βιβλίο XIV της *Theologiae Platonicae*, όπου, μιλώντας για τη θεία πρόνοια, ο Ficino αναφέρει έναν αρχαίο νόμο για την τιμωρία του ιερόσυλου, η οποία προέρχεται από το *De Providentia* του Φίλωνος του Αλεξανδρέως<sup>304</sup>.

Η *Praeparatio Evangelica* φαίνεται να έχει ασκήσει επιρροή στο έργο του Ficino και σε σχέση με τον τρόπο πρόσληψης και κατανόησης της πλατωνικής παράδοσης εν γένει από πλευράς του Ιταλού φιλοσόφου. Στο βιβλίο XVII της *Theologiae Platonicae* παρουσιάζονται οι εξελίξεις τις οποίες υπέστη η Ακαδημία μετά τον θάνατο του Πλάτωνος. Αρχικά, παρουσιάζεται μια σειρά που περιλαμβάνει έξι Ακαδημίες, εκ των οποίων οι τρεις ορίζονται ως ελληνικές ή αττικές, ήτοι του

---

<sup>302</sup> *Opera*, 30. Όσον αφορά στην άποψη του Ficino σχετικά με τη θεωρητική συμφωνία του Πλάτωνος και του Μωϋσή, πρβ. επίσης την επιστολή *Concordia Mosis et Platonis*, απευθυνόμενη στον Braccio Martelli: “Numenius Pythagoricus quem Origenes non solum Pythagoricis, verum etiam Philosophis pene omnibus anteponebat, cum et Mosaicis et Platonibus legisset libros, ait se in Platone Mosem agnovisse, nihilque aliud esse Platonem, quam alterum Mosem Attica lingua loquentem. Quamobrem, qui te, optime Bracci, ad academiam vocant, non tam ad Platoniam disciplinam, quam ad legem Mosaicam exhortatur”, *Opera*, 866.

<sup>303</sup> Πρβ. Allen, 1995:II, 165-166. Πρβ. επίσης *Th. Pl.*, XII, 1:18 (Hankins & Allen, επιμ.)

<sup>304</sup> *Th. Pl.*, XIV, 10:324 (Hankins & Allen, επιμ.).

Ξενοκράτη, του Αρκεσίλαου και του Καρνεάδη, και άλλες τρεις, τις οποίες ο Ficino ονομάζει μη ελληνικές, πρόκειται δηλαδή για τις Ακαδημίες του Αμμωνίου Σακκά, του Πλωτίνου και, τέλος, του Πρόκλου:

Hinc turba Platoniorum interpretum in sex academias se divisit, quarum tres Atticae fuerunt, relique peregrinae. Atticarum vetus sub Xenocrate floruit, media sub Archesila, sub Carneade nova; peregrinarum Aegyptia sub Ammonio, Romana sub Plotino, sub Proclo Lycia.<sup>305</sup>

Έπειτα, ο Ficino απαριθμεί πάλι έξι Ακαδημίες, διακρίνοντας τις πρώτες τέσσερις που μόλις προαναφέρθηκαν από εκείνες του Πλωτίνου και του Πρόκλου<sup>306</sup>. Ο Κικέρων, ο οποίος υπήρξε επί πολλών χρόνων η κυριότερη πηγή πληροφοριών σχετικά με την αρχαία πλατωνική παράδοση, διέκρινε την Παλαιά (*vetus*) και τη Νέα (*nova*) Ακαδημία<sup>307</sup>, εκ των οποίων η πρώτη οριζόταν ως δογματική, ενώ η δεύτερη ως σκεπτικιστική. Η συγκεκριμένη διάκριση άλλαξε κατά την Αναγέννηση, όταν, από το 1433 η βασικότερη πηγή πληροφοριών σχετικά με τους αρχαίους φιλοσόφους και τις αρχαίες σχολές έγινε, όπως αναφέρθηκε ανωτέρω, ο Διογένης ο Λαέρτιος, χάρη στη μετάφραση του Ambrogio Traversari των *Βίων φιλοσόφων*. Ο Διογένης, όντως, ξεχωρίζει τις Ακαδημίες σε Παλαιά, Μέση και Νέα<sup>308</sup>, γεγονός το οποίο, δεδομένης της εκτενούς χρήσης του έργου του Λαέρτιου, μπορεί εύκολα να επηρέασε τον Ficino ως προς την προσέγγιση της ιστορίας της πλατωνικής παράδοσης. Επιπροσθέτως, σε αυτή την κατεύθυνση, είναι επίσης αξιοσημείωτη και η συμβολή του Ευσεβίου στην απαρίθμηση των πλατωνικών Ακαδημιών που συναντάται στην *Theologiam Platoniam*. Ο Έλληνας εξηγητής αναφέρει πρώτα τρεις Ακαδημίες και έπειτα προσθέτει ένα σχόλιο, το οποίο βρίσκεται και στη μετάφραση του Τραπεζουντίου, παρότι φαίνεται άγνωστη η προέλευση της πηγής του<sup>309</sup>, και το οποίο αναφέρει άλλες δύο φάσεις της Ακαδημίας, τη σκεπτικιστική του Φίλωνος του Λαρισαίου και την πέμπτη Ακαδημία, με την απομάκρυνση από τον σκεπτικισμό, υπό τη διεύθυνση του Αντιόχου του Ασκαλωνίτη, αναγνωρίζοντας έτσι την ύπαρξη πέντε Ακαδημιών:

---

<sup>305</sup> *Theol. Plat.*, XVII, 1:6 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>306</sup> *Theol. Plat.*, XVII, 4:44 (Hankins & Allen, επιμ.): “Academiae vero quator iis antiquiores in hoc ab iis discrepabant inter se congruentes, quod scripta Platonis omnino poetica esse arbitrabantur”.

<sup>307</sup> Πρβ. *Ac. Post.*, I, 7, 13, 18· *De fin.*, I, 34.

<sup>308</sup> Πρβ. *Βίοι*, I, 19· IV, 28, 59.

<sup>309</sup> Πρβ. Monfasani, 2009:9.

Post Archesilaum autem Carneades atque Clitomachus, priorum philosophia contempta, tertiam instituerunt Academiam; quartam Philo et Charmidas. Quintam quoque non nulli dicunt Antiochum induxisse. Hii quidem successores Platonis fuerunt.<sup>310</sup>

Ο Ευσέβιος, προφανώς, δεν γνώριζε το έργο του Πρόκλου, ο οποίος διέπρεψε περισσότερο από έναν αιώνα αργότερα· από το προαναφερθέν χωρίο, επίσης, φαίνεται ότι η πηγή από την οποία αντλεί ο Ευσέβιος δεν κάνει αναφορά ούτε στον Αμμώνιο ούτε στον Πλωτίνο. Εντούτοις, είναι πιθανόν ότι η ανάγνωση της *Praeparationis Evangelicae* από τον Ficino συνέβαλε ουσιαστικά στην πρόσληψη, καθώς και στον τρόπο παρουσίασης που συνεπάγεται, της χρονικής και θεωρητικής εξέλιξης της πλατωνικής παράδοσης. Ο Ficino θεωρούσε ότι η Πλατωνική Ακαδημία συνεχίστηκε μεν μετά τη σκεπτικιστική φάση, ωστόσο, ο ίδιος δεν αναγνώριζε στη φιλοσοφία του Αντιόχου την επιστροφή στη διδασκαλία του Πλάτωνος, μάλλον επειδή θεωρούσε εκείνη τη φάση, όπως την προσέλαβε από τον Κικέρωνα, ακόμα επηρεασμένη σε μεγάλο βαθμό από τον Στωικισμό. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Ficino δεν είχε στη διάθεσή του αρκετές αναφορές για τις φάσεις της Ακαδημίας κατά τη μεσοπλατωνική εποχή και ως εκ τούτου η πραγματική αναγέννηση της Ακαδημίας πραγματοποιήθηκε με τη φιλοσοφία του Πλωτίνου και του Πρόκλου.

Η *Praeparatio Evangelica* είχε ως πρωταρχικό στόχο την κριτική της αρχαίας θεολογίας, την οποία ο Ευσέβιος θεωρούσε ως αντιγραφή της σοφίας που μετέδωσαν οι αρχαίοι Εβραίοι πατριάρχες έως τον Μωϋσή, καθώς και μια λογοκλοπή της σοφίας των *Γραφών*. Από την ανάγνωση εκείνου του έργου, όμως, ο Ficino συνήγαγε ένα εντελώς διαφορετικό συμπέρασμα· οι θεωρίες τις οποίες ο Ευσέβιος παρουσιάζει με επικριτικό σκοπό γίνονται η βάση για τον Ficino για την αναγνώριση της ύπαρξης μιας συνεχούς αρχαίας θεολογικής παράδοσης, την οποία ονόμασε ‘*prisca theologia*’ και την οποία μετέδωσαν διάφοροι αρχαίοι θεολόγοι και φιλόσοφοι με τις διατυπώσεις τους. Στόχος του Ficino έγινε, ως εκ τούτου, το να αποδείξει αφενός την αλήθεια της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και αφετέρου τη βασική της συμφωνία με τα δόγματα του Χριστιανισμού. Αυτή η λεγόμενη ‘*prisca philosophia*’ εντάσσεται στο πρόγραμμα της ‘*renovationis*’ της φιλοσοφίας και συνάδει πλήρως με το γενικότερο πνευματικό πλαίσιο της Αναγέννησης, εντός του οποίου αναγνωριζόταν ο κεντρικός ρόλος του ανθρώπου στον κόσμο και συνάμα ο ρόλος των ηθικών αρετών στην επίτευξη της ένωσης με τον θεό, στην οποία στόχευε η ‘*ομοίωσις θεῷ*’. Σε αυτό το πλαίσιο, ο συνδυασμός της φιλοσοφίας και της θρησκείας θεωρείτο από τον Ficino βασικό θεμέλιο για την κατανόηση της θείας σοφίας. Αυτή η θεωρητική προσέγγιση αποτελεί έναν από τους βασικότερους άξονες της φιλοσοφίας του, η οποία αναπτύσσεται ως χριστιανικός

<sup>310</sup> *Εύ. Προπ.*, XIV, 4, 17.

Πλατωνισμός, με βάση τη μεσοπλατωνική ερμηνευτική τάση που θεωρούσε τον Πλάτωνα θεολόγο και, συνεπώς, την πλατωνική φιλοσοφική παράδοση συναφή με τη θεοσοφική παράδοση.

Για μια βαθύτερη κατανόηση του πλαισίου υποδοχής της *Praeparationis Evangelicae*, αλλά και της αρχαίας φιλοσοφίας γενικότερα κατά την Αναγέννηση, καθώς και της επιρροής που άσκησε το θεωρητικό πρόγραμμα του Ficino στους λόγιους της εποχής του, καθίσταται ενδιαφέρουσα η αναφορά μιας πραγματείας περί της αρχαίας θρησκείας, η οποία γράφτηκε το 1473 από τον Lorenzo di Domenico. Ο συγγραφέας ανήκει στο περιβάλλον της Πλατωνικής Ακαδημίας που είχε μεταφερθεί στην έπαυλη του Καρέτζι της Φλωρεντίας το 1459 υπό την αιγίδα του Cosimo de' Medici, με την καθοδήγηση του φιλοσοφικού προγράμματος του Marsilio Ficino. Όπως μαρτυρά ο κώδικας *Magliabechiano XXXVII 319* της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Φλωρεντίας, το έργο είχε προοριστεί να απαρτίζεται από τρία μέρη, αλλά μόνο το πρώτο βιβλίο διασώζεται στον προαναφερθέντα κώδικα<sup>311</sup>. Το έτος ολοκλήρωσης του πρώτου βιβλίου του έργου του Lorenzo di Domenico προσφέρει μια ευρύτερη εικόνα της κυκλοφορίας της *Praeparationis Evangelicae*, μεταφρασμένης το 1448 και εκδοθείσας το 1470, στα πλαίσια του πολιτιστικού περιβάλλοντος της εποχής. Επιπροσθέτως, το προοίμιο του έργου, με αφιέρωση στον Bernardo del Nero, προσθέτει ένα επιπλέον στοιχείο σχετικά με την επιρροή της φιλοσοφίας του Ficino την ίδια περίοδο, καθώς ο Bernardo del Nero υπήρξε αποδέκτης αφιερωμάτων άλλων έργων που είχε συντάξει ο ίδιος ο Ficino, όπως, επί παραδείγματι, των εκδόσεων σε λαϊκή γλώσσα του *De Amore* και του *De raptu Pauli*, της μετάφρασης του *De Monarchia* του Δάντη καθώς και του *De christiana religione*.

Ο Domenicci, βασιζόμενος στον Ευσέβιο και τον Ficino, αρχίζει το έργο του με την προαναφερθείσα ιστορική αναφορά από τον Βάρρωνα, η οποία διαχωρίζει τη θεολογία των αρχαίων σε ποιητική, πολιτική και φιλοσοφική. Ο προαναφερθείς διαχωρισμός ακολουθείται επίσης από μια περαιτέρω κατηγοριοποίηση, βάσει της οποίας στην αρχαία θεολογία διακρίνονται τέσσερις επιπλέον οντολογικοί βαθμοί. Συγκεκριμένα, στον ύψιστο βαθμό βρίσκεται ο Δίας, ως πατέρας και βασιλιάς, έπειτα οι άλλοι θεοί, οι οποίοι κατοικούν στις ουράνιες σφαίρες έως τον κύκλο της Σελήνης, στο τρίτο επίπεδο, στη σεληνια περιοχή, βρίσκονται οι δαίμονες, και, τέλος, οι ήρωες, οι οποίοι βρίσκονται στην υποσεληνια περιοχή<sup>312</sup>.

Στη συνέχεια του έργου, ο Domenicci απομακρύνεται από την πραγματεία του Ευσεβίου και εισάγει έναν εκτενή *excursus* αφιερωμένο στον Ερμή τον Τρισμέγιστο, τον οποίο ο συγγραφέας εγκωμιάζει ως προφήτη και ιερέα, ως αναμορφωτή της Αιγύπτιας θρησκείας, καθώς επίσης και ως

<sup>311</sup> Bartolucci, 2007:37.

<sup>312</sup> Πρβ. Bartolucci, 2007:41-42· *Εὐ. Προπ.*, IV, 1, 2· IV, 5, 1.

εκείνο που προέβλεψε την πτώση της αρχαίας θρησκείας και την έλευση του Χριστού. Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος παρουσιάζεται ως πρώτος φιλόσοφος, ως εκείνος που πρώτος από τη μελέτη των αρχών της φυσικής και των μαθηματικών έφτασε στην κατανόηση της θείας αλήθειας, της αθανασίας της ψυχής και της φύσης των δαιμόνων. Στο σημείο αυτό, ο Domenici κάνει μνεία των δύο σημαντικότερων κειμένων του Τρισμεγίστου, δηλαδή του *Asclepius* και του *Pimander*, τα οποία είχε μεταφράσει ο Ficino. Η επιρροή του Ficino είναι προφανής στην πραγματεία του Lorenzo Domenici, εφόσον τα στοιχεία που παρουσιάζονται στο συγκεκριμένο χωρίο προέρχονται από την εισαγωγή που ο ίδιος ο Ficino είχε γράψει για τη μετάφραση του *Corpus Hermeticum* – την οποία ολοκλήρωσε το 1463, ενώ την ίδια περίοδο ο Tommaso Benci μετέφρασε και στην καθομιλουμένη γλώσσα – και στην οποία πράγματι ο Ερμής ο Τρισμέγιστος παρουσιάζεται ως πρώτος “*priscus theologus*”<sup>313</sup>. Από ό,τι φαίνεται, η ερμηνευτική προσέγγιση του Ficino ως προς τα θέματα που παρουσιάζει το έργο του Ευσεβίου άσκησε σημαντική επιρροή στον αναγεννησιακό Πλατωνισμό, στην κατεύθυνση της ένταξης της αρχαίας παγανιστικής θεοσοφίας στο πλαίσιο του χριστιανικού δόγματος.

Ένα επιπλέον σημείο στην πραγματεία του Domenici φανερώνει την επιρροή της προσέγγισης του Ficino στην ερμηνεία της *Praeparationis Evangelicae* αλλά και του φιλοσοφικού έργου του συνολικά. Πρόκειται για την ανάλυση των τριών ειδών της θεολογίας και συγκεκριμένα του δεύτερου, δηλαδή της μυστικιστικής και φιλοσοφικής θεολογίας, όπου παρουσιάζεται ο δεύτερος στην αλληλουχία των αρχαίων θεολόγων, δηλαδή ο Ορφέας. Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, στο έργο του Ευσεβίου παρατίθεται η *Παλινωδία*, ενώ ο Domenici διαλέγει να μην ακολουθήσει την πραγματεία του Έλληνα πατέρα και παραθέτει έναν άλλο ορφικό ύμνο. Πρόκειται για τον *Ύμνο του Διός* (απ. 21, Kern), τον οποίο ο Ficino πιθανόν γνώριζε από το *De Mundo* του ψευδο-Αριστοτέλη (7.401α-β), έναν ύμνο που ο Domenici μπορούσε να βρει στην επιστολή *De divino furore* του Ficino<sup>314</sup>. Φαίνεται ότι ο Domenici ταλαντεύεται συνεχώς ανάμεσα στις εν λόγω δύο φιλοσοφικές στάσεις, σαν να δημιουργεί έναν διάλογο ανάμεσα στις δύο πηγές του. Σε αυτό τον διάλογο διαφαίνεται ξεκάθαρα ο ρόλος που διαδραμάτισε η φιλοσοφική προσέγγιση του Ficino, για τον οποίο η παγανιστική φιλοσοφία αποκτά πάλι κεντρική θέση, ενώ προσλαμβάνεται στην κατεύθυνση της εν δυνάμει συμφωνίας της με τη χριστιανική φιλοσοφία.

Υπάρχει ένα επιπλέον στοιχείο το οποίο αποδεικνύει την ηθελημένη παρερμηνεία του σκοπού της *Εύαγγελικής Προπαρασκευής* από πλευράς του Ficino. Πρόκειται για τη σημασία που

---

<sup>313</sup> Πρβ. Domenici, *Antiquarum religionum libros*, 19r-20r, εις Bartolucci, 2007:44· Ficino, *Argumentum in Mercurium Trismegistum De potestate et sapientia Dei*, πρβ. *Opera*, 1836.

<sup>314</sup> Πρβ. Gentile, (επιμ.), 1990:19-28· Gentile, (επιμ.), 2001:39-49· Gentile, 1983:59-72.



απέδιδε στους αρχαίους θεολόγους ως φορείς αρχαιότατης σοφίας. Πράγματι, ο Ευσέβιος ήθελε και σε αυτή την περίπτωση να επικρίνει την πίστη των αρχαίων σοφών ως εσφαλμένη, απευθύνοντας την κριτική του στη μεταγενέστερη προσπάθεια να βρεθεί κάποιο βαθύτερο νόημα στην προσέγγιση αυτή, που κατά τη γνώμη του ήταν απλά δεισιδαιμονία και σε καμία περίπτωση μετάδοση της θείας αλήθειας. Για τον Ευσέβιο, οι αρχαίοι θεολόγοι δεν υπήρξαν εκπρόσωποι της θείας αλήθειας και οι αλληγορίες τους δεν έκρυβαν κάποιο βαθύτερο νόημα. Κατά τον Ficino, αντιθέτως, στα λόγια των αρχαίων θεολόγων και φιλοσόφων επιβεβαιώνεται η ύπαρξη μιας συνεχούς παράδοσης σοφίας, ενώ η αλήθεια που μεταδίδεται μέσα από την παράδοση αυτή ισοδυναμεί με εκείνη των *Ιερών Γραφών*.

Η μελέτη της *Preparationis Evangelicae* υπήρξε πολύ σημαντική για τον Ficino ως προς τη διαμόρφωση της θεωρίας της *'priscae theologiae'*, η οποία, όπως προαναφέρθηκε, αποτελούσε βασικό άξονα του φιλοσοφικού έργου του. Από το 1469 και έπειτα ο Ficino θεώρησε πρώτο τον Ζωροάστρη στη διαδοχή των παλαιών θεολόγων και τον αναγνώρισε ως συγγραφέα των *Χαλδαικῶν Χρησμῶν*. Στην *Praeparationem Evangelicam* ο Ευσέβιος θεωρεί τον Ζωροάστρη σύγχρονο με τον Αβραάμ<sup>315</sup>, γεγονός που συνέβαλε στην πεποίθηση του Ficino σχετικά με τη συμφωνία της αρχαίας θεοσοφίας με το χριστιανικό δόγμα, καθώς επίσης στην επιλογή του Ficino να τοποθετήσει τον Ζωροάστρη πριν από τον Ερμή τον Τρισμέγιστο στη διαδοχή των θεολόγων.

Συγκεντρώνει επίσης μεγάλο ενδιαφέρον η αναφορά του Ευσεβίου, από το *Περὶ τῶν Ἐκκλειοιπότων Χρηστηρίων*, σχετικά με την περί δαιμόνων θεωρία του Πλουτάρχου και την πίστη σε καλούς δαίμονες<sup>316</sup>. Ενώ ο Πλουτάρχος τονίζει με θετικό τρόπο την ενδιάμεση οντολογική κατάσταση των δαιμόνων ως σύνδεσμοι μεταξύ θεών και ανθρώπων, για τον Ευσέβιο οι δαίμονες είναι μόνο μοχθηροί και υπεύθυνοι για τις διαβολικές διαδικασίες που συμβαίνουν στον κόσμο. Και στην προκειμένη περίπτωση, άρα, ο Ευσέβιος παραθέτει εκτενώς το *Περὶ τῶν Ἐκκλειοιπότων Χρηστηρίων* του Πλουτάρχου στο πέμπτο βιβλίο της *Εὐαγγελικῆς Προπαρασκευῆς* – σε συνδυασμό με τους *Χαλδαικούς Χρησμούς* – με σκοπό να τονίσει το γεγονός ότι, μέσα από την παρουσία του Ιησού Χριστού, όλοι οι απατηλοί και παραπλανητικοί δαίμονες παραδόθηκαν και οι χρησμοί τους δεν είχαν πλέον ισχύ. Αντιθέτως, δεδομένης της πίστης του Ficino στην ύπαρξη καλών δαιμόνων και στη δράση τους εντός του κόσμου<sup>317</sup>, η προαναφερθείσα αναφορά του Πλουτάρχου από τον Ευσέβιο είναι πάλι χρήσιμη για τον Ficino ως προς την υποστήριξη της συμφωνίας της πλατωνικής

<sup>315</sup> *Εὐ. Προπ.*, X, 9, 10.

<sup>316</sup> *Εὐ. Προπ.*, V, 4, 1.

<sup>317</sup> Πρβ. Kaske, Clark, (επιμ.), 1998:62-70.

φιλοσοφίας και του χριστιανικού δόγματος, καθόσον η συγκεκριμένη αναφορά προέρχεται από έναν ιστορικό της Εκκλησίας και εξηγητή του Χριστιανισμού.

Παρόμοια ηθελημένη παρερμηνεία του έργου του Ευσεβίου από τον Ficino εντοπίζεται και στην περίπτωση της αναφοράς του ισχυρισμού του Νουμηνίου σχετικά με τον παραλληλισμό του Μωσλή με τον Πλάτωνα<sup>318</sup>. Η παράθεση του Νουμηνίου χρησιμοποιείται από τον Ευσέβιο για τον χαρακτηρισμό του Πλάτωνος ως λογοκλόπου των ήδη διατυπωμένων διδασκαλιών από τον προφήτη. Στην ερμηνεία του Ευσεβίου, κατά συνέπεια, ο Νουμήνιος έκρινε απλώς τον Πλάτωνα ως κατώτερο του Μωσλή. Αντιθέτως, για τον Ficino η συγκεκριμένη αναφορά είναι καίριας σημασίας για την παρουσίαση της διαδοχής των σοφών και τον ισχυρισμό της κοινής γνώσης της ελληνικής και της εβραϊκής φιλοσοφίας.

Η συμφωνία Πλατωνισμού και Χριστιανισμού εντοπίζεται για τον Ficino στις αναφορές που παραθέτει ο Ευσέβιος. Από τον τρόπο με τον οποίο ο Ficino προσέγγισε το έργο του Ευσεβίου διαφαίνεται ότι ο Ιταλός φιλόσοφος το χρησιμοποίησε με σκοπό να τεκμηριώσει τη συμφωνία της πλατωνικής φιλοσοφικής παράδοσης και του χριστιανικού δόγματος<sup>319</sup>. Ενώ ο Ficino πίστευε ότι είχε ανακαλύψει μια αρχαιότατη θεοσοφική παράδοση, την *'prisca theologia'*, που υποστηριζόταν από το έργο αρχαίων θεολόγων και σοφών, ο Ευσέβιος, μέσα από τις εκτενείς παραθέσεις πλατωνικών στοχαστών, στόχευε στο να χρησιμοποίησει τα ίδια τους τα λόγια ως απόδειξη του ψευδούς χαρακτήρα της αρχαίας γνώσης. Φαίνεται συνεπώς ότι ο Ficino ανέτρεψε συνειδητά την προσπάθεια αμφισβήτησης της αρχαίας σοφίας από τον Ευσέβιο. Η ερμηνεία του Ficino, συγκεκριμένα, φανερώνει την επιρροή του Πλήθωνος στη διαμόρφωση του φιλοσοφικού του προγράμματος και το έργο του Ευσεβίου, που από προμαχώνας της εβραϊκο-χριστιανικής παράδοσης γίνεται θεμέλιο για την προώθηση των πλατωνικών και πυθαγόρειων φιλοσόφων, καθώς και των αρχαίων θεολόγων στο φιλοσοφικό πλαίσιο της Αναγέννησης. Η χρήση των πηγών που βρίσκονται τόσο στην *Praeparationem Evangelicam* καθώς επίσης και στην *Historiam ecclesiasticam* από πλευράς του Marsilio Ficino είναι σαφής. Αυτές οι πηγές υπήρξαν καθοριστικές για το φιλοσοφικό πρόγραμμα που ο ίδιος υποστήριζε. Ωστόσο, ο συνδυασμός της εβραϊκής παράδοσης και της πλατωνικής φιλοσοφίας έθετε κάποια ζητήματα ως προς το σκεπτικό της ύπαρξης μιας συνεχούς παράδοσης της αρχαίας θεολογίας.

---

<sup>318</sup> *Εβ. Προπ.*, XI, 10, 14: “Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;”.

<sup>319</sup> Πρβ. *Opera*, 769: “Quae ubique asseverabat haec sunt. Deum omnibus providere. Animas hominum immortales esse. Bonorum praemia, malorum supplicia fore. Augustinus [...] inquit: Christi auctoritatem omnibus anteponendam, si autem rationibus agendum sit, apud Platonicos reperire se dicit, quod sacris Christianorum literis non repugnet. Idem Dionysius Areopagita significavit. Eusebius postea & Cyrillus latius declaverunt. [...] Plato [...] tamen interrogatus a quodam quatenus praeceptis suis parendum foret, responderit, quoad in terris appareat sacratior aliquis, qui fontem omnibus veritatis aperiat”.

Όπως παρατήρησε ο Walker, η παράδοση της αρχαίας σοφίας ακολούθησε δύο διαφορετικές διαδρομές. Συγκεκριμένα, η μία προερχόταν από πατρολογικές πηγές, θεωρούσε την ιστορία της αποκάλυψης συνεχή γραμμή που ένωνε την εβραϊκή με τη χριστιανική παράδοση και σύμφωνα με αυτήν οι παγανιστές φιλόσοφοι καταλάμβαναν περιθωριακή θέση, μόνο επειδή είχαν μπει σε επαφή με το δόγμα του Μωυσή. Αντιθέτως, η άλλη γραμμή θεωρούσε ότι οι αρχαίοι θεολόγοι είχαν λάβει τη θεία αποκάλυψη, είτε ανεξάρτητα είτε ως σύνδεσμοι μιας αλυσίδας της σοφίας, η οποία όμως απέκλειε την εβραϊκή παράδοση<sup>320</sup>. Στον Ficino αυτές οι δύο ερμηνευτικές τάσεις ενώνονται και ο ίδιος, βασισμένος στο έργο του Ευσεβίου, μπορεί να υποστηρίξει τόσο τη σύνδεση του εβραϊκού και του χριστιανικού δόγματος όσο και τη συνέχεια της διαδοχής σε συνδυασμό με τον ουσιαστικό ρόλο των πλατωνικών φιλοσόφων στην αποκάλυψη της θείας αλήθειας.

Συμπερασματικά, στην *Εὐαγγελικὴν Προπαρασκευὴν* εντοπίζονται σημαντικές αναφορές σε μεσοπλατωνικούς στοχαστές. Ο Ευσέβιος παραθέτει εκτενώς τον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα, τον Αττικό, τον Νουμήνιο και τον Πλούταρχο, από του οποίου το έργο, πέρα από τις προαναφερθείσες παραθέσεις από το *Περὶ τῶν Ἐκλελοιπότων Χρηστηρίων*, παρατίθενται εκτενή αποσπάσματα από το *Περὶ τοῦ Εἴ τοῦ ἐν Δελφοῖς*<sup>321</sup>. Συνεπώς, η συμβολή του έργου του Ευσεβίου υπήρξε καθοριστική για τη μελέτη και την αποδοχή της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας στο έργο του Ficino. Όπως θα αναδυθεί στη συνέχεια της παρούσας μελέτης, οι διατυπώσεις των μεσοπλατωνικών φιλοσόφων υπήρξαν καθοριστικής σημασίας στη διαμόρφωση των επιμέρους πτυχών της φιλοσοφίας του Ficino, στα πλαίσια της οποίας αποτελούσαν βασικό θεμέλιο για την επιδίωξη της θεωρητικής συμφωνίας του Πλατωνισμού και του Χριστιανισμού, μια συμφωνία που συνιστά κεντρικό άξονα στη θεωρητική αναζήτηση του Ιταλού φιλοσόφου.

---

<sup>320</sup> Πρβ. Walker, 1972:70.

<sup>321</sup> Για τη λεπτομερή ανάλυση των αναφορών σχετικά με αυτούς τους μεσοπλατωνικούς στο έργο του Ευσεβίου, πρβ. *Namen- und Sachregister*, στο Mraz, (επιμ.), 1983, 2:479, 519, 525, 527.

## ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

### 3.1 Οντολογία

Στην οντολογική θεωρία του Marsilio Ficino είναι ακόμα έντονη η επιρροή του Σχολαστικισμού και του αραβικού Αριστοτελισμού, σε συνδυασμό, ωστόσο, με έννοιες που προέρχονται από την πλατωνική παράδοση και κυρίως από τη νεοπλατωνική φιλοσοφία. Εντούτοις, στη διαμόρφωση της περί του όντος θεωρίας του Ficino διαφαίνεται και η συμβολή της μεσοπλατωνικής οντολογίας, όπως ξεπροβάλλει από τη μελέτη των πηγών.

Σύμφωνα με τον Ficino, η έννοια του *‘είναι’* αφορά σε όλα τα υπάρχοντα όντα, πρόκειται για μια καθολική έννοια, η οποία αγκαλιάζει όλα τα επίπεδα της οντολογικής διαβάθμισης. Συνεπώς, η προσέγγιση του Ficino στην κατεύθυνση αυτή λαμβάνει μεν υπόψη τη θεωρία της *‘analogiae entis’*, η οποία υπήρξε κεντρική στην οντολογική αναζήτηση του Σχολαστικισμού, αλλά την προσπερνάει, θέτοντας το *είναι* ως απώτερο είδος της οντολογικής διαβάθμισης καθώς και μέρος αυτής ταυτοχρόνως. Η ουσία, ως *‘substantia’*, και το συμβεβηκός, ως *‘accidens’*, χρησιμοποιούνται μεν από τον Ficino, αλλά η ουσία αποτελεί για εκείνον ένα είδος (*species*), μια καθολική έννοια. Είναι επομένως τα διαφορετικά είδη που καθορίζουν την οντολογική δομή του κόσμου, βάσει της οντολογικής διαβάθμισης. Σε όλα τα οντολογικά επίπεδα τα όντα αποτελούνται από τον συνδυασμό του είδους (*formae*) και της ύλης (*materiae*) και το κάθε επίπεδο συσχετίζεται, εν τέλει, με το απώτερο αίτιο (*causa prima*), δηλαδή με τον Θεό, χάρη στον οποίο τα όντα παραμένουν στην ύπαρξη<sup>322</sup>. Σύμφωνα με τον Ficino, υπάρχει στην ύλη μια παθητική εν δυνάμει προδιάθεση σχηματισμού της, γεγονός που δύναται να συντελεστεί χάρη στην ύπαρξη, εντός της ύλης, κάποιων αρχών ή σπόρων των ειδών (*inchoationes*) και το γεγονός αυτό καθιστά την ύλη τρόπο τινά καλή, καθόσον εξαρτάται, εν τέλει, από τον ίδιο τον Θεό<sup>323</sup>. Παρότι η ύλη δεν χαρακτηρίζεται ως αρνητική, η ίδια δεν έχει αυτοτελή ύπαρξη, αλλά μόνο τη δυνατότητα να υπάρχει ή να μην υπάρχει και, εφόσον η ύπαρξή της εξαρτάται εν τέλει από την πηγή του *είναι*, βρίσκεται οντολογικά μεταξύ ύπαρξης και μη ύπαρξης. Κατά τον τρόπο αυτό, ο Ficino εναρμόνισε την πλατωνική οντολογία με τη χριστιανική θεωρία της *‘crationis ex nihilo’*.

Ο καθολικός χαρακτήρας του *‘είναι’* αποδίδεται από τον Ficino με τρεις διαφορετικούς τρόπους, ήτοι ως *‘ens’*, *‘esse’* και *‘essentia’*. Το *‘ens’* δηλώνει γενικότερα την υπόσταση ενός όντος,

---

<sup>322</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, IV, 1.

<sup>323</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, I, 6:86 (Hankins & Allen, επιμ.). Σύμφωνα με τη θεωρία της *‘inchoationis formarum’*, στην ύλη υπάρχει μια προδιάθεση στο να λάβει τα είδη, καθώς και μια έμφυτη συνάφεια μεταξύ ειδών και ύλης, βάσει της οποίας τα είδη υπάρχουν στην ύλη ως σπόροι που τείνουν στην πλήρη πραγματοποίησή τους.

ενώ οι δύο άλλοι όροι αποτελούν μερικές πτυχές του και, συγκεκριμένα, η *'essentia'* δηλώνει το *'quid'* ενώ το *'esse'* το *'quod'* του όντος<sup>324</sup>. Οι δύο όροι αυτοί συνδυάζονται με τις αριστοτελικές έννοιες *'δυνάμει ὄν'* και *'ἐνεργεία ὄν'*, με τις οποίες ο Ficino αποσαφηνίζει το *'actum ipsius essentiae'*. Επομένως, το εκάστοτε ον αποτελείται από *'essentia'*, *'esse'*, *'δύναμιν'* και *'ἐνέργεια'* και εξαρτάται, εν τέλει, από το πρώτο *'ποιούν'*, δηλαδή από τη δημιουργική πράξη του Θεού. Ο Ficino εντάσσει τους αριστοτελικούς όρους και τους αποδέχεται διαμέσου του μεσαιωνικού Σχολαστικισμού στα πλαίσια της πλατωνικής οντολογίας, διατηρώντας επίσης την αναφορά στη χριστιανική θεολογία και προσφέροντας με τον τρόπο αυτό πρωτότυπο χαρακτήρα στην οντολογία του:

Si in deo semper est universi faciendi potestas, merito semper extra deum universi [...] fiendi potentia. Atque actus huiusmodi potentiam superat, propterea quod a deo manat non fugiente ulterius, sed iam respiciente materiam. [...] Ex hac infinitate, ex hoc termino, id est potentia receptrice formabilique atque actu formali constare sub deo omnia putant [*scil.*: Platonici]<sup>325</sup>.

Ο συνδυαστικός χαρακτήρας της οντολογικής αναζήτησης του Ficino διαφαίνεται και από τη θεωρητική τριάδα *'essentia'*, *'virtus'*, *'actio'* ή *'operatio'*<sup>326</sup>. Οι συγκεκριμένοι όροι, οι οποίοι έχουν νεοπλατωνική προέλευση, παραλληλίζουν την οντολογική σχέση της *'δυνάμεως'* και της *'ἐνεργείας'* και αφορούν, επομένως, στη διαδικασία με την οποία τα όντα λαμβάνουν την ύπαρξή τους. Επιπροσθέτως, σύμφωνα με τον Ficino η *'operatio'* είναι διττή, αφενός προβάλλεται έξω από το ον και αφετέρου στρέφεται προς τα μέσα, όπως στην περίπτωση της νόησης και της θέλησης<sup>327</sup>. Συνεπώς, πάνω στην ίδια οντολογική τριάδα στηρίζεται επίσης και η διαδικασία με την οποία τα όντα γνωρίζουν. Πρόκειται για μια θεωρητική τριάδα που αφορά και στη γνωσιολογική θεωρία του Ficino.

Ο Ficino, συγκεκριμένα, αποδεχόταν την *'creationem ex nihilo'* και, ως εκ τούτου, παρουσιάζει ενδιαφέρον η σημασία που η έννοια του *'μη-είναι'* ενέχει στην περί του όντος θεωρία του. Σύμφωνα με τον Ιταλό φιλόσοφο, το *'μη-είναι'* αποτελεί μια έννοια στην οποία ο νους έχει

---

<sup>324</sup> Πρβ. Kristeller, 1988:32.

<sup>325</sup> *Th. Pl.*, XVII, 2:8-10 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>326</sup> *Th. Pl.*, I, 4· V, 13.

<sup>327</sup> *Th. Pl.*, V, 13:84 (Hankins & Allen, επιμ.): "Operatio quidem ita est virtutis essentialis actus, sicut esse est actus essentiae [...]. Duplex enim est operatio, una effluit extra operantem, [...] altera manet intus, ut cognitio et voluntas".

πρόσβαση<sup>328</sup> και έτσι το ‘μῆ-εἶναι’ αποκτά μια καθορισμένη οντολογική κατάσταση ως απόλυτο αντίθετο του ‘εἶναι’. Η οντολογική διαβάθμιση, συνεπώς, ξεδιπλώνεται μεταξύ των δύο αυτών πόλων και η θεωρητική άρνηση μετατρέπεται σε οντολογική οριοθέτηση. Σύμφωνα με τον Ficino, για τον οντολογικό συσχετισμό του ‘εἶναι’ και του ‘μῆ-εἶναι’ ισχύει η ίδια σύνδεση που υφίσταται ανάμεσα στο εν δυνάμει και το εν ενεργεία ον<sup>329</sup>. Κατά τον τρόπο αυτό, ο Ficino μπορεί να συνδέσει το χριστιανικό δόγμα της ‘*creationis ex nihilo*’ με την πλατωνική θεωρία της δημιουργίας του κόσμου, διότι το τίποτα ή το ‘μῆ-εἶναι’ σχεδόν ταυτίζεται με την πρώτη ύλη. Η περιοχή του όντος, συνεπώς, δεν ταυτίζεται πλέον μόνο με το εἶναι καθαυτό, αλλά ξεδιπλώνεται μεταξύ των δύο πόλων της ανώτερης αρχής του ‘εἶναι’ ή ενός-Θεού και του ‘μῆ-εἶναι’ ή ύλης<sup>330</sup>.

Σε οντολογικό επίπεδο, ένα από τα πιο αντιπροσωπευτικά χαρακτηριστικά του Μεσοπλατωνισμού έγκειται στη σημασία της εικόνας του πλατωνικού ‘*δευτέρου πλοῦ*’ (Φαίδ. 99ξ-δ). Η φιλοσοφική αναζήτηση των Μεσοπλατωνικών φιλοσόφων επανέφερε σε κεντρική θέση τη σημασία του υπεραισθητού, του άυλου και του υπερβατικού, αναγνωρίζοντας την αρχή της πραγματικότητας και του αισθητού κόσμου στην υπερβατική διάσταση του ‘εἶναι’, επαναφέροντας έτσι το μεταφυσικό πλαίσιο της φιλοσοφίας σε κεντρική θέση.

Η οντολογική διάκριση μεταξύ των δύο επιπέδων της πραγματικότητας υποστηρίζεται, παραδείγματος χάριν, από τον Απουλήιο, ο οποίος διατείνεται τη θεωρία κατά την οποία η ουσία είναι διττή και το αληθινό ‘εἶναι’ ανήκει μόνο στην υπερβατική διάσταση, όπως ο ίδιος δηλώνει στο *De Platone et eius dogmate*<sup>331</sup>, έργο το οποίο υπήρξε σημαντική πηγή για τον Ficino.

Ως συνέπεια της προαναφερθείσας θεωρητικής στάσης, οι Μεσοπλατωνικοί εστίασαν εκ νέου την αναζήτησή τους στην πλατωνική θεωρία των Ιδεών και το πιο ενδιαφέρον αποτέλεσμα αυτής της αναθεώρησης έγκειται στην προσέγγιση των Ιδεών ως σκέψεων του Θεού. Η Ιδέα φαίνεται να ενέχει δύο διαστάσεις: ως προς την υπερβατική τους διάσταση οι Ιδέες, ως πρώτα

---

<sup>328</sup> *Th. Pl.*, VIII, 16:362 (Hankins & Allen, επιμ.): “accedit quod non uno quodam rerum genere mens [...] sed currit per omnia - per omnia, inquam, non modo quae sunt, sed quae fuerunt eruntve; neque id solum, sed per illa etiam quae neque sunt, neque fuerunt umquam aut erunt. Multa enim excogitat quae forte esse possent”. Αυτή η ικανότητα του νου να συλλαμβάνει όλα τα οντολογικά είδη, ακόμα και τα μη υπάρχοντα, φαίνεται να ανήκει, κατά τον Ficino, στη φαντασία. Βλ. επίσης *Th. Pl.*, IX, 5:90 (Hankins & Allen, επιμ.), όπου ο Ficino αναφέρεται στην ικανότητα της ψυχής να συλλαμβάνει το ‘εἶναι’ και το ‘μῆ-εἶναι’, καθώς και να ανυψωθεί έως την αρχή του ‘εἶναι’ και να κατέβει έως την ύλη.

<sup>329</sup> *Th. Pl.*, V, 13:80 (Hankins & Allen, επιμ.): “Esse quidem illud quod post nihilum sequitur esse dicitur absolutum. [...] Non enim potest quicquam fieri hoc et illud et tale, nisi sit prius quod hoc et illud et tale fiat. [...] Cum igitur dei proprium sit esse ipsum commune et absolutum cunctis tribuere”.

<sup>330</sup> *Th. Pl.*, IX, 5:90 (Hankins & Allen, επιμ.). Βλ. επίσης Kristeller, 1988:39.

<sup>331</sup> *De Plat.*, I, 193: “*Οὐσίας*, quas essentias dicimus, duas esse ait, [...] quarum una cogitatione sola concipitur, altera sensibus subici potest. [...] et sicut superior vere esse memoratur, hanc non esse vere possumus dicere”.

νοητά, είναι το αποτέλεσμα της νόησης του θεού, ενώ ως προς την πραγματικότητα είναι τα αιώνια παραδείγματα των κατά φύση οντοτήτων<sup>332</sup>.

Όπως η θεωρία των Ιδεών τροποποιήθηκε, άλλαξε συνεπώς και η γενικότερη σύλληψη της συνολικής δομής του υπερβατικού κόσμου και του οντολογικού συστήματος, στην οποία εντοπίζονται στοιχεία θεμελιώδη και καθοριστικά, τόσο για τη νεοπλατωνική φιλοσοφία όσο για τον Πλατωνισμό της Αναγέννησης. Συναφής, και στενά συνδεδεμένη με τη θεωρία των Ιδεών ήταν και εκείνη των δύο αντιτιθέμενων αρχών, ήτοι του Ενός και της Διάδας. Αυτή η θεωρία υπήρξε κεντρική για τη φιλοσοφική αναζήτηση στα πλαίσια της Πλατωνικής Ακαδημίας, τόσο κατά τη διδασκαλία του Πλάτωνος όσο κατά την περίοδο καθοδήγησης της Ακαδημίας από τους πρώτους διαδόχους του. Η θεωρία των δύο αντιτιθέμενων αρχών υπήρξε απολύτως θεμελιώδης για τον Νεοπυθαγορισμό ως προς την επεξήγηση της προέλευσης των Ιδεών στα πλαίσια του πλατωνικού συστήματος. Αυτές οι δύο ερμηνευτικές τάσεις επηρέασαν με καθοριστικό τρόπο τη μεταγενέστερη εξέλιξη της πλατωνικής παράδοσης ως προς την πρόσληψη της θεωρίας των Ιδεών και υπήρξαν καίριας σημασίας για την οντολογική θεωρία του Marsilio Ficino.

Ένα επιπλέον χαρακτηριστικό στοιχείο της μεσοπλατωνικής φιλοσοφικής αναζήτησης έγκειτο στην ευρέως αναγνωρισμένη σημασία του *Τιμαίου*, ένας διάλογος που αποτέλεσε σημείο αναφοράς για την κατανόηση της πλατωνικής οντολογίας από τους Μεσοπλατωνικούς φιλοσόφους. Εντούτοις, σε αντίθεση με την επικρατέστερη τάση συγγραφής υπομνηματικών έργων, η οποία χαρακτήρισε τους Περιπατητικούς της ίδιας εποχής, σημαντικότερο ρόλο ανάμεσα στους Μεσοπλατωνικούς κατέλαβε η συγγραφή επιτομών της πλατωνικής φιλοσοφίας. Δεν έλειπαν, βέβαια, υπομνήματα σε συγκεκριμένους διαλόγους<sup>333</sup>, όμως η σύνταξη επιτομών, όπως του *Διδασκαλικού* του Αλκίνοου και του *De Platone et eius dogmate* του Απουλήιου, φαίνεται να υπήρξε ο ενδεικνυόμενος τρόπος για τη διάδοση της πλατωνικής φιλοσοφίας. Αυτή η συγκεκριμένη ερμηνευτική προσέγγιση διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στην εξέλιξη και την πρόσληψη της πλατωνικής φιλοσοφίας με την πάροδο του χρόνου, διότι παράλληλα με τις επεξηγηματικές ανάγκες προσετέθησαν στοιχεία που συνέβαλαν σε ουσιαστικό βαθμό στην πρόσληψη και την κατανόηση της πλατωνικής φιλοσοφίας από πλευράς του Marsilio Ficino.

Ως προς την αποδοχή του Μεσοπλατωνισμού στη φιλοσοφία του Ficino, σε οντολογικό επίπεδο είναι ιδιαίτερος ενδιαφέρουσα η στάση του Νουμηνίου, για την πρόσληψη της οποίας,

---

<sup>332</sup> Πρβ. Αλκ., *Διδασκ.* IX, 163, 14-24.

<sup>333</sup> Όπως, παραδείγματος χάριν, το *Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας* του Πλουτάρχου, όπου αναφέρεται και ένα, χαμένο, υπόμνημα στον *Τίμαιο* από τον Εύδωρο, ή τα, επίσης χαμένα, υπομνήματα στον *Τίμαιο* και τον *Φαίδρο* από τον Αττικό.

όπως προαναφέρθηκε, ο Ιταλός φιλόσοφος βασιζόταν κυρίως στις διασωθείσες στην *Εὐαγγελικὴν Προπαρασκευὴν* αναφορές. Ο φιλόσοφος της Απάμειας, στην ίδια κατεύθυνση των Μεσοπλατωνικών στοχαστών, στο ερώτημα “τί ἐστὶ τὸ ὄν;” ισχυριζόταν την απόλυτη αὐλότητα και υπερβατικότητα του ὄντος. Το αληθές Ὄν είναι για τον Νουμίνιο μια εντελώς υπερβατική, νοητή (απ. 7 Des Places), αιώνια και αμετάβλητη πραγματικότητα, η οποία μπορεί να συλληφθεῖ μόνο μέσω νοητικής διαδικασίας (απ. 8 Des Places):

*τὸ ὄν οὔτε ποτὲ ἦν οὔτε ποτὲ μὴ γένηται, ἀλλ’ ἔστιν ἀεὶ ἐν χρόνῳ ὀρισμένῳ, τῷ ἐνεστῶτι μόνῳ. Τοῦτον μὲν οὖν τὸν ἐνεστῶτα εἴ τις ἐθέλει ἀνακαλεῖν αἰῶνα, κἀγὼ συμβούλομαι [...]. Τὸ ἄρα ὄν ἀϊδίον τε βέβαιόν τε ἐστὶν ἀεὶ κατὰ ταῦτόν καὶ ταυτόν. Οὐδὲ γέγονε μὲν, ἐφθάρη δέ, [...] ἀλλὰ μᾶλλον καὶ ἐστήξεται καὶ ἀραρός τε καὶ ἐστηκὸς ἔσται κατὰ ταῦτα ἔχον ἀεὶ καὶ ὡσαύτως.*<sup>334</sup>

Ο ἀπόηχος της ἀπόλυτης υπερβατικότητας του Πρώτου θεοῦ και της θεϊκῆς ιεραρχίας διαφαίνεται και στη διατύπωση του Ficino για την τριάδα των λεγόμενων υπερβατικῶν εννοιῶν, των ‘*transcendentium*’, η οποία αποτελείται ἀπὸ τις ἐννοιες ‘*unum*’, ‘*verum*’, ‘*bonum*’. Βάσει αὐτῆς της εννοιολογικῆς τριάδας, η ἐννοια του ‘*verum*’ συνδέεται με τὸ ‘εἶναι’, γεγονός που τονίζει τον ιδεαλισμὸ του Ficino, ἐνῶ οι ἐννοιες ‘*unum*’ και ‘*bonum*’ τοποθετοῦνται σε ἓνα ἐπίπεδο που υπερβαίνει τὸ ‘εἶναι’ καθόσον ο Θεός είναι η ἴδια η ἀρχή και η *conditio sine qua non* του ‘*εἶναι*’:

*Ubi Platonici deum summum vocant ipsum esse, intellegi volunt non esse quod in essentia est, sed huius esse principium, esse videlicet super esse [...]. Summum enim deum proprie unitatis bonitasque, sequentem vero deum de deo lumenque de luce entis nomine noncupant, a prima unitate in tria deductum.*<sup>335</sup>

Παρότι για τον Ficino ο Θεός καταλήγει να μὴν εἶναι μια χωριστὴ οντότητα σε σχέση με την οντολογικὴ διαβάθμιση, ὄντας ἀπώτερος πόλος ἀλλὰ μέρος αὐτῆς, στον στοχασμὸ του συνέβαλε σε ουσιαστικὸ βαθμὸ και η μεσοπλατωνικὴ οντολογία, ὅπου δόθηκε μεγάλη ἔμφαση στον υπερβατικὸ χαρακτῆρα του Πρώτου θεοῦ ως πηγῆς του ‘εἶναι’.

Πολύ συχνά ο Ficino στην περί του ὄντος ἀναζήτηση βασίζεται στους μεσαιωνικούς Ἀριστοτελικούς φιλοσόφους και ἰδίως στον Θωμά τον Ἀκινάτη. Συνεπώς, συναντῶνται στη φιλοσοφία του οι ὅροι ‘*ens*’, ‘*esse*’, ‘*essentia*’<sup>336</sup>, οι οποίοι μπορεί να αποδίδονται ως ‘*ον*’, ‘*εἶναι*’,

<sup>334</sup> Απ. 5, Des Places = *Εὐσ., Εὐ. Προπ.*, XI, 10.

<sup>335</sup> *Th. Pl.*, XII, 7, 98-100 (Hankins & Allen, επιμ.). Πρβ. ἐπίσης τὸ *Compendium in Platonicae Theologiae*, εἰς Gentile, (επιμ.), 2010, II, 5:49-50.

<sup>336</sup> *Opera*, σελ. 217.



‘ουσία’, σε συνδυασμό με τις έννοιες, επίσης αριστοτελικής προέλευσης, της ‘δυνάμεως’ και της ‘ενέργειας’ και με την ύπαρξη ενός Θεού ως απόλυτης ενέργειας, από τον οποίο εξαρτώνται τα υπάρχοντα όντα. Εντούτοις, η αριστοτελική μεσαιωνική οντολογία, με την έντονη επιρροή του Χριστιανισμού, εντάσσεται σε ένα ευρύτερο πλατωνικό πλαίσιο, στο οποίο αναδύονται θεωρητικά στοιχεία που αναπτύχθηκαν κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο, όπως η οντολογική διαβάθμιση που πηγάζει από την τοποθέτηση του ανώτατου Όντος πάνω από το ζεύγος των δύο αντιτιθέμενων αρχών.

Αυτή η θεωρητική στάση διαφαίνεται, παραδείγματος χάριν, στο *Commentarium in Philebum*, όπου ο Ficino, σχολιάζοντας την οντολογική κατάσταση των υπαρχόντων όντων, η οποία καθορίζεται από το άπειρο και το πεπερασμένο, χρησιμοποιεί την προαναφερθείσα ερμηνευτική κατεύθυνση σε συνδυασμό με την πυθαγόρεια θεωρία των αντιτιθέμενων αρχών. Το άπειρο ορίζεται ως δύναμη η οποία προέρχεται από την απόλυτη απλότητα του Ενός (*potentia ab uno descendens*), ενώ το όριο ως ενέργεια του Θεού-Ενός (*actus a deo datus*) η οποία καθορίζει, επομένως, την εντελέχεια του όντος. Ο Ficino ισχυρίζεται ότι από το Εν προέρχεται το ‘esse’, ενώ από το άπειρο η ‘essentia’, από το Εν η οντολογική ταυτότητα, ενώ από το άπειρο η ετερότητα, από το Εν η στάση, ενώ από το άπειρο η κίνηση και, τελικά, το Εν είναι η πηγή του καλού, ενώ το άπειρο είναι η πηγή του κακού ή της έλλειψης καλού<sup>337</sup>. Φαίνεται, συνεπώς, ότι ο Ficino προσεγγίζει το θέμα έχοντας υπόψιν τη θεωρία του ζεύγους των αντιτιθέμενων αρχών, όπως αυτή διατυπώθηκε από τον Ξενοκράτη και ο Ficino προσέλαβε από τον Πλούταρχο και τον Νουμήνιο.

Στην οντολογία του Ficino αντηχεί η επιρροή και της φιλοσοφίας του Φίλωνος, όπως διαφαίνεται επίσης από το έργο *Commentarium in Philebum*. Όπως παρατηρεί ο Allen<sup>338</sup>, το υπόμνημα στον *Φίληβο* υπήρξε καίριας σημασίας για τη διαμόρφωση κάποιων από τους βασικότερους θεωρητικούς άξονες της φιλοσοφίας του Ficino και για τον λόγο αυτό η αναφορά στον Φίωνα αποτελεί σημαντικό στοιχείο για τον εντοπισμό της συμβολής του Μεσοπλατωνισμού στο φιλοσοφικό σύστημα του Ιταλού φιλοσόφου. Η αναφορά παρατίθεται στη συζήτηση σχετικά με την οντολογική κατάσταση των μεμονωμένων πραγμάτων, η οποία οριοθετείται από το άπειρο και το πεπερασμένο. Σε κάθε βαθμό της οντολογικής κλίμακας επιβάλλονται συγκεκριμένες περιοριστικές συνθήκες, οι οποίες οδηγούν από την απόλυτη οντολογική ενότητα του Ενός έως την πολλαπλότητα της ύλης, αν και, εν τέλει, όλη η οντολογική διαβάθμιση διατηρείται σε συνοχή από

---

<sup>337</sup> Πρβ. Allen, (επιμ.), 1975:409: “Item ex eo (*scil.*: uno) esse, ex hac (*scil.*: infinitas) essentia. Ex eo idem, ex hac alterum. Ex eo status, ex hac motus. [...] Ex illo bonum, ex hac malum sive decrementum boni, quia ex illo actus, ex hac privatio”.

<sup>338</sup> Allen, (επιμ.), 1975:2.

την ενοποιητική ενέργεια του Ενός. Ο Ficino παρουσιάζει την έννοια σύμφωνα με την οποία κάθε υπάρχον ον εμπεριέχει μια πεπερασμένη κατάσταση, η οποία προέρχεται πρωτίστως από τις πρώτες τρεις υποστάσεις της οντολογικής κλίμακας, συγκεκριμένα ως αποτέλεσμα της περιοριστικής ενέργειας του Ενός, του Νου και της Ψυχής, διαμέσου των οποίων επιβάλλεται η τάξη στην ύλη, με βάση τις διαστάσεις του είδους, της ποιότητας και της ποσότητας:

Est quaedam conditio termini ab ipso uno omnibus insita [...]. Est et a mente quaedam superioris unius vigore descendens [...]. Est ab anima mentis et unius vigore quaedam materiae termini conditio data, ipsa videlicet forma, quantitas et qualitas.<sup>339</sup>

Έπειτα, ο Ficino παραθέτει τη θεωρία του Φίλωνος, την οποία είναι πολύ πιθανόν ο ίδιος να προσέλαβε από τον Ευσέβιο, σχετικά με την οριοθέτηση των όντων στις χωρικές διαστάσεις από τις οποίες αποτελούνται. Ο Ficino ισχυρίζεται ότι και ο Φίλων, προκειμένου να επεξηγήσει την πεπερασμένη κατάσταση των όντων, αναφέρει τη βαρύτητα (*pondus*), η οποία ορίζει τη σταθερή φύση ενός πράγματος, τη χωρική διάσταση (*mensura*), που καθορίζει τις αναλογίες του πράγματος, και τον αριθμό (*numerus*) ως πεπερασμένο βαθμό της ποιότητας του πράγματος. Στο ακόλουθο χωρίο παρατηρείται ο εννοιολογικός παραλληλισμός μεταξύ των δύο διατυπώσεων:

Simul omnia vincitur. Et aliis aliisque quantitatum proportionibus et qualitatum moderationibus aliae quoque et aliae corporum substantiae naturaeque consurgunt. Unde singula, ut Platonicus inquit Philon, ex termini ipsius conditione in pondere, mensura ac numero sunt constituta. Pondus certam dicit rei substantiam atque naturam. Mensura quantitatis proportionem determinatam, numerus finitos et consonantes qualitatis gradus significat.<sup>340</sup>

Είναι αξιοσημείωτο επίσης το γεγονός ότι, σύμφωνα με τον Φίλιωνα οι διαστάσεις που ορίζουν τα υπάρχοντα όντα προέρχονται από τον Θεό διαμέσου του Λόγου<sup>341</sup>, ενώ σύμφωνα με τον Ficino η οριοθέτηση των υπαρχόντων όντων γίνεται από το Εν, διαμέσου του Νου και της Ψυχής. Αυτό το γεγονός σηματοδοτεί μια περαιτέρω εξέλιξη της θεωρίας από πλευράς του Ficino, εφόσον Νους και Ψυχή αποτελούν τις δύο όψεις του Λόγου του Θεού.

<sup>339</sup> Allen, (επιμ.), 1975:415.

<sup>340</sup> Allen, (επιμ.), 1975:415. Πρβ. επίσης Φίλ. Αλ., *Περὶ θεοπέμ. όνειρ.*, II, 193-194, 290 Wendland· Εὐσ., *Εὐ. Προπ.*, VII, 13· *Ἐκκλ. ίστ.*, II, 18. Ο Allen παραπέμπει και στο εβραϊκό έργο *Σοφία Σολομώντος*, 11:21 (“Sed omnia in mensura, et numero, et pondere discosuisti”), τονίζοντας ότι επρόκειτο για ένα κείμενο το οποίο παρετίθετο συχνά κατά την Αναγέννηση.

<sup>341</sup> Πρβ. Εὐσ., *Εὐ. Προπ.*, VII, 13.

Η άμεση χρήση μεσοπλατωνικών πηγών από πλευράς του Ficino σε οντολογικά θέματα διαφαίνεται με σαφήνεια και σε ένα επιπλέον χωρίο στην *Theologiam Platoniam*. Πρόκειται για ένα σημείο στο τέταρτο βιβλίο, όπου ο Ficino συζητάει για τις ψυχές των ουρανίων σφαιρών και παρουσιάζει για ακόμη μια φορά μια συγκρητική προσέγγιση, η οποία ενώνει την πυθαγόρεια και την πλατωνική φιλοσοφία, με στόχο να βρεθεί μια αρχαία θεοσοφική πηγή ως βάση για την περί του όντος θεωρία, την οποία ο Ficino προσπαθεί να ενσωματώσει στα πλαίσια της χριστιανικής φιλοσοφίας. Στο απόσπασμα αυτό, το πρώτο Ον ταυτίζεται από τον Ficino με τον Απόλλωνα, βάσει του πυθαγόρειου συμβολισμού σχετικά με τη φύση των θεών τον οποίο παρουσιάζει ο Πλούταρχος στο *Περὶ Ἰσίδος καὶ Ὀσίριδος* (381ξ): “τὸ δ’ ἐν Ἀπόλλωνα πλήθους ἀποφάσει καὶ δι’ ἀπλότητα τῆς μονάδος”. Σύμφωνα με αυτή την προσέγγιση, το όνομα του Απόλλωνα θα προερχόταν από τις λέξεις ‘ἀπλοῦν’ και ‘ἀ-πολλῶν’. Η σημασία που μεταδίδει η συγκεκριμένη ετυμολογία, σύμφωνα με τον Ficino, τονίζει τα χαρακτηριστικά του πρώτου ὄντος, ἴτοι την απόλυτη απλότητα και την απόλυτη ἔλλειψη πολλαπλότητας: “Vult [scil.: Pythagoras] enim Ἀπόλλωνα dici, quasi ἀπλοῦν, quod significat simplicem, et quasi ἀ-πολλῶν, quod significat semotum a moltitudine”.<sup>342</sup>

Ο Ficino αναφέρεται πάλι, στην οντολογική του θεωρία, στη στάση του Πλουτάρχου, στο ενδέκατο βιβλίο της *Theologiae Platonicae*, σχετικά με το θέμα της αιωνιότητας και του χρόνου, της σταθερότητας του Είναι και της θνητότητας των όντων. Επειδή τα σώματα υφίστανται τροποποιήσεις λόγω αλλαγής των ποιοτήτων τους, δεν είναι δυνατό για ένα σώμα να παραμείνει στην ίδια κατάσταση. Ο Ficino βασίζεται εδώ στην ηρακλείτεια θεωρία, όπως την παρουσίασε ο Πλούταρχος στο *Περὶ τοῦ Εἰ τοῦ ἐν Δελφοῖς*, θεωρία την οποία είναι πιθανόν ο Ιταλός φιλόσοφος να προσέλαβε από την *Praeparationem Evangelicam*. Γράφει ο ίδιος σχετικά:

Quod quidem abunde Plutarchus et Proclus demonstraverunt, et ante illos Heraclitus inquit: quemadmodum non possumus eandem torrentis aquam bis intrare, [...] ita similem omnino dispositionem complexionemque corporis per duo puncta perseverantem assequi non valemus.<sup>343</sup>

Ο παραλληλισμός με το κείμενο του Πλουτάρχου είναι προφανής και αποδεικνύει για ακόμη μια φορά τη σημασία που η θεώρηση του Μεσοπλατωνικού φιλοσόφου είχε για τη φιλοσοφική αναζήτηση του Ficino:

---

<sup>342</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, IV, 1:270 (Hankins & Allen, επιμ.). Η *editio princeps* της *Theologiae Platonicae* του 1482 γράφει ‘Απόλλωνα’.

<sup>343</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, XI, 6:300 (Hankins & Allen, επιμ.). Πρβ. επίσης, Εὐσ., *Εὐ. Προπ.*, XI, 11· Πρόκλ., *Εἰς Τίμ.*, I, 106 Diels· Ηράκλ., *απ.* 91 (Diels-Kranz, I, 171).

*Ἡμῖν μὲν γὰρ ὄντως τοῦ εἶναι μέτεστιν οὐδέν, ἀλλὰ πᾶσα θνητὴ φύσις ἐν μέσῳ γενέσεως καὶ φθορᾶς γενομένη φάσμα παρέχει καὶ δόκησιν [...] ‘ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ καθ’ Ἡράκλειτον οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δις ἄψασθαι κατὰ ἔξιν.<sup>344</sup>*

### 3.1.1 Διαβάθμιση του Εἶναι

Ἡ οντολογικὴ θεωρία του Ficino παρουσιάζει ἕναν κόσμο που αποτελείται ἀπὸ ἕνα σύνολο οντοτήτων, τῶν ὁποίων ἡ ὑπαρξὴ εξαρτάται ἀπὸ τὸν Θεὸ και οἱ ὁποῖες, ὠστόσο, δεν βρίσκονται στο ἴδιο οντολογικὸ ἐπίπεδο μεταξύ τους, ἀλλὰ κατατάσσονται σε συγκεκριμένες θέσεις βάσει μίας οντολογικῆς διαβάθμισης. Ὁ Ficino βασίστηκε, ἀσφαλῶς, στη νεοπλατωνικὴ θεωρία τῆς συνεχῆς οντολογικῆς διαβάθμισης, ὅπως διατυπώθηκε ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο και τὸν Πρόκλο και ἡ ὁποία κατέληξε να ἀποτελέσει βασικὸ στοιχεῖο τῆς μεσαιωνικῆς οντολογίας διαμέσου τοῦ ἔργου τοῦ Ἀρεοπαγίτου. Ἐντούτοις, ὅπως παρατηρήθηκε ἀνωτέρω, οἱ πρώτες διατυπώσεις σχετικὰ με τὴ διαβάθμιση τοῦ Εἶναι διαμορφώθηκαν ἀκριβῶς κατὰ τὴ μεσοπλατωνικὴ περίοδο, κυρίως ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ἐρμηνείας τῆς πλατωνικῆς κοσμολογικῆς θεωρίας σε συνδυασμὸ με τὴ θεωρία τῶν Ἰδεῶν. Κατὰ τὴ μεσοπλατωνικὴ περίοδο ἀρχισε να διαμορφώνεται μία τάση σύλληψης τῆς υπεραισθητῆς πρωτίστως πραγματικότητας και συνεπῶς τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου ὡς ἱεραρχικῆς διαβάθμισης υποστάσεων, συχνὰ βάσει ἐνός τριαδικοῦ σχήματος. Σε αὐτὴ τὴν κατεύθυνση, παρατηρεῖται μία τάση ἀνάμεσα στους μεσοπλατωνικοὺς στοχαστές, να διακριθῶν ὁ Νους και ἡ Ψυχὴ και να τοποθετηθεῖ ὁ Νους σε ἀνώτερο οντολογικὸ ἐπίπεδο σε σχέση με τὴν Ψυχὴ, κυρίως ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ἐμφασης που δόθηκε στην υπερβατικὴ διάσταση τοῦ πρώτου ὄντος σε σχέση με τὴ δημιουργία<sup>345</sup>. Αὐτὴ ἡ διαφοροποίηση Νου/Ψυχῆς οδήγησε σε μία λεπτομερέστερη διάκριση διαφόρων οντολογικῶν ἐπιπέδων, ἡ ὁποία υπῆρξε μία ἀπὸ τῆς σημαντικότερες συμβολές τῆς μεσοπλατωνικῆς οντολογίας στην ἀνάπτυξη τῆς θεωρίας τῶν υποστάσεων και τῆς διαβάθμισης τοῦ Εἶναι. Ἡ προαναφερθεῖσα θεωρία υπῆρξε θεμελιώδης τόσο για τοὺς νεοπλατωνικοὺς φιλοσόφους ὅσο για τὴ φιλοσοφικὴ ἀναζήτηση τοῦ Marsilio Ficino.

Ὅπως ἐξετέθη λεπτομερῶς ἀνωτέρω, ἡ διάκριση Νου/Ψυχῆς, ἡ ὁποία συνεπαγόταν και μία ἐπιπλέον διάκριση τῶν δύο ὄψεων τῆς Ψυχῆς τοῦ Κόσμου, υπῆρξε κεντρικὴ στη φιλοσοφία τοῦ Πλουτάρχου και σε συνδυασμὸ με τὴν ἀρχικὴ ἀναγνώριση τῆς υπερβατικότητας τοῦ θεοῦ

<sup>344</sup> Πρβ. Πλούτ., *Περὶ τοῦ Εἶναι*, 392α-β. Πρβ. ἐπίσης Φίλ. Ἀλ., *Περὶ Ἰωσήφ*, 125.

<sup>345</sup> Βλ. παραδείγματος χάριν τὴ στάση τοῦ Πλουτάρχου στο *Περὶ τοῦ Εἶναι τοῦ ἐν Δελφοῖς*, 393δ-ε, ὅπου ξεπροβάλλει και μία ἀντι-υλιστικὴ και ἀντι-στωικὴ κριτικὴ.

σχημάτιζε μια πρώτη οντολογική τριάδα. Φαίνεται ότι ο Ficino έλαβε υπόψιν αυτή τη θεωρητική στάση, την οποία αποδέχτηκε στη δική του θεωρία των υποστάσεων:

Tres sunt praecipui, ut Magi putant, principes super mundum, Oromasis, Mithris, Arimanis, id est deus, mens, anima. Dei proprium est unitas, mentis ordo, animae motus.<sup>346</sup>

Το ίδιο θέμα ετέθη κατά αυτό τον τρόπο από τον Πλούταρχο:

καὶ δοκεῖ τοῦτο τοῖς πλείστοις καὶ σοφωτάτοις. νομίζουσι γὰρ οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο καθάπερ ἀντιτέχνους, τὸν μὲν ἀγαθῶν, τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν. οἱ δὲ τὸν μὲν ἀμείνονα θεόν, τὸν δὲ ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν: ὥσπερ Ζωροάστρης ὁ μάγος, ὃν πεντακισχιλίους ἔτεσι τῶν Τρωικῶν γεγονέναι πρεσβύτερον ἱστοροῦσιν. οὗτος οὖν ἐκάλει τὸν μὲν Ὠρομάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον καὶ προσαπεφαινετο τὸν μὲν εἰκέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ, μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι: διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσιν.<sup>347</sup>

Η διατύπωση που έδωσε ο Ficino σε σχέση τη θεωρία αυτή φανερώνει την πρωτοτυπία του Ιταλού φιλοσόφου ως προς την πρόσληψη και την αποδοχή του μεσοπλατωνικού στοχασμού, καθόσον ο ίδιος ουσιαστικά την προσάρμοσε στο φιλοσοφικό του σύστημα. Έτσι, η διάκριση την οποία ο Πλούταρχος ανέφερε μεταξύ των δύο θεών, του δημιουργού του καλού δηλαδή και του δημιουργού του κακού, έγινε για τον Ficino απόδειξη της ύπαρξης του Θεού-Δημιουργού και της Ψυχής του Κόσμου, η οποία για τον ίδιο παύει να έχει οποιαδήποτε σχέση με την ύπαρξη του κακού στον κόσμο. Ανάμεσα σε αυτές τις δύο αρχές ο Ficino τοποθέτησε τον Νου, την ενδιάμεση θεότητα στο κείμενο του Πλουτάρχου, ως αρχή που μεταφέρει την τάξη στον κόσμο και η οποία προέρχεται από την ανώτερη ενοποιητική αρχή δεδομένου ότι οι Ιδέες βρίσκονται στον Νου του Θεού. Επιπροσθέτως, η σχεδόν μυθολογική αναφορά στον Ζωροάστρη, πιθανότατα προσελήφθη από τον Ficino ως επιπλέον επιβεβαίωση της αρχαιότητας αρχής της διαδοχής των σοφών της 'priscae theologiae'. Προς υποστήριξη της θεωρητικής αυτής κατεύθυνσης, δύναται να αναγνωριστεί η αποδοχή του μεσοπλατωνικού στοχασμού και σε ένα χωρίο από το *Tractatus de Deo et anima vulgaris*. Η πραγματεία αυτή συντάχθηκε από τον Ficino το 1457 έπειτα από την καταγγελία για αίρεση και για τον λόγο αυτό στοχεύει πρωτίστως στην ανάδειξη της συμφωνίας των θεωριών των αρχαίων φιλοσόφων με τη χριστιανική φιλοσοφία, σχετικά με τον Θεό και την

<sup>346</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, IV, 1:288 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>347</sup> Πρβ. Πλούτ., *Περὶ Ἴσ. καὶ Ὅσ.*, 369δ-ε. Πρβ. επίσης Πλούτ., *Περὶ Τιμ. ψυχολ.*, 1026β· Διογ. Λ., *Βίοι*, Προϊμίμ, 8· Πλήθ., *Oracles chaldaïques*, 34, Tambrun-Krasker, (επιμ.), 1995:14.

ψυχή. Για τον σκοπό αυτό ο Ficino αναφέρει με διδασκαλικό τρόπο τη θεωρητική στάση, μεταξύ άλλων, και του Σπευσίππου, του Κικέρωνος, του Σενέκα, του Ποσειδωνίου, του Χαλκιδίου και του Απουλήιου, γεγονός που αποδεικνύει την ένταξη του μεσοπλατωνικού στοχασμού, έστω και έμμεσα, στο φιλοσοφικό σύστημα του Ficino ήδη από τα πρώιμα χρόνια της συγγραφής του. Σχετικά με το εν λόγω θέμα, εκείνο δηλαδή της διαβάθμισης της νοητικής ουσίας, στο χωρίο που ακολουθεί φαίνεται πως ο Ficino την αποδέχεται και στην προκειμένη περίπτωση τοποθετεί τον Θεό στον απώτερο βαθμό, στον δεύτερο βαθμό τους αγγελικούς νόες και τις νοητικές ψυχές και, έπειτα, τις ζώδεις ψυχές: “la substantia intelligibile multi gradi contiene: Iddio nel suo principio, secondario le menti angeliche e anime intellectuali, tertio l’anime de’ bruti”.<sup>348</sup>

Δεδομένου του πρώιμου χαρακτήρα της πραγματείας αυτής, το χωρίο αποκτά ιδιαίτερη σημασία για την ανίχνευση της σταδιακής διαμόρφωσης της θεωρίας της οντολογικής διαβάθμισης. Όπως διαφαίνεται εδώ ο Ficino δεν τοποθετεί ακόμα σε χωριστά επίπεδα τις υποστάσεις που θα γίνουν μεταγενέστερα η δεύτερη και η τρίτη υπόσταση της κλίμακας, αλλά εστιάζει την προσοχή του στην παρουσία των νοητικών ψυχών στο ίδιο επίπεδο με τους αγγελικούς νόες. Προηγουμένως, στο ίδιο χωρίο, ο Ficino εισάγει τη διαβάθμιση της νοητικής ουσίας παρουσιάζοντας πρώτα την αριστοτελική θεωρία της κινήσεως, προκειμένου να τη συνδυάσει με τα προαναφερθέντα επίπεδα της κλίμακας που ο ίδιος σκιαγραφεί. Πρόκειται για κάτι ιδιαίτερα σημαντικό διότι με τον τρόπο αυτό ο Ficino προσπαθεί να εναρμονίσει την αριστοτελική με την πλατωνική φιλοσοφία – τάση η οποία αποτελούσε έναν από τους κύριους θεωρητικούς άξονες του Μεσοπλατωνισμού – σε μια από τις πιο θεμελιώδεις θεωρίες του φιλοσοφικού του συστήματος, ήτοι τη διαβάθμιση του Είναι, την οποία ο ίδιος διαμορφώνει από τα πρώτα του χρόνια χρησιμοποιώντας ποικίλες πηγές με αυτόνομο και πρωτοπόρο τρόπο.

Η σκιαγράφηση μιας θεωρίας διαβάθμισης του Είναι συναντάται και στον Απουλήιο, το έργο του οποίου μελετήθηκε εκτενώς από τον Ficino από τα πρώτα χρόνια της φιλοσοφικής του δραστηριότητας. Ο Απουλήιος, εισάγοντας τη θεωρία των δύο ουσιών από τις οποίες αποτελούνται τα όντα, ισχυρίζεται την ύπαρξη ενός Πρώτου θεού, του επιπέδου όπου βρίσκονται Νους και Ιδέες, έπειτα του επιπέδου της Ψυχής (“et primae quidem substantiae vel essentiae primum deum esse et mentem formasque rerum et animam”, *De Plat.*, I, 193) και τέλος του επιπέδου της Ύλης.

Όπως παρατηρήθηκε ανωτέρω, μια ιεραρχία θεϊκών υποστάσεων και ακολούθως μια θεωρία οντολογικής διαβάθμισης εντοπίζεται και στον *Διδασκαλικό* του Αλκίνοου, έργο το οποίο ο Ficino μετέφρασε και μελέτησε. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, το πρώτο Ον δεν φαίνεται να

---

<sup>348</sup> Kristeller, 1937, II:137.

αποτελεί οντότητα πέραν του Νου, αλλά να είναι αντιθέτως ο ίδιος ο Νους. Συνεπώς, αναγνωρίζεται η ύπαρξη ενός Πρώτου Νου, ο οποίος ταυτίζεται με τον Πρώτο θεό, και ενός Δεύτερου Νου, ο οποίος ταυτίζεται αφενός με τον Νου της Ψυχής του Κόσμου και αφετέρου με την ύπαρξη της Ψυχής του Κόσμου. Είναι ο Πρώτος Νους αυτός ο οποίος αφυπνίζει την Ψυχή του Κόσμου και τη στρέφει προς τον εαυτό του και τις νοητικές σκέψεις του, δηλαδή τις Ιδέες. Με τον τρόπο αυτό δημιουργείται ο Νους της Ψυχής του κόσμου, η οποία με τη σειρά της φροντίζει να προβάλει στη φύση την τάξη που προέρχεται από τον Πρώτο Νου.<sup>349</sup>

Μια ενδιαφέρουσα θεωρία οντολογικής διαβάθμισης διατυπώνεται και στα *Ερμητικά συγγράμματα* και συγκεκριμένα στην πρώτη πραγματεία, η οποία είναι η πιο συστηματική του *Corpus* και η οποία υπήρξε καίριας σημασίας για τον Ficino. Ο *Ποιμάνδρης* παρουσιάζει μια διαβάθμιση βάσει της οποίας στην κορυφή βρίσκεται ο ανώτερος Θεός, ο οποίος είναι συνάμα ανώτατο Φως και ανώτερος Νους, ακολουθεί ο Λόγος ως υιός του Θεού και έπειτα ο δημιουργικός Νους, αν και είναι οντολογικά ομοούσιος με εκείνον· αυτές οι δύο υποστάσεις είναι υπεύθυνες για τη δημιουργία του κόσμου. Σε τέταρτη θέση βρίσκεται ο Άνθρωπος, ως ιδεώδης και άυλη οντότητα, ο οποίος επίσης πηγάζει από τον Θεό και είναι εικόνα του Θεού, ενώ έπειτα έπεται ο νους που δόθηκε στον άνθρωπο ως γήινο ον<sup>350</sup>. Η έννοια του Ανθρώπου καθίσταται ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, διότι η εν λόγω υπόσταση φαίνεται να έχει τα χαρακτηριστικά της Ψυχής του Κόσμου, καθώς διαπερνά τις ουράνιες σφαίρες και τείνει προς τη Φύση, η οποία απεικονίζει την άλογη και χαώδη ύλη που μορφοποιείται από τον Άνθρωπο-Ψυχή του Κόσμου<sup>351</sup>. Από την ένωση του Ανθρώπου με τη Φύση γεννιέται ο επίγειος άνθρωπος, στον οποίο συνυπάρχουν εκείνες οι δύο διαστάσεις, δηλαδή η άλογη και η έλλογη.

Η θεωρία της οντολογικής διαβάθμισης συναντάται και στο άλλο θεοσοφικό ρεύμα της μεσοπλατωνικής εποχής, εκείνο δηλαδή που μεταδόθηκε από τα *Χαλδαικά λόγια*. Και σε εκείνα τα εξάμετρα η διατύπωση της οντολογικής ιεραρχίας συσχετίζεται με τη δημιουργία του κόσμου. Προκειμένου να εξασφαλιστεί η απόλυτη υπερβατικότητα του Θεού-Πατέρα, αναγνωρίζεται η ύπαρξη ενός Δεύτερου Νου που πηγάζει από τον Πατέρα, ο οποίος αναλαμβάνει τη δημιουργία του κόσμου<sup>352</sup>. Ο Δεύτερος Νους χαρακτηρίζεται και ως Δυάδα, επειδή, αφενός εμπεριέχει τα αιώνια παραδείγματα τα οποία του παρέδωσε ο Πατέρας για τη δημιουργία του κόσμου και αφετέρου

<sup>349</sup> *Διδασκ.*, X, σελ. 164, 40-165, 5 Hermann.

<sup>350</sup> Πρβ. *Ερμ. συγγρ.*, I, *passim*.

<sup>351</sup> Πρβ. *Ερμ. συγγρ.*, I, 14.

<sup>352</sup> Πρβ. απ. 5 Des Places: “οὐ γὰρ ἐς ὕλην πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρῶτον ἐὶν δύναμιν κατακλείει ἔργοις ἀλλὰ νόφ· νοῦ γὰρ νόος ἐστὶν ὁ κόσμος τεχνίτης πυρίου”.

αναμειγνύεται ο ίδιος στη δημιουργία<sup>353</sup>. Στην τρίτη θέση της ιεραρχίας των υποστάσεων, τέλος, βρίσκεται η Ψυχή, η οποία είναι υπεύθυνη για να φέρει ζωή στα όντα<sup>354</sup>.

Όπως διαφαίνεται από τη μελέτη των πηγών, η θεωρία της διαβάθμισης του Είναι καταλάμβανε κεντρική θέση στα πλαίσια της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας. Η αντίληψη της δομής του Είναι ως συνεχούς διαβάθμισης, η οποία υπήρξε θεμελιώδης για την οντολογία του Ficino, καθιερώθηκε μεν στα πλαίσια του νεοπλατωνισμού και, με συγκεκριμένες τροποποιήσεις, υπήρξε κεντρική στην οντολογική αναζήτηση της μεσαιωνικής φιλοσοφίας επίσης. Ωστόσο, είναι προς τη μεσοπλατωνική φιλοσοφία που χρειάζεται να στραφεί η προσοχή προκειμένου να ανιχνευθεί η προέλευση αυτής της θεωρίας, η οποία ενδέχεται να επηρέασε σε σημαντικό βαθμό τη μορφή που η θεωρία της οντολογικής διαβάθμισης έλαβε στο φιλοσοφικό σύστημα του Marsilio Ficino.

Όπως διατυπώθηκε από τον Πλωτίνο, η οντολογική κλίμακα εμπεριέχει έξι επίπεδα, τα οποία ορίζονται ως ‘έν’, ‘νοῦς’, ‘ψυχή’, ‘αἴσθησις’, ‘φύσις’ και ‘σῶμα’. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, το κάθε επίπεδο παράγει ως ενεργητική αρχή το κατώτερο<sup>355</sup>. Η μεσαιωνική διαβάθμιση, ωστόσο, δεν εστιάζοταν πλέον σε ομογενή οντολογικά επίπεδα και η κλίμακα αποτελείτο, συνεπώς, από τα διάφορα όντα, το καθένα εκ των οποίων είναι άμεσα συνδεδεμένο με τον Θεό. Στον Ficino αυτές οι δύο τάσεις συνυπάρχουν και, ενώ το ανώτερο επίπεδο επηρεάζει το κατώτερο και μεταφέρει την ανάλογη ποσότητα ειδών, το εκάστοτε κατώτερο επίπεδο δεν παράγεται από το ανώτερο, διότι ένα ανώτερο αίτιο δεν μπορεί να εξαρτάται από ένα κατώτερο και, άρα, όλα τα επίπεδα ουσιαστικά εξαρτώνται από τον Θεό. Υπό αυτή την έννοια σχετικά με την ύπαρξη μιας μοναδικής πηγής από την οποία όλα τα όντα λαμβάνουν την ουσία τους διαφαίνεται η επιρροή των *Χαλδαικῶν Χρησμῶν*, όπου φαίνεται ότι όλα τα όντα πηγάζουν από έναν Πατέρα<sup>356</sup>. Αυτός ο οντολογικός μονισμός υποστηρίζεται, όπως παρατηρήθηκε ανωτέρω, και από τον Εύδωρο, ο οποίος τοποθετούσε τη Μονάδα, ως ενοποιητικό αίτιο, πάνω από το ζεύγος των αρχών. Ο Ficino ενδέχεται να είχε επηρεαστεί από τη συγκεκριμένη μονιστική προσέγγιση, πέρα από το προφανές χριστιανικό δόγμα, και από τη μελέτη των *Χρησμῶν* στη μετάφραση του Ψελλού και στον σχολιασμό τους από τον Πλήθωνα, καθώς και από τη φιλοσοφία του Ευδώρου από τις έμμεσες αναφορές, τις οποίες μπορούσε να προσλάβει από την *Εὐαγγελικὴν Προπαρασκευὴν* και τον *Διδασκαλικό*, όπου

---

<sup>353</sup> Πρβ. απ. 8 Des Places: “*δυὰς παρὰ τῷδε κάθηται· ἀμφοτέρων γὰρ ἔχει, νῶ μὲν κατέχειν τὰ νοητά, αἴσθησιν δ’ ἐπάγειν κόσμους*”.

<sup>354</sup> Πρβ. απ. 53 Des Places: “*μετὰ δὴ πατρικὰς διανοίας ψυχὴ ἐγὼ ναίω θέρμη ψυχοῦσα τὰ πάντα*”.

<sup>355</sup> Πρβ., παραδείγματος χάριν, *Ενν.*, III, 4, 1.

<sup>356</sup> Πρβ. απ. 34 Des Places.



διασώζονται αποσπάσματα από τον Άριο Δίδυμο<sup>357</sup>, ο οποίος αποτελεί σημαντική πηγή για την κατανόηση του Πλατωνισμού του Ευδώρου.

Στην οντολογική αντίληψη του Ficino, ο Θεός είναι μεν υπερβατικός ως προς τη συσχέτισή του με τον αισθητό κόσμο, αλλά δεν βρίσκεται πέραν του Είναι· ο Θεός, ως πρώτο Ον και ανώτερο όριο της οντολογικής κλίμακας, αποτελεί μέρος αυτής<sup>358</sup>. Η διαβάθμιση του Είναι εκτείνεται ανάμεσα στο Πρώτο Ον και την ύλη, η οποία, σύμφωνα με τον Ficino, πλησιάζει οντολογικά το τίποτα, διότι είναι σε μέγιστο βαθμό μακριά από τη θεία ουσία:

Ordo naturalium corporum ita est institutus ut in primam descendat materiam et in ultimam ascendat formam, et quo magis materia quaevis ad materiam primam accedit, eo potior materia sit, id est verior puriorque materia. Quo magis aliqua forma ad ultimam formam, eo sit forma perfectior. Materia enim prima materialium materia est. Forma ultima est forma formarum. [...] item, sicut materia prima a primo esse distat longissime atque est proxima nihilo [...], ita ultima forma longissime distat a nihilo atque est primo esse quam proxima.<sup>359</sup>

Στα πλαίσια αυτής της θεωρητικής στάσης, κατά την οποία το Πρώτο Ον και το τίποτα αποτελούν τα δύο οντολογικά άκρα της κλίμακας, όλα τα όντα, τα οποία βρίσκονται ανάμεσά τους, καθορίζονται με βάση την απόστασή τους από τα άκρα και ακόμα περισσότερο από τη συμμετοχή τους στις οντολογικές ιδιότητες του κάθε πόλου. Σε όλους τους βαθμούς αυτής της οντολογικής κλίμακας υπάρχει μια ουσιαστική τάση προς το τέλειο Ον, τον Θεό, και άρα, ανεβαίνοντας προς την αρχή της κλίμακας, αυξάνεται η τελειότητα των όντων, διότι παράλληλα μειώνεται η συμμετοχή τους στην ύλη. Σε αυτή τη θεωρητική προσέγγιση διαφαίνεται η επιρροή της στάσης του Νουμηνίου, σύμφωνα επίσης με τον οποίο, όπως προαναφέρθηκε, όλα τα όντα καθορίζονται από τη συμμετοχή τους στην ουσία του Πρώτου θεού<sup>360</sup>.

Ενώ η απόσταση από τους δύο πόλους της κλίμακας καθορίζει την οντολογική θέση των όντων, ωστόσο υπάρχει μια εσωτερική δυναμική στη διαβάθμιση του Είναι, η οποία ξεδιπλώνεται ως ανοδική ή καθοδική πορεία με βάση την αύξηση ή τη μείωση των οντολογικών ιδιοτήτων. Όπως προαναφέρθηκε, ένα ανώτερο επίπεδο δρα μεν πάνω στο κατώτερο χωρίς όμως να το παραγάγει, διότι όλα τα οντολογικά επίπεδα και όλα τα όντα εξαρτώνται, εν τέλει, από τον Θεό. Ωστόσο, η

---

<sup>357</sup> Πρβ. Hankins & Palmer, 2008:66.

<sup>358</sup> Πρβ. Kristeller, 1988:75-76.

<sup>359</sup> *Th. Pl.*, X, 3:132 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>360</sup> Πρβ. απ. 16 Des Places = Εὐσ., *Εὐ. Προπ.*, XI, 22, 3-5.

πηγή των ειδών, ο Θεός, δεν αναμειγνύεται με την ύλη και επομένως τα είδη μεταφέρονται σταδιακά από τα ανώτερα προς τα κατώτερα επίπεδα. Ο Άγγελος, ή αγγελικός Νους, λαμβάνει τα είδη από τον Θεό, αλλά ούτε αυτός δεν αναμειγνύεται και δεν διαμορφώνει την ύλη. Η πρώτη οντότητα στην κλίμακα που διαμορφώνει την ύλη, αν και χωρίς να ανακατεύεται με εκείνη, είναι η έλλογη Ψυχή, ενώ η άλογη Ψυχή λαμβάνει τα είδη, διαμορφώνει την ύλη και αναμειγνύεται με αυτή<sup>361</sup>. Ο Ficino αναφέρει την ύπαρξη δύο όψεων της Ψυχής του Κόσμου, γεγονός το οποίο αποκτά ιδιαίτερη σημασία στα πλαίσια της παρούσας μελέτης, διότι πρόκειται για χαρακτηριστικό στοιχείο του μεσοπλατωνικού στοχασμού περί του θέματος:

Deum dicere possumus esse formam quae neque haeret neque format neque formatur; animam vero irrationalem contra formari, formare, haerere; sed angelum formari quidem a deo, neque tamen haerere materiae neque formare materiam. Merito ergo inter angelum animamque irrationalem animam ponemus rationalem, tali quadam natura praeditam, ut materiae non inhaereat, formetur tamen et formet.<sup>362</sup>

Όπως ήδη σημειώθηκε, στην περίπτωση της μεσοπλατωνικής προσέγγισης στο οντολογικό ζήτημα, η ιεραρχία των θεϊκών υποστάσεων και των υπόλοιπων οντολογικών επιπέδων απαντούσε στην ανάγκη διατήρησης της υπερβατικότητας του Πρώτου Όντος σε σχέση με τη δημιουργία και στην απόδοση έμφασης στην οντολογική συνοχή συνάμα. Παρότι ο Ficino δεν εστιάζει τόσο στην υπερβατικότητα του Θεού, ο οποίος παραμένει μέρος της οντολογικής διαβάθμισης, το ζήτημα αυτό παραμένει κεντρικό και στη φιλοσοφία του. Τα στοιχεία από τα οποία αποτελείται η διαβάθμιση δεν είναι, σύμφωνα με τον Ficino, τα μεμονωμένα όντα ή τα γένη των όντων, αλλά τα είδη των όντων, διότι εντός του εκάστοτε είδους υπάρχει συνοχή ανάμεσα στα όντα που το συγκροτούν<sup>363</sup>. Συνεπώς, ο κόσμος αποτελείται από μια συνεχή διαβάθμιση οντολογικών ειδών, προσανατολισμένη προς τον Θεό, ο οποίος είναι μέτρο όλων των πραγμάτων<sup>364</sup>. Σύμφωνα με την προσέγγιση αυτή, ο Θεός αποτελεί ταυτόχρονα πηγή των όντων και απώτερο μέλος της οντολογικής ιεραρχίας, δημιουργεί δηλαδή ως ποιητικό αίτιο και καταλαμβάνει την ανώτερη θέση της οντολογικής διαβάθμισης. Κατά τον τρόπο αυτό ο Ficino χρησιμοποιεί τη θεωρία της

---

<sup>361</sup> Η Ψυχή είναι για τον Ficino η πηγή των ποιοτήτων που εκρέουν στην Ύλη: “quia ipsa (*scil.*: anima) fons est qualitatum fluentium in materiam”, *Th. Pl.*, I, 4:54 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>362</sup> *Th. Pl.*, XV, 2:38-40 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>363</sup> Πρβ. *Opera*, 1226: “Deinde non dicimus de essentia universi principaliter esse genera [...] neque individuae precipue [...]. Ergo essentia universi constat ex speciebus”.

<sup>364</sup> Πρβ. *Opera*, σελ. 1249: “Deus nobis rerum omnium maxime mensura, qui scilicet ascensum rerum omnium et descensum metitur”.

οντολογικής διαβάθμισης ως επιπλέον απόδειξη της ύπαρξης ενός μοναδικού Θεού, ο οποίος ως ανώτερο Ον καθορίζει την κατάταξη των όντων, καθώς και την ανοδική ή την καθοδική τους πορεία. Προερχόμενη από τον ίδιο τον Θεό, η διαβάθμιση του Είναι αποτελεί για τον Ficino έναν οντολογικό άξονα που στηρίζει και εκφράζει την τελειότητα της δημιουργίας και του κόσμου.

Ο Ficino προτείνει μια οντολογική διαβάθμιση η οποία αρθρώνεται σε πέντε επίπεδα, τα οποία είναι ο Θεός (*deus*), ο Άγγελος ή αγγελικός Νους (*mens angelica*), η έλλογη Ψυχή (*anima rationalis*), η ποιότητα (*qualitas*) και το σώμα (*corporis moles*). Στα πρώτα του έργα, όπως το *Commentarium in Convivium Platonis de Amore*, ο Ficino φαίνεται να ταλαντεύεται ανάμεσα σε διάφορες διατυπώσεις της εν λόγω θεωρίας, παρουσιάζοντας τη διαβάθμιση να αποτελείται άλλοτε από έξι επίπεδα<sup>365</sup>, όπως εκείνη του Πλωτίνου και άλλοτε από τέσσερα ή πέντε. Αντιθέτως, στο *magnum opus* του, την *Theologiam Platoniam*, ο ίδιος καταλήγει σε μια διαβάθμιση συγκροτούμενη από τα πέντε προαναφερθέντα επίπεδα, ούτως ώστε όλη η δομή του Είναι να έχει ως κέντρο βάρους της την Ψυχή, στην οποία πραγματοποιείται η οντολογική συνοχή, βάσει της θεωρίας της ψυχής ως *'copulae mundi'*:

praeter pīgram hanc molem corporum [...] esse efficaciem qualitatem [...]. Supra qualitatem vero, quae cum materiae dimensione dividitur et mutatur omnino, formam quandam praestantiorē existere, quae, licet mutetur quodammodo, divisionem tamen in corpore non admittit. In ea forma rationalis animae sedem veteres theologi posuere. [...] Super animam rationalem extare mentem angelicam, non individuum modo, sed etiam immutabilem [...]. Huius denique mentis oculo, qui cupit veritatis lumen et capit, solem ipsum praeesse divinum [...]. Quoniam autem ipsum rationalis animae genus, inter gradus huiusmodi medium obtinens, vinculum naturae totius apparet, regit qualitates et corpora, angelo se iungit et deo.<sup>366</sup>

Εστιάζοντας στην εξέλιξη της διατύπωσης της θεωρίας αυτής στα έργα του Ficino αναδύεται σαφέστερα η επιρροή της μεσοπλατωνικής προσέγγισης σχετικά με την οντολογική διαβάθμιση. Δεδομένης της πρώιμης ενασχόλησής του με τα έργα του Απουλίου δύναται να υποστηριχθεί η αποδοχή του Λατίνου στοχαστή από πλευράς του Ficino. Σύμφωνα με τον

---

<sup>365</sup> Πρβ. *Opera*, 1361. Τα επίπεδα που παρουσιάζει εδώ ο Ficino είναι τα εξής: *'Deus'*, *'mens'*, *'ratio'*, *'opinio'*, *'natura'*, τα οποία είναι στενά συνδεδεμένα με την κάθοδο και την ακόλουθη άνοδο της ψυχής: "Lapsus animae ab ipso uno rerum omnium principio ad corpora, per quatuor gradus efficitur, per mentem, rationem, opinionem atque naturam. Nam cum iri omni rerum ordine sex gradus existant, quorum summum tenet ipsum unum, infimum corpus, media vero sunt quatuor quae praediximus". Τα ενδιάμεσα στάδια ακολουθούν τη γνωσιολογική γραμμή την οποία ο Πλάτων παρουσιάζει στο έκτο βιβλίο της *Πολιτείας* (509δ-511ε), ενώ οι δύο πόλοι παραμένουν ουσιαστικά ο Θεός και η Ύλη.

<sup>366</sup> *Th. Pl.*, I, 1:14-16 (Hankins & Allen, επιμ.). Πρβ. επίσης *Th. Pl.*, III, 2, 230-232 (Hankins & Allen, επιμ.): "in quinque gradus iterum omnia colligamus, deum et angelum in arce naturae ponentes, corpus et qualitatem in infimo; anima vero inter illa summa et haec infima mediam".

Απουλήιο η οντολογική διαβάθμιση ξεδιπλώνεται βέβαια σε τέσσερα επίπεδα<sup>367</sup>. Όπως προαναφέρθηκε, ο ίδιος ο Ficino φαίνεται να υποστηρίζει σε πρώιμο έργο του, το *Commentarium in Convivium*, μια διαβάθμιση της πραγματικότητας σε τέσσερα οντολογικά επίπεδα, σε συνδυασμό με τη γνωσιολογική άνοδο:

deinceps quibus gradibus Diotima Socratem ab infimis ad superna evehit, disseramus: a corpore in animam, ab anima in angelum, ab angelo reducit in Deum. Hos quatuor rerum gradus in natura esse debere ita licet argumentari.<sup>368</sup>

Από αυτή την αναφορά διαφαίνονται τα σημαντικότερα οντολογικά επίπεδα της διαβάθμισης, τα οποία παραμένουν σταθερά και σε άλλες διατυπώσεις της θεωρίας, ενώ, αντιθέτως, είναι σχετικά με τον ορισμό των κατώτερων επιπέδων που ο Ficino ταλαντεύεται. Τούτου δοθέντος, εάν διαχωριστεί το τελευταίο επίπεδο που αναφέρει ο Απουλήιος, η Ύλη δηλαδή, και ταυτιστεί γενικότερα με τα δύο κατώτερα επίπεδα που θέτει ο Ficino, οι ομοιότητες με την οντολογική του διαβάθμιση αυξάνονται και στην περίπτωση της πενταβάθμιας κλίμακας. Σε άλλο χωρίο, στο οποίο η περιγραφή της διαβάθμισης παρουσιάζεται στην κοσμολογική της διάσταση, ο Ficino θέτει ως κατώτερο πόλο του οντολογικού άξονα την Ύλη και στο αμέσως ανώτερο επίπεδο τη Φύση:

Centrum unum omnium Deus est. Circuli quatuor circa id assidue revoluti, Mens, Anima, Natura, Materia. Mens stabilis circulus. Anima per se mobilis. Natura mobilis in alio, non alio. Materia ab alio et in alio mobilis.<sup>369</sup>

Στην περίπτωση αυτή, στο επίπεδο της Φύσης δύναται να αναγνωριστούν τα *'qualia'*, ως αποτύπωση των ειδών στο υλικό υπόβαθρο, για τα οποία μιλούσε ο Κικέρων σε αναφορά με τη στάση του Αντιόχου<sup>370</sup> και, ως εκ τούτου, στο έργο του Ficino διαφαίνεται εντονότερα η έμμεση επιρροή ακόμα και του πρώιμου στάδιου του Μεσοπλατωνισμού.

Στη διαμόρφωση της εν λόγω θεωρίας, παρατηρείται επίσης και η επιρροή της στάσης του Νουμηνίου, η οποία έγκειται στο γεγονός ότι ο Νουμίνιος, στα πλαίσια της τριαδικής ιεραρχίας

---

<sup>367</sup> Πρβ. *De Plat.*, I, 193.

<sup>368</sup> *Opera*, 1351.

<sup>369</sup> *Opera*, 1324.

<sup>370</sup> Πρβ. *Ac. Post.*, I, 28.

των θεϊκών υποστάσεων, αναγνωρίζει την οντολογική σταθερότητα του Πρώτου θεού, ενώ η κίνηση είναι χαρακτηριστικό του Δεύτερου θεού. Ωστόσο, ο Νουμήνιος μιλάει επίσης για μια έμφυτη κίνηση του Πρώτου θεού, παρόμοια με το αριστοτελικό 'πρῶτον κινουὸν ἀκίνητον'. Εφόσον ο δεύτερος θεός, ή Δεύτερος Νους, είναι διττός, διότι είναι αφενός στραμμένος προς τις Ιδέες και, αφετέρου, προσανατολισμένος στα αισθητά όντα (απ. 15 Des Places), ενδέχεται να αναγνωριστεί σε αυτό το οντολογικό επίπεδο η αρχή της πολλαπλότητας. Σε αυτή την περίπτωση θα επρόκειτο, άρα, για μια παρόμοια θεωρητική στάση με εκείνη που εντοπίζεται στον Ficino σχετικά με τη φύση των πρώτων δύο υποστάσεων της οντολογικής διαβάθμισης, ήτοι του Θεού και του Αγγελικού Νου. Ενώ ο Θεός είναι σταθερός και αμετάβλητος, ο Αγγελικός Νους είναι μεν σταθερός ως προς την προσήλωσή του στις Ιδέες, αλλά εμπεριέχει συνάμα και την αρχή της πολλαπλότητας. Επιπροσθέτως, ο Νουμήνιος, με την αναφορά του στον Τρίτο θεό μάλλον δεν εννοούσε τον υλικό κόσμο, αλλά το ιδεώδες μοντέλο αυτού, το οποίο θα ήταν μια διάσταση του Δεύτερου Νου και συγκεκριμένα της λειτουργίας του ως Ψυχής του Κόσμου<sup>371</sup>. Θα επρόκειτο, άρα, για το οντολογικό επίπεδο στο οποίο εντοπίζονται τόσο η πολλαπλότητα όσο και η κίνηση, τα οποία αποτελούν ιδιότητες της Ψυχής και για τον Ficino.

Η διαβάθμιση του Είναι αποτελεί για τον Ficino έναν από τους κυριότερους θεωρητικούς άξονες της φιλοσοφίας του, στον οποίο βασίζεται η οντολογική συνέχεια, καθώς και η αρμονία και η τελειότητα του κόσμου. Η σχέση μεταξύ των διαφόρων επιπέδων της κλίμακας ορίζεται, κατά τον Ficino, από τις έννοιες της ενότητας και της πολλαπλότητας, καθώς και της κίνησης και της ακινησίας. Στα πλαίσια της φιλοσοφίας του, οι έννοιες αυτές αποκοτούν οντολογική σημασία και καθορίζουν την κατάταξη των διαφόρων επιπέδων της διαβάθμισης, έχοντας τον μέγιστο βαθμό πολλαπλότητας και κίνησης στο κατώτερο επίπεδο και, αντιθέτως, την απόλυτη ακινησία και ενότητα στο ανώτερο επίπεδο. Καθόσον η ενότητα αποτελεί ανώτερο βαθμό σε σχέση με την πολλαπλότητα, η ακινησία καθίσταται για τον Ficino οντολογικά ανώτερη από την κίνηση (*ante motum statum necessarium est*)<sup>372</sup>. Ως εκ τούτου, το δεύτερο εννοιολογικό ζεύγος, εκείνο δηλαδή που αποτελείται από τις έννοιες της κίνησης και της ακινησίας, καθορίζει την οντολογική διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στον αγγελικό Νου και την Ψυχή:

Tales quidem sunt angeli, qui si corpora mundi movent, ipsi motis corporibus nullo modo moventur. Animae tamen, dum corpora transferunt, ipsae quoque feruntur. [...] Ideo mundanae revolutionis perpetuus ordo

<sup>371</sup> Πρβ. απ. 11 (Des Places)· Εὐσ., *Εὐ. Προπ.*, XI, 17. Πρβ. επίσης Πλούτ., *Περὶ Τιμ. ψυχολ.*, 1014ε-1015α.

<sup>372</sup> *Opera*, σελ. 1352.

testatur esse aliquos super animas motores immobiles. [...] Igitur sicut qualitates omnino mobiles antecedunt animae partim mobiles partimque immobiles, sic animas antecedunt omnino immobiles angeli.<sup>373</sup>

Αντιθέτως, η οντολογική θέση μεταξύ Θεού και Αγγελικού Νου καθορίζεται από τη σχέση μεταξύ ενότητας και πολλαπλότητας, διότι ο Άγγελος είναι ακίνητη πολλαπλότητα (*angelus multitudo immobilis*) ενώ ο Θεός είναι ακίνητη ενότητα (*deus immobilis unitas*):

Cum vero angelus non sit simplex omnino, sed habeat numerum, super numerum autem unitas esse debeat, quia unitas est numeri totius origo et unione non indiget, [...] necessarium est super angelum esse aliud quiddam, quod non modo immobile sit, sed unum penitus atque simplex. Ille quidem est deus, tanto rerum potentissimus omnium, quanto est omnium simplicissimus.<sup>374</sup>

Η οντολογική διαφορά που υφίσταται ανάμεσα στον Θεό και τον αγγελικό Νου οφείλεται, άρα, στο γεγονός ότι η δεύτερη υπόσταση αποτελεί αρχή της πολλαπλότητας, διότι περιέχει τη δυνατότητα της νόησης (*vim intelligendi*) και την πράξη της νόησης (*intellectionis actum*), καθώς και όλα τα νοητικά είδη των πραγμάτων που λαμβάνει από τον Θεό. Η έκφραση “*habeat numerum*” που χρησιμοποιεί ο Ficino σε σχέση με τη φύση του Αγγέλου είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, διότι υποδεικνύει τη συμβολή της θεωρίας της Αόριστης Διάδα στη διαμόρφωση της εν λόγω έννοιας. Η Αόριστη Διάδα αποτελεί την αρχή της διαφοροποίησης από την απόλυτη ενότητα της Μονάδας, η οποία αντιστοιχεί κατά τον Ficino στον Θεό-Εν. Φαίνεται λοιπόν ότι ο απόηχος του κοσμολογικού και οντολογικού συστήματος της Αρχαίας Ακαδημίας, το οποίο υπήρξε θεμελιώδες για τη φιλοσοφία του Ευδώρου και του Πλουτάρχου, αναδύεται και στην οντολογία του Ficino.

Η θεωρία της διαβάθμισης του Είναι αποτελεί έναν θεμελιώδη άξονα της φιλοσοφίας του Marsilio Ficino. Ο ίδιος τη θεωρούσε βασική, τόσο για την ερμηνεία της φαινομενικής πραγματικότητας όσο και για τη δομή του υπερβατικού κόσμου. Όλα τα υπάρχοντα όντα αποτελούν μέρη της διαβάθμισης και κατατάσσονται βάσει αυτής, σαν αποτέλεσμα της εκροής της δημιουργίας από τον Θεό έως την ύλη, διαμέσου των υπόλοιπων υποστάσεων. Δεδομένου ότι στη φιλοσοφία του Ficino ο Θεός είναι ο δημιουργός των πάντων και καθόσον οι Ιδέες είναι οι σκέψεις του, η διαβάθμιση υπάρχει εξ αρχής εντός του νου του Θεού:

---

<sup>373</sup> *Th. Pl.*, I, 5:70-72 (Hankins & Allen, επιμ.). Ο Ficino χρησιμοποιεί την αριστοτελική θεωρία του ‘κινούντος ακινήτου’ αλλά την αναγάγει σε ένα ευρύτερο θεωρητικό πλαίσιο προκειμένου να υποστηρίξει το φιλοσοφικό του σχέδιο, ανακαλώντας τον Ζωροαστρισμό, την εβραϊκή φιλοσοφία και τη φιλοσοφία άλλων πλατωνικών πάνω στο εν λόγω θέμα.

<sup>374</sup> *Th. Pl.*, I, 6:80 (Hankins & Allen, επιμ.).

Merito deus, quia primum agens est, usque adeo universo ipsius operi dominatur ut ipsemet et formas et formarum ordinem graduumque distinctionem efficere valeat. [...] Mundi itaque architectus per naturam intellectualem, quantum intellectualis est, operatur. [...] Per hanc forma dei seipsam intuendo se concipit tamquam propriam formarum omnium rationem. Videt enim in se quicquid est cuique proprium, dum cernit quo gradu divinam formam quodlibet imitari queat quove deficere [...] necesse est in orificis ipsius intelligentia formam esse, ad cuius similitudinem sit effectus. Et quoniam dei proposito universi ordo potissimus est, principalis penes illum idea est idea ordinis universi.<sup>375</sup>

Άρα, ως σκέψεις στον νου του Θεού οι Ιδέες αποτελούν μια συνεχή αλληλουχία και διακρίνονται μεταξύ τους βάσει των οντολογικών τους θέσεων, βάσει δηλαδή του βαθμού ομοιότητάς τους με τη θεϊκή ουσία. Όταν, συνεπώς, ο Θεός δημιουργεί, το κάνει σκεπτόμενος τα εν δυνάμει όντα ως εικόνες της ουσίας του που κατατάσσονται κατά τον οντολογικό τους βαθμό<sup>376</sup>.

Η θεωρία της συνεχούς οντολογικής διαβάθμισης υπηρετεί το σκεπτικό της ολικής ενότητας του Είναι, απολύτως κεντρικό για τη φιλοσοφία του Ficino και το οποίο θεμελιώνει τόσο την οντολογική όσο και τη γνωσιολογική του θεωρία. Η συνεκτικότητα του Είναι ξεδιπλώνεται ακολουθώντας την οντολογική κλίμακα που συνδέει τον νοητικό με τον φαινομενολογικό κόσμο, μέσω ενδιάμεσων βαθμών οντοτήτων και ποιοτήτων, και η οποία βρίσκει το κέντρο βάρους της στην Ψυχή ως ‘*copula mundi*’.

### 3.1.2 Πρόσληψη της θεωρίας των Ιδεών

Ο τρόπος με τον οποίο αναπτύχθηκε η πλατωνική θεωρία των Ιδεών κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο καθίσταται ιδιαίτερα σημαντικός για την παρούσα μελέτη, εφόσον το αποτέλεσμα της διατύπωσής της υπήρξε θεμελιώδες για την αποδοχή αυτής της θεωρίας στο φιλοσοφικό έργο του Marsilio Ficino.

Όπως παρατηρήθηκε ανωτέρω, χαρακτηριστική αυτής της περιόδου υπήρξε η διατύπωση της θεωρίας σύμφωνα με την οποία οι Ιδέες είναι σκέψεις εντός του νου του Θεού. Δύναται να εντοπιστούν οι βάσεις αυτής της προσέγγισης ήδη στον Ξενοκράτη (απ. 15, 16, 34 Heinze), στη στωική θεωρία των ‘*λόγων σπερματικών*’, οι οποίοι εμπεριέχονται στον Λόγο, στον Αντίοχο τον Ασκαλωνίτη και, βέβαια, στον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα. Οι αναφορές στη συγκεκριμένη άποψη, οι οποίες βρίσκονται στον Βάρρωνα, όπως τις μετέδωσε ο Αυγουστίνος (*De civit. Dei*, VII, 28), καθώς

<sup>375</sup> *Th. Pl.*, II, 11:166-170 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>376</sup> Πρβ. Kristeller, 1988:82-83.

και στον Σενέκα (*Epist.* 65, 7), επιβεβαιώνουν επίσης ότι αυτή η θεωρητική προσέγγιση ήταν ευρέως διαδεδομένη κατά την εν λόγω περίοδο.

Προκειμένου να γίνει σαφέστερα κατανοητή η θεωρητική διαδικασία από την οποία προέκυψε αυτό το αποτέλεσμα, είναι χρήσιμο να αναφερθούν οι στάσεις του Πλάτωνος και του Αριστοτέλη σχετικά με το ζήτημα της ύπαρξης του κόσμου των Ιδεών, καθώς και της οντολογικής κατάστασής τους. Όπως είναι γνωστό, ο Πλάτων θεωρούσε ως απόλυτη πραγματικότητα τον κόσμο των αιώνιων Ειδών, τα οποία προηγούνται του Νου, διότι ο Νους, ως Δημιουργός, συσχετίζεται με τις Ιδέες ως οντότητες, οι οποίες οντολογικά τον υπερβαίνουν. Αντιθέτως ο Αριστοτέλης τοποθέτησε τον Νου ως ανώτατο Ον, το οποίο σκέφτεται τον εαυτό του (“*αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἢ νόησις νοήσεως νόησις*”· *Μ.τ.φ.*, Λ.1074β.34) και τις Ιδέες στον αισθητό κόσμο ως ‘*εἶδη*’ των πραγμάτων. Εντός αυτού του πλαισίου, οι Μεσοπλατωνικοί στοχαστές επεδίωκαν και βρήκαν μια εναρμόνιση των δύο θεωρητικών στάσεων, διατηρώντας τον Νου ως ανώτατο Ον, καθώς οι Ιδέες έγιναν το περιεχόμενο της νόησής του. Ως εκ τούτου, εφόσον ο αριστοτελικός Νους είναι νόηση νοήσεως, οι σκέψεις του πρέπει αναγκαστικά να είναι αιώνιες και αμετάβλητες, διότι αποτελούν τα αιώνια παραδείγματα όλων των πραγμάτων, ακριβώς αυτό που υποστήριζε δηλαδή ο Πλάτων. Για τους Μεσοπλατωνικούς η Ιδέα έγινε, κατά συνέπεια, νόηση του θεού-Νου, καθώς και αιώνιο παράδειγμα των κατά φύσιν πραγμάτων (πρβ. Ἄлк., *Διδασκ.*, IX, 163, 14-24).

Όπως εξετέθη νωρίτερα σε σχέση με τη φιλοσοφική στάση του Φίλωνος, ο ίδιος κατέληξε στο να θεωρήσει τις Ιδέες ως σκέψεις του Θεού μέσω της έννοιας της δημιουργίας, βιβλικής προέλευσης, σε συνδυασμό με εκείνη του Λόγου ως συνόλου των σκέψεων του Θεού. Σύμφωνα με τον Φίλιωνα, ο νοητικός κόσμος δημιουργήθηκε από τον Θεό εν όψει της δημιουργίας, επομένως, οι Ιδέες δεν προσεγγίζονται ως αιώνιες αλλά ως βάση για τη δημιουργία και το σύνολό τους δεν ταυτίζεται με τον ίδιο τον Θεό, αλλά με τον Λόγο ως ενεργή αρχή της δημιουργίας (πρβ. *Περὶ Μωυσ. κοσμοπ.*, 16, 20).

Ο *Διδασκαλικός* μετέδωσε τον πιο ολοκληρωμένο ορισμό της θεωρίας των Ιδεών (IX, σελ. 163, 14-18 Hermann), όπως καθιερώθηκε στα πλαίσια του Μεσοπλατωνισμού, και το χωρίο που ακολουθεί συνιστά εμβληματική αναφορά της προσέγγισης που επικρατούσε στη μεσοπλατωνική εποχή σχετικά με το εν λόγω ζήτημα:

*Ἐπεὶ δὲ ὁ πρῶτος νοῦς κάλλιστος, δεῖ καὶ κάλλιστον αὐτῷ νοητὸν ὑποκεῖσθαι, οὐδὲν δὲ αὐτοῦ κάλλιον· ἑαυτὸν ἂν οὖν καὶ τὰ ἑαυτοῦ νοήματα ἀεὶ νοοίη, καὶ αὕτη ἢ ἐνέργεια αὐτοῦ ἰδέα ὑπάρχει<sup>377</sup>.*

<sup>377</sup> *Διδασκ.*, X, 27-31.



Στο έργο του Αλκίνοου συναντάται επίσης και μια περαιτέρω ενδιαφέρουσα διαφοροποίηση, εκείνη δηλαδή της διάκρισης μεταξύ πρώτων και δεύτερων νοητών (*Διδασκ.*, IV, 39-41), η οποία πηγάζει από τον συνδυασμό της προαναφερθείσας στάσης με την οντολογική απόσταση που υπάρχει ανάμεσα στον Πρώτο θεό και την ύλη. Οι Ιδέες, ως σκέψεις του θεού, υπάρχουν ως υπερβατικές οντότητες, παραδείγματα και αίτια, ενώ τα είδη ενυπάρχουν ως είδωλα και αποτυπώσεις των Ιδεών στον υλικό κόσμο.

Η ίδια προσέγγιση συναντάται και στη φιλοσοφία του Αττικού, ο οποίος αποδέχεται μεν αυτή την ερμηνευτική στάση, λογομαχώντας εντούτοις ρίζοσπαστικά εναντίον της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Στο απ. 9 (*Des Places*), διασωθέν από την *Εύαγγελικὴν Προπαρασκευὴν* του Ευσεβίου, η συμβολή της αριστοτελικής προσέγγισης στην εξέλιξη της θεωρίας των Ιδεών δεν λαμβάνεται υπόψιν από τον Αττικό. Ο τελευταίος, πρώτα ισχυρίζεται ότι ο Αριστοτέλης προσπάθησε να αποδομήσει την πλατωνική θεωρία των Ιδεών, διότι δεν κατάφερε να την κατανοήσει (*ἢ περὶ τῶν νοητῶν διάταξις*, [...] *οὐ γὰρ δυνάμενος ἐννοῆσαι* (*scil.*: Ἀριστοτέλης)· *Εὐ. Προπ.*, XV, 13, 1) και έπειτα διασαφηνίζει την πλατωνική θεωρία ακολουθώντας τη μεσοπλατωνική προσέγγιση:

*Νοήσας* (*scil.*: ο Πλάτων) *γὰρ θεὸν πρὸς αὐτὰ τῶν ἀπάντων ‘πατέρα καὶ δημιουργὸν’ καὶ δεσπότην καὶ κηδεμόνα καὶ γνωρίζων ἐκ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην πρότερον νοῆσαι τοῦθ’ ὃ μέλλει δημιουργῆσειν [...] τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα πρεσβύτερα τῶν πραγμάτων, τὰ τῶν γενομένων παραδείγματα ἀσώματα καὶ νοητά.*<sup>378</sup>

Ο Νουμήνιος επίσης φαίνεται να αντιλήφθηκε τις Ιδέες ως μη αυτοτελείς υποστάσεις και συνάμα ως σκέψεις του Θεού. Στο τριαδικό θεολογικό του σύστημα, όπου ο Πρώτος θεός είναι απολύτως υπερβατικός και ο Δεύτερος θεός παρουσιάζει μια διττή φύση, οι Ιδέες δημιουργούνται από τον Δεύτερο θεό ως Δημιουργό με την ίδια δημιουργική πράξη με την οποία δημιουργεί και τον κόσμο ως Ψυχή του Κόσμου. Η δεύτερη υπόσταση, δηλαδή, αυτοδημιουργεί την Ιδέα του εαυτού του, Ιδέα η οποία φαίνεται να βρισκόταν έστω και εν δυνάμει μέσα του, και έπειτα επιστρέφει πάλι στη θεωρητική πράξη ως Νους: “ὁ γὰρ δεύτερος διττός ὢν αὐτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὢν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλως”<sup>379</sup>.

Η θεωρία των Ιδεών ως σκέψεων στον νου του Θεού, σε συνδυασμό με τη διαφοροποίηση των πρώτων υπερβατικών νοητών και των δεύτερων ενυπαρχόντων ειδών, είναι από τις πιο σημαντικές και πρωτότυπες θεωρίες της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας και συνέβαλε με καθοριστικό τρόπο στην ερμηνεία του Ficino σε σχέση με έναν κεντρικό θεωρητικό άξονα του Πλατωνισμού. Ο

<sup>378</sup> Απ. 9 *Des Places* = *Εὐσ.*, *Εὐ. Προπ.*, XV, 13, 5.

<sup>379</sup> Απ. 16 *Des Places* = *Εὐσ.*, *Εὐ. Προπ.*, XI, 22.

Ficino μπορούσε να βρει επιβεβαίωση αυτής της θεωρίας και στα *Χαλδαϊκὰ λόγια*, όπου επίσης οι Ιδέες θεωρούνται σκέψεις εντός του νου του Θεού<sup>380</sup>.

Η αποδοχή της θεωρίας των Ιδεών από πλευράς του Ficino ως σκέψεων στον νου του θεού διαφαίνεται ήδη από το πρώιμο έργο *Tractatus de Deo et anima*<sup>381</sup>. Ο ίδιος σε αυτή την πραγματεία παρουσιάζει την τοποθέτησή του στην κατεύθυνση της θεωρητικής συμφωνίας μεταξύ πλατωνικής φιλοσοφίας και χριστιανικής πίστης, για την οποία το κομβικό σημείο είναι πάλι ο Ερμής ο Τρισμέγιστος. Η θεωρία διατυπώνεται μέσω του παραλληλισμού των ιδιοτήτων του θεού σύμφωνα με τον Ερμητισμό και τον Χριστιανισμό. Κατά τον Ερμή τον Τρισμέγιστο, ισχυρίζεται ο Ficino, οι τρεις ιδιότητες της θεϊκής υπόστασης είναι η υπεροχή, η σοφία και η αγαθότητα, ιδιότητες τις οποίες οι Χριστιανοί θεολόγοι ονομάζουν πατέρα, γιο και άγιο πνεύμα. Η υπεροχή του πατέρα είναι το αίτιο της ύπαρξης όλων των όντων, ενώ η σοφία ως γιος αποτελεί έναν καθρέπτη, όπως επιχειρηματολογεί ο Ficino, στον οποίο φέγγουν τα παραδείγματα όλων των πραγμάτων. Είναι η σοφία του Θεού, σύμφωνα με τον Ficino, που παράγει τα αιώνια Είδη<sup>382</sup>. Αποτελεί επίσης εξαιρετικό ενδιαφέρον το γεγονός ότι, αμέσως μετά ο Ιταλός φιλόσοφος αποσαφηνίζει ότι αυτές οι οντότητες ονομάζονται Ιδέες από τον Πλάτωνα και τον Ερμή τον Τρισμέγιστο, αιώνιες αλήθειες από τον Ωριγένη και τον Αυγουστίνο, έμφυτες νοήσεις από τον Κικέρωνα και αέναοι σπόροι από τον Σενέκα. Από τη σύγκριση των στάσεων των προαναφερθέντων στοχαστών, καθώς και των τρόπων με τους οποίους οι ίδιοι όρισαν τα αιώνια Είδη, ξεπροβάλλει ότι ο Ficino θεωρούσε τις Ιδέες ως οντότητες που ενυπάρχουν στον νου του θεού, ο οποίος, στην προκειμένη περίπτωση, αναπαριστάται από τον γιο ή τη σοφία του Θεού. Οι αναφορά στους προαναφερθέντες στοχαστές αποτελεί επίσης ένδειξη της ευρείας γνώσης του μεσοπλατωνικού θεωρητικού πλαισίου περί του εν λόγω θέματος από πλευράς του Ficino.

Αμέσως μετά ο Ficino τονίζει ότι για τον Πλάτωνα ο θεός είναι βασιλεύς και τα παραδείγματα όλων των όντων υπάρχουν αιωνίως εντός της σοφίας του, η οποία επίσης ορίζεται ως βασιλική δύναμη. Διαφαίνεται σε αυτή την προσέγγιση η χρήση της θεωρίας της *B' Επιστολής*, βάσει μιας ερμηνευτικής κατεύθυνσης, η οποία διαμορφώθηκε στα πλαίσια της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας, προκειμένου να προσδιοριστεί η τριάδα των θεολογικών υποστάσεων.

---

<sup>380</sup> Πρβ. απ. 37 Des Places.

<sup>381</sup> Πρβ. Kristeller, 1937, II:132-133.

<sup>382</sup> Πρβ. Kristeller, 1937, II:133: “La sapientia è come uno immenso specchio, nel quale le similitudini di tutte le cose risplendono. [...] la sapientia ab eterno in sé forma l'exemplo. [...] gli exempli di tutte le cose eternalmente nella divina sapientia consistono”.

Στο ίδιο χωρίο ο Ficino εκθέτει επίσης τη θεωρία κατά την οποία ο Θεός ως ανώτερη δύναμη και ποιητικό αίτιο δημιουργεί βάσει του παραδείγματος της σοφίας του, έχοντας ως σκοπό να διασπείρει την αγαθότητά του στον κόσμο. Κατά αυτό τον τρόπο, ο Ficino ενδέχεται να αναφέρεται στη δράση της Ψυχής του Κόσμου, η δύναμη της οποίας, ωστόσο, πηγάζει από τον ίδιο τον Θεό.

Σύμφωνα με τον Ficino, άρα, ο Θεός συλλαμβάνει τις Ιδέες εντός εαυτού, σκεπτόμενος τα εν δυνάμει όντα ως εικόνες της ουσίας του και σύμφωνα με μια διαβάθμιση, η οποία ορίζεται από τον βαθμό συμμετοχής των οντοτήτων στη θεϊκή ουσία:

Omnis causa per aliquam agit formam et agit effectum ipsius in forma quodammodo similem, ideoque oportet effectus formam a causa comprehendī. Cum vero deus sit omnium causa, necessarium est in eo omnium formas esse. [...] Per hanc forma dei seipsam intuendo se concipit tamquam propriam formarum omnium rationem. Videt enim (*scil.*: Deo) in se quicquid est cuique proprium, dum cernit quo gradu divinam formam quodlibet imitari queat quove deficere.<sup>383</sup>

Ο Ficino βασίζεται σε αυτή τη θεωρία και για να εξηγήσει το θέμα της δημιουργίας, η οποία συλλαμβάνεται πρώτα από τον Θεό εντός εαυτού πριν πραγματοποιηθεί:

Omnis vita prolem suam penes seipsam prius generat quam seorsum, et quo praestantior vita est, eo interiorē sibimet generat prolem. [...] Quamobrem divina vita eminentissima et fecundissima omnium universam hanc mundi machinam tamquam prolem suam in se generat priusquam pariat extra.<sup>384</sup>

Ο Ficino ισχυρίζεται ότι οι Ιδέες παράγονται από τον Θεό ως αποτέλεσμα της νόησής του και στην επιστολή *Concordia Mosis et Platonis*, την οποία ο Ficino παρουσιάζει ως μια από τις βασικότερες θεωρίες της Πλατωνικής Ακαδημίας και τη συνδέει με τον *Παρμενίδη*, με έναν διάλογο δηλαδή, ο οποίος εθεωρείτο κατά την Αναγέννηση βασικός για την κατανόηση της πλατωνικής οντολογίας και θεολογίας:

Nam cum primum ingressus academiam fueris, occurret tibi Parmenides, qui unicum demonstrabit Deum esse rerum omnium idea, id est, exemplaria rationesque eminentissime continentem vel producentem.<sup>385</sup>

---

<sup>383</sup> *Th. Pl.*, II, 11:162-170 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>384</sup> *Th. Pl.*, XI, 4:262 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>385</sup> *Opera*, 866.

Οι Ιδέες προέρχονται από τον Θεό και μάλιστα, για τον Ficino, το σύνολο των Ιδεών ως σκέψεων του Θεού ταυτίζεται με τον ίδιο τον Θεό. Ωστόσο, ο Ιταλός φιλόσοφος φαίνεται να υποθέτει και ένα οντολογικό στάδιο, το οποίο προηγείται της ύπαρξης των Ιδεών, προκειμένου να τονίσει το γεγονός ότι οι Ιδέες δεν είναι αυτοτελείς οντότητες αλλά, αντιθέτως, παράγονται από τη νόηση του Θεού, ο οποίος παραμένει μοναδική πηγή του Είναι. Ο Ficino συνδέει αυτή τη θεωρία και με τη γνωσιολογία και την εισάγει χρησιμοποιώντας την αλληγορία της διάδοσης του φωτός από τον Θεό έως τον ανθρώπινο νου, ο οποίος μπορεί να αναγνωρίσει τη μοναδική πηγή πίσω από το εμφανέστερο οντολογικό επίπεδο των Ειδών:

ita mens nostra, dei radio illustrata, in eo ipso intellegit rerum omnium rationes, quarum fons est deus, et quae deus ipse sunt; ideo et per dei lumen intellegit et ipsum divinum dumtaxat lumen cognoscit. [...] puram tamen dei lucem ab ideis omnibus absolutam et in suo fonte penitus non prius videbimus quam eum mentis purissimae statum adipiscamur, in quo lumen ipsum unico intuitu cunctarum simul idearum splendore refulgens contueamur.<sup>386</sup>

Ο Ficino υποστηρίζει αυτή την προσέγγιση και σε μια επιστολή, που απευθύνεται προς τον Giovanni Cavalcanti, η οποία φέρνει τον τίτλο “*Idee secundum Platonem in divina mente sunt*”. Στη συγκεκριμένη επιστολή, ο Ιταλός φιλόσοφος χρησιμοποιεί επιχειρήματα από τον *Τίμαιο*, προκειμένου να αποδείξει ότι, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, οι Ιδέες βρίσκονται εντός του νου του Θεού. Η επιστολή εκθέτει επίσης τις κοσμογονικές προεκτάσεις της θεωρίας των Ιδεών, διότι συνδυάζεται με την πεποίθηση της δημιουργίας του κόσμου από τον Θεό-Δημιουργό, ο οποίος χρησιμοποιεί τις σκέψεις του ως αρχέτυπα:

Vult enim (*scil.*: Plato) mundum a potentia Dei, bonitatis sue gratia, ad divine sapientie exemplar effectum fuisse, et, quemadmodum in architecto universi edificii eiusque partium exemplaria sunt, sic in divina quadam intelligentia supra mundum esse universi mundi huius eiusque partium exemplaria. Mundumque illum intelligibilem nominat et eternum, hunc vero temporalem atque sensibilem, exemplaria huius in illo vocat ideas, similitudines illius in hoc imagines atque umbras.<sup>387</sup>

Το γεγονός ότι ο Ficino χρησιμοποιεί τον *Τίμαιο* ως βάση για την ερμηνεία του στη θεωρία των Ιδεών και θεωρεί επίσης ότι αυτή ήταν η θεωρητική στάση του Πλάτωνος σχετικά με το εν λόγω ζήτημα, φανερώνει τη βαθειά επιρροή που άσκησε ο Μεσοπλατωνισμός στη φιλοσοφική του

---

<sup>386</sup> *Th. Pl.*, XII, 1:22 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>387</sup> Gentile, (επιμ.), 1990, I:82.

αναζήτηση, ιδίως σε ό,τι αφορά έναν από τους σημαντικότερους θεωρητικούς άξονες της πλατωνικής φιλοσοφίας.

Για τη φιλοσοφική προσέγγιση του Ficino, προσανατολισμένη στη συμφωνία της πλατωνικής παράδοσης και του χριστιανικού δόγματος, ήταν άκρως σημαντική η διατήρηση απόλυτης οντολογικής απλότητας και ενότητας του Θεού. Συνεπώς, ο Ficino τονίζει ότι, παρότι στον νου του Θεού υπάρχουν τα αρχέτυπα όλων των όντων, αυτή η πολλαπλότητα συλλαμβάνεται από τον Θεό ως σύνολο μέσω μίας νοητικής πράξης:

proprie igitur in deo sunt omnium rationem. [...] Neque divina simplicitas ob idearum multitudinem minus est simplex, cum per formam unam unoque intuitu omnes contueatur.<sup>388</sup>

Η νοητική πράξη αυτή βασίζεται στη στροφή του Θεού προς τον εαυτό του, με την οποία ο ίδιος σκέφτεται τον εαυτό του και, ως *'ratio idealis'*, συλλαμβάνεται ως αρχέτυπο όλων των ειδών και ταυτόχρονα διαμορφώνει την οντολογική κατάταξή τους. Ο Θεός είναι για τον Ficino *'fons idearum'*, όπου μάλιστα η νόηση του θεού και το σύνολο των ιδεών ταυτίζονται<sup>389</sup>. Ως εκ τούτου, η θεωρία των Ιδεών ως σκέψεων εντός του νου του Θεού αποτελεί κομβικό σημείο της φιλοσοφίας του Ficino, ενώνοντας τη θεολογία και τη γνωσιολογία του, διότι, όπως υποστηρίζει, όταν ο νους του ανθρώπου συλλογίζεται τις Ιδέες ενώνεται πραγματικά με τον Θεό<sup>390</sup>. Πιο συγκεκριμένα, ο νους, κατά τη νοητική πράξη, διαμορφώνεται από τον Θεό, ο οποίος είναι η αρχή, το μέσο και το τέλος της νόησης<sup>391</sup>. Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι για τον Ficino, όπως αναφέρει ρητά ο ίδιος<sup>392</sup>, αυτή η ερμηνεία της θεωρίας των Ιδεών είναι η αυθεντική σκέψη του Πλάτωνα, γεγονός που αναδεικνύει τον βαθμό που η μεσοπλατωνική προσέγγιση στην περί Ιδεών θεωρία επηρέασε τη φιλοσοφία του Ficino στο θέμα αυτό.

---

<sup>388</sup> *Th. Pl.*, II, 11:170 (Hankins & Allen, επιμ.)

<sup>389</sup> Πρβ. *Th. Pl.* XII, 1:22· XII, 3:34 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>390</sup> Πρβ. *Th. Pl.* XII, 2:28 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>391</sup> Πρβ. *Th. Pl.* XII, 2:32 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>392</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, II, 11:172 (Hankins & Allen, επιμ.).

## 3.2 Θεολογία

Όπως προαναφέρθηκε, ένας από τους κύριους θεωρητικούς άξονες της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας επικεντρωνόταν στην αναζήτηση σχετικά με τον υπερβατικό κόσμο, η οποία είχε ως συνέπεια τη δημιουργία μιας ανανεωμένης αντίληψης του ανώτατου Όντος και του θείου. Αυτή η θεωρητική στάση διαφαίνεται ξεκάθαρα, παραδείγματος χάριν, στη φιλοσοφία του Πλουτάρχου, σύμφωνα με τον οποίο το ανώτατο Όν, ο θεός, είναι μια τελείως υπερβατική οντότητα, εντελώς άυλη και αμετάβλητη. Για τον Πλούταρχο το αληθές Είναι μπορεί να αναφερθεί μονάχα στον θεό, ενώ αντιθέτως η υπόλοιπη πραγματικότητα υφίσταται το γίνεσθαι και τη φθορά:

*τί οὖν ὄντως ὄν ἐστι; τὸ αἰδίων καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον, ᾧ χρόνος μεταβολῆν οὐδὲ εἰς ἐπάγει [...] ἀλλ' ἔστιν ὁ θεός, “εἶ” χρη φάναι, καὶ ἔστι κατ' οὐδένα χρόνον ἀλλὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον καὶ ἀνέγκλιτον καὶ οὐ πρότερον οὐδὲν ἐστὶν οὐδ' ὕστερον οὐδὲ μέλλον οὐδὲ παρωχημένον οὐδὲ πρεσβύτερον οὐδὲ νεώτερον ἀλλ' εἶς ὢν ἐνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε, καὶ μόνον ἐστὶ.*<sup>393</sup>

Η ουσιαστική υπερβατικότητα του Θεού υποστηρίζεται και από τον Αλκίνοο, καθώς και από τον Αλβίνο και τον δάσκαλό του τον Γάιο. Στον *Διδασκαλικό* αυτή η οντολογική κατάσταση του θεού αποδεικνύεται με βάση την οντολογική αιωνιότητά του ως πρώτη αρχή και είναι ακριβώς αυτό το *status* της πρωταρχικής αρχής το στοιχείο που δεν επιτρέπει την ανάμειξή του με την ύλη, διότι ο θεός είναι πέραν της ύλης και του είδους:

*Ἀμερῆ τε διὰ τὸ μὴ εἶναι πρότερόν τι αὐτοῦ [scil.: θεοῦ]· τὸ γὰρ μέρος καὶ τὸ ἐξ οὗ πρότερον ὑπάρχει τούτου οὐ μέρος· [...] μέρη γε μὴν οὐκ ἔχων ἀκίνητος ἂν εἴη κατὰ τόπον καὶ ἀλλοίωσιν. [...] ἀναφαίνεται καὶ τὸ ἀσώματον αὐτὸ εἶναι. [...] εἰ γὰρ σῶμα ὁ θεός, ἐξ ὕλης ἂν εἴη καὶ εἶδους· διὰ τὸ πᾶν σῶμα συνδύασμά τι εἶναι ἔκ τε ὕλης καὶ τοῦ σὺν αὐτῇ εἶδους, ὅπερ ἐξομοιοῦται ταῖς ἰδέαις καὶ μετέχει αὐτῶν [...]· ἄτοπον δὲ τὸν θεὸν ἐξ ὕλης εἶναι καὶ εἶδους· οὐ γὰρ ἔσται ἀπλοῦς οὐδὲ ἀρχικός· ὥστε ἀσώματος ἂν εἴη ὁ θεός.*<sup>394</sup>

Στον Αλκίνοο, επιπροσθέτως, διακρίνεται η εντελώς ενεργητική κατάσταση των υπερβατικών αρχών και η εντελής παθητικότητα των αισθητών σωμάτων και της ύλης και, άρα, σύμφωνα με τον Αλκίνοο, τα ‘ποιούοντα’ αποτελούν, οντολογικά, το ενεργό στοιχείο της

<sup>393</sup> Πλούτ., *Περὶ τοῦ Εἶ*, 392ε-393α. Πρβ. επίσης *Περὶ Ἰσ. καὶ Ὅσ.*, 382ξ: “ὁ δ' ἔστι μὲν αὐτὸς ἀπωτάτω τῆς γῆς ἄχραντος καὶ ἀμίαντος καὶ καθαρὸς οὐσίας ἀπάσης φθορὰν δεχομένης καὶ θάνατον”. Στον θεολογικό στοχασμό του Πλουτάρχου ξεπροβάλλει και η τάση της μυστικιστικής προσέγγισης του θείου, η οποία συναντάται επίσης και στον Κέλσο, τον Απουλήιο και, σε περισσότερο θρησκευτική κατεύθυνση, τον Φίλωνα. Αυτή η τάση διαφαίνεται και στον ορισμό, ο οποίος συναντάται κατά την εποχή αυτή, της μεταφυσικής ως εποπτείας. Πρβ. Πλούτ., *Περὶ Ἰσ. καὶ Ὅσ.*, 382δ· *Συμπ.*, 718δ.

<sup>394</sup> *Διδασκ.*, X, 165, 34-166, 7.

πραγματικότητας, ενώ, αντιθέτως, η ύλη και τα σώματα είναι εντελώς παθητικά<sup>395</sup>. Πρόκειται αναμφισβήτητα για μια σημαντική εννοιολογική τοποθέτηση, διότι συνέβαλε σε ουσιαστικό βαθμό στην ταύτιση του οντολογικού αίτιου με τον Θεό.

Είναι αξιοσημείωτο, προκειμένου να κατανοηθεί σαφέστερα η θεολογική στάση του Ficino, το γεγονός ότι κατά τη μεσοπλατωνική εποχή η πλατωνική οντολογία συνδυάστηκε με την αριστοτελική θεωρία η οποία έγινε αποδεκτή και από τον Ficino, για τον οποίο η αριστοτελική φιλοσοφία διαδραμάτιζε προπαιδευτικό ρόλο για την κατανόηση της πλατωνικής θεολογίας. Συνεπώς, όπως η αριστοτελική φιλοσοφία θεωρούσε το απόλυτο Ον ως ανώτατη νοημοσύνη, αντικαθιστώντας το πλατωνικό απόλυτο Ον ως νοητή Ιδέα, παρατηρείται ανάμεσα στους μεσοπλατωνικούς στοχαστές μια τάση ταύτισης του θεού με την ανωτάτη νοημοσύνη και, ακολούθως, των Ιδεών με τις σκέψεις του. Ανάμεσα στους Νεοπυθαγορείους, εντούτοις, διαφαίνεται μια τάση τοποθέτησης της πρώτης θεϊκής αρχής σε ανώτερη θέση σε σχέση με το επίπεδο του Νου και των Ιδεών, βασική θεωρία επίσης για τον Νεοπλατωνισμό. Στον Ficino, αντιθέτως, παρατηρείται ένας σχετικός συνδυασμός των δύο στάσεων, διότι ο ίδιος θεωρούσε τον Θεό ως ανώτατο όριο της οντολογικής διαβάθμισης, την οποία ο Θεός δεν υπερβαίνει, αν και αποτελεί πηγή του Είναι. Επίσης, ο ίδιος, όπως μελετήθηκε ανωτέρω, αποδεχόταν τη θεωρία των Ιδεών ως σκέψεων του Θεού, ο οποίος είναι συνάμα και πηγή των Ιδεών και, συνεπώς, ανώτατος Νους. Ο Ficino φαίνεται συνεπώς να έχει επηρεαστεί σε ευδιάκριτο βαθμό από τη μεσοπλατωνική οντολογική και θεολογική αναζήτηση, χωρίς ωστόσο να απορρίψει το νεοπλατωνικό 'έν' από το σύστημά του, ενώ τα χαρακτηριστικά αυτής της έννοιας εντάχθηκαν στην έννοια του Θεού, ο οποίος, σύμφωνα με τον Ficino, είναι Νους, αρχή του κόσμου και πηγή των Ιδεών, αληθές Ον και Αγαθό:

Platonici ac demum omnia idearum genera in ipso ente primo, communissimo entium atque perfectissimo, quod summum intellegibile vocant [...]. Proinde censent ens ipsum ipsumque intellegibile idem esse [...]. Principium primum appellant proprie unitatem ipsam atque bonitatem.<sup>396</sup>

Ως προς τη διαμόρφωση της έννοιας του Θεού στον Ficino, παρατηρείται η συμβολή και της φιλοσοφίας του Νουμηνίου, ο οποίος, προκειμένου να τονίσει την απόλυτη υπερβατικότητα της πρώτης αρχής διατύπωσε, όπως μελετήθηκε ανωτέρω, τη θεωρία της τριαδικής ιεραρχίας των

<sup>395</sup> Πρβ. *Διδασκ.*, XI, 166, 29-35: “*Ἐτι τὰ ποιῶντα οὐκ ἂν ἄλλα εἴη ἢ τὰ ἀσώματα [...] ἀναγκαῖόν τι εἶναι καὶ ἀτρεκῶς ποιητικόν· οὐκ ἄλλο δὲ εὐροιμεν ἂν τοῦτο ἢ ἀσώματον*”.

<sup>396</sup> *Th. Pl.*, XI, 4:248 (Hankins & Allen, επιμ.). Πρβ. επίσης *Th. Pl.*, XII, 3.

θεικών υποστάσεων (απ. 21, Des Places) και στα πλαίσια αυτής της ιεραρχίας ο ίδιος ταύτισε την Ιδέα του Αγαθού με τον Πρώτο θεό της θεικής τριάδας. Παρότι, σύμφωνα με τον Νουμίνιο, το Αγαθό αποτελεί μια οντότητα που υπερβαίνει ακόμα και την ουσία (απ. 2 Des Places), αυτή η προσέγγιση συνέβαλε στον προαναφερθέντα συνδυασμό των χαρακτηριστικών του Ενός και του Αγαθού στο θεολογικό σύστημα του Ficino, διότι αυτός ο Πρώτος θεός είναι συνάμα και ο Πρώτος Νους. Η αποδοχή της θεωρίας του Νουμηνίου σε ό,τι αφορά τη φύση του Πρώτου θεού από πλευράς του Ficino διαφαίνεται πρωτίστως στο σημαντικότερο έργο του, την *Theologiam Platoniam*. Στη συγκριτική παρουσίαση των υποστάσεων της οντολογικής κλίμακας, για την περιγραφή της φύσης του Θεού ως απόλυτης ενότητας, ο Ιταλός φιλόσοφος διευκρινίζει ότι η θεολογική του θεωρία δύναται να επιβεβαιωθεί ακριβώς με βάση την επιχειρηματολογία του Νουμηνίου. Ο Θεός, σύμφωνα με τον Ficino, είναι απόλυτη ενότητα, πρώτο αίτιο, είναι αιώνιος και αμετάβλητος, καθώς και, χάρη σε αυτή την οντολογική κατάσταση, θεμέλιο της σταθερότητας του Είναι:

Denique deus ipsa unitas est. Unitas status ipsius est fundamentum [...]. Possumus autem rationes huiusmodi per argumentationem illam Numenii pythagorici confirmare. Quicquid, inquit, secundum praeteritum futurumque mutatur, privationem quandam habet admixtam: futurum enim nondum est, praeteritum non amplius est. In deo autem, cum eo ipse sit primum ens actusque summus, nulla est privatio. Est igitur immutabilis.<sup>397</sup>

Η ταύτιση της Ιδέας του Αγαθού με την έννοια ενός ανώτερου υπερβατικού Θεού υπήρξε θεμελιώδης για την εναρμόνιση της πλατωνικής φιλοσοφίας με το χριστιανικό δόγμα, ιδίως ως προς την προσαρμογή της πλατωνικής Ιδέας του Αγαθού με τον Θεό του Χριστιανισμού, όπως συναντάται στο έργο του Ficino. Για τον θεωρητικό συνδυασμό του ανώτατου Όντος του Πλατωνισμού με τον Θεό του Χριστιανισμού στη φιλοσοφία του Ficino συνέβαλε με καθοριστικό τρόπο και η θεολογική θεωρία που ξεπροβάλλει στα *Ερμητικά συγγράμματα*, η οποία αντλεί από το φιλοσοφικό πλαίσιο της μεσοπλατωνικής εποχής. Ο Θεός, ως Εν και Μονάδα, συνδέεται με την εικόνα του φωτός, καθώς και με τις έννοιες του άυλου, της υπερβατικότητας και του απείρου, με τρόπο ο οποίος θυμίζει τόσο τη στάση του Φίλωνος όσο και τη γενικότερη μεσοπλατωνική προσέγγιση στο θεολογικό ζήτημα. Ο Θεός παρουσιάζεται από τη μια πλευρά άνευ ουσίας και

---

<sup>397</sup> *Th. Pl.*, III, 1:214 (Hankins & Allen, επιμ.). Πρβ. επίσης Νουμ., απ. 5 Des Places = Εὐσ., *Εὐ. Προπ.*, XI, 10.



μορφής<sup>398</sup> και από την άλλη ως Αγαθός και Πατήρ των πάντων<sup>399</sup>. Ο Θεός, επίσης, φαίνεται να ταυτίζεται με τον ανώτερο Νου<sup>400</sup>, αν και παρουσιάζεται συγχρόνως ως ανώτερος και αιτία του Νου<sup>401</sup>.

Παρόμοιες θεωρητικές διατυπώσεις με εκείνες των πραγματειών του *Corpus Hermeticum* μεταδόθηκαν από τα *Χαλδαϊκὰ λόγια*. Οι *Χρησμοί* τοποθετούν στην κορυφή της οντολογικής ιεραρχίας τον Πατέρα, ο οποίος ταυτίζεται και με τον Πρώτο Νου. Στην ίδια κατεύθυνση των μεσοπλατωνικών θεωριών σε σχέση με το πρώτο ον ως ανώτερο Νου στους *Χρησμούς* υποστηρίζεται η θέση ότι ο Νους του Πατέρα είναι ‘*αὐτογένεθλος*’<sup>402</sup>. Είναι επίσης αξιοσημείωτο το γεγονός ότι στους *Χρησμούς* συναντάται μια οντολογική στάση που θεωρεί τη θεϊκή υπόσταση ως τριαδική μονάδα. Πρόκειται για μια θεωρητική διατύπωση που αποτέλεσε καθοριστικό στοιχείο για το φιλοσοφικό έργο του Ficino, διότι αποτελούσε απόδειξη της συμφωνίας της αρχαίας περσικής γνώσης – η αρχή δηλαδή της ‘*priscae theologiae*’ – και της Χριστιανικής πίστης, δεδομένου ότι ο Ficino θεωρούσε τα *Χαλδαϊκὰ λόγια* προγενέστερο έργο σε σχέση με τη μετέπειτα αναγνωρισμένη χρονική τοποθέτησή τους. Όπως παρουσιάζεται από τον συγγραφέα των *Χρησμών*, αυτή η Τριαδική Μονάδα είναι Εν ως οντολογική υπόσταση και Τριάδα ως προς τις δυνάμεις της, επειδή δηλαδή είναι Πατέρας, Δύναμη και Νους<sup>403</sup>.

Η εξομίωση του ανώτατου θεού με τον ανώτατο Νου είναι ένα χαρακτηριστικό στοιχείο της μεσοπλατωνικής θεολογίας που συνέβαλε σε ευδιάκριτο βαθμό στη θεολογική τοποθέτηση του Ficino, ο οποίος χρησιμοποίησε μεσοπλατωνικές πηγές και σε αυτή τη διάσταση της φιλοσοφικής του αναζήτησης. Η θεωρία αυτή συναντάται, μεταξύ άλλων, και στον Πλούταρχο, ο οποίος επίσης ισχυρίζεται την ύπαρξη ενός Πρώτου θεού, ο οποίος είναι νους και λόγος, πατέρας όλων των όντων και αρχή του κόσμου:

---

<sup>398</sup> Πρβ. *Ερμ. συγγρ.*, II, 5: “ἐὰν δὲ ἡ θεός, καὶ ἀνουσίαστον γίνεται”· IV, 9: “τὸ δὲ ἀγαθὸν ἀφανὲς τοῖς φανεροῖς. οὐ γὰρ μορφή οὔτε τύπος ἐστὶν αὐτοῦ”.

<sup>399</sup> Πρβ. *Ερμ. συγγρ.*, V, *passim*. Η πέμπτη πραγματεία είναι ιδιαίτερα ενδεικτική του πως συνυφαίνονται οι διαστάσεις της θεϊκής υπόστασης.

<sup>400</sup> Πρβ. *Ερμ. συγγρ.*, I, *passim*.

<sup>401</sup> Πρβ. *Ερμ. συγγρ.*, II, 14

<sup>402</sup> Πρβ. *απ.* 39 Des Places.

<sup>403</sup> Πρβ. *απ.* 26 Des Places. Αυτό το τριαδικό σχήμα φαίνεται επίσης να επεκτείνεται και σε όλα τα επίπεδα της δημιουργίας, αν και τα αποσπάσματα γύρω από το συγκεκριμένο θέμα δεν είναι αρκετά για να αποκτηθεί μια σαφέστερη εικόνα, πρβ. *απ.* 22, 23 27, 31.

*ἂν πλείονες ὄσι κόσμοι, καὶ μὴ καθ' ἕκαστον ἄρχοντα πρῶτον καὶ ἡγεμόνα τοῦ ὄλου θεὸν ἔχοντα καὶ νοῦν καὶ λόγον, οἷος ὁ παρ' ἡμῖν κύριος ἀπάντων καὶ πατήρ ἐπονομαζόμενος.*<sup>404</sup>

Αυτή η θεωρητική στάση προέκυψε από τον συνδυασμό της πλατωνικής θεωρίας των Ιδεών και της αριστοτελικής μεταφυσικής σχετικά με τον Νου. Ως αποτέλεσμα αυτού του συνδυασμού, η πλατωνική θεωρία – πυθαγόρειας προέλευσης – του Ενός και της Διάδος πέρασε σταδιακά σε δευτερεύοντα επίπεδο διότι, με την υποστήριξη της θεωρίας των Ιδεών ως σκέψεων στον νου του θεού, το Εν και η Διάς δεν χρειάζονταν πλέον για την ερμηνεία της προέλευσης του οντολογικού επιπέδου των Ιδεών. Στην πρώιμη φάση του Μεσοπλατωνισμού, ιδίως στη φιλοσοφία του Ευδώρου, στην οποία είναι έντονη η επιρροή του Πυθαγορισμού, η θεωρία του ακροαματικού Πλάτωνος σχετικά με το ζεύγος των αντιτιθέμενων αρχών ήταν ακόμα θεμελιώδης. Εντούτοις, όπως μελετήθηκε ανωτέρω, και σε εκείνο το θεωρητικό πλαίσιο αναδύεται η διάκριση ενός ανώτερου θεού σε σχέση με το ζεύγος των αρχών που συνεπάγεται την τάση προς μια μονιστική προσέγγιση της θεολογίας, η οποία συναντάται και στον Φίλωνα, τα *Χαλδαϊκὰ λόγια* και, βέβαια, στον Ficino.

Σύμφωνα με τον Ficino ο Θεός είναι το απώτερο μέρος της οντολογικής διαβάθμισης, χωρίς ωστόσο να είναι μια, σε σχέση με την κλίμακα αυτή, χωριστή οντότητα. Συνεπώς, ο Ιταλός φιλόσοφος φαίνεται επιφυλακτικός σχετικά με την τοποθέτηση του Θεού ως οντότητας πέραν ουσίας και νου, όπως αντιθέτως θεωρείτο από τους περισσότερους Μεσοπλατωνικούς και Νεοπλατωνικούς στοχαστές. Για τον Ficino είναι επίσης σημαντική η προστασία της μοναδικότητας του Θεού, την οποία δεν θα διασφάλιζε ούτε η ιεραρχία των θεϊκών υποστάσεων ούτε η ύπαρξη δύο ομοούσιων αρχών, επιπλέον λόγος για τον οποίο η έννοια του Θεού στον Ficino απορροφά τις ιδιότητες που οι Νεοπλατωνικοί απέδιδαν στον Νου. Προκειμένου να μην περιοριστεί η παντοδυναμία του Θεού, ο Ficino τροποποιεί τη σημασία της απόλυτης υπερβατικότητας του Θεού και δίνει περισσότερη έμφαση σε άλλες ιδιότητές του, ήτοι στην ενότητα, την αλήθεια και την αγαθότητα:

Unum igitur omnino sit rerum principium. Vocetur unitas, quia per excellentissimam simplicitatem supereminet omnia; veritas, quia producendo esse dat omnibus; bonitas, quia producta ad se revocando

---

<sup>404</sup> *Περὶ ἐκκλ. χρηστ.*, 425ξ-426α.

praestat et bene esse. [...] In unitate implica cuncta, explicat in veritate, effundit per bonitatem. Cuncta vero postuma inde fluxerunt, refluunt per bonitatem, reformantur per veritatem, restituuntur per unitatem.<sup>405</sup>

Επιπροσθέτως, ο Ficino ακολουθεί τη θεωρία της ύπαρξης του φυσικού κόσμου εντός του νοητικού, επομένως ο Θεός συνεχίζει να είναι αρχή και πηγή των πάντων, παρότι παραμένει μέρος της οντολογικής κλίμακας. Η στάση αυτή στηρίζεται στη θεωρία του *'primi in aliquo genere'*, βάσει της οποίας το *'primum'* του εκάστοτε γένους εμπεριέχει την ολότητα των ιδιοτήτων του γένους, ενώ ταυτόχρονα αποτελεί αντικείμενο της σκέψης, χωρίς δηλαδή να βρίσκεται πέραν της ουσίας και της νόησης. Οι καθολικοί όροι υπάρχουν μεν στα *'καθέκαστα'*, όμως διατηρείται η ύπαρξη των Ιδεών και των νοημόνων όντων. Το *'primum'* του εκάστοτε γένους μεταφέρει τις ιδιότητες του γένους σε όλα τα όντα από τα οποία αποτελείται και, εν τέλει, όλα λαμβάνουν το είναι τους από τον Θεό ως πρώτο αίτιο καθώς επίσης συμμετέχουν στη φύση του. Από την προσέγγιση αυτή αναδύεται μια επιπλέον ένδειξη της αποδοχής της μεσοπλατωνικής ερμηνευτικής από πλευράς του Ficino, καθόσον η θεωρία αυτή πηγάζει από την υποτιθέμενη συμφωνία της πλατωνικής και της αριστοτελικής φιλοσοφίας, ενώ ξεπροβάλλει και την πρωτοτυπία του στοχασμού του<sup>406</sup>.

Η θεολογική στάση του Ficino βασίζεται στην πίστη στη δύναμη και την πανταχού παρουσία του Θεού, υπό την έννοια όμως ότι δεν είναι ο Θεός που εκτείνεται στον κόσμο αλλά ότι, αντιθέτως, ο κόσμος είναι αυτός που εκτείνεται διαμέσου του Θεού, χάρη στο γεγονός ότι ο Θεός καθίσταται διάσταση για όλη την ύπαρξη και όλα τα όντα συμμετέχουν στη φύση του, βάσει της θεωρίας της ουσιαστικής ενότητας Θεού και κόσμου:

Platonici putant infinitum bonum per immensum exuberando ita sese integrum fundere, ut nullam vel imaginariam immensi particulam, sive in mundo sit sive cogitetur extra mundum, relinquat sua praesentia destitutam [...]. Deus ideo est in omnibus, quia omnia in eo sunt. [...] Quoniam vero pura ipsa infinitas nihil aliud est quam deus, quando illam cogitamus capacitatem, tunc deum ipsum excogitamus. [...] Ratio dictat id quod ubique nominatur, nihil esse aliud quam universam naturam rerum, eamque esse deum. Ideoque quando dicimus deum ubique esse, intellegi debere eum in seipso esse. Consistens itaque deus in se, existit ubique. Nec per mundum deus, sed mundus per deum, quatenus potest, extenditur.<sup>407</sup>

---

<sup>405</sup> *Th. Pl.*, II, 3:112 (Hankins & Allen, επιμ.). Με τις τρεις αυτές ιδιότητες του Θεού, δηλαδή ενότητα, αλήθεια, αγαθότητα, ο Ficino επεξηγεί και τη δημιουργία των όντων ως εκροή από τη μοναδική αρχή, με τρόπο που θυμίζει τα τρία στάδια που αναφέρει ο Κουζάνος, δηλαδή *'complicatio'*, *'explicatio'* και *'contractio'*.

<sup>406</sup> Πρβ. Kristeller, 1988:153-179.

<sup>407</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, II, 6:122-126 (Hankins & Allen, επιμ.).

Παρότι ο Ficino επιχειρηματολογεί για την ύπαρξη του Θεού εντός του κόσμου, καθώς και για την ενότητα των όντων και του Θεού, ο οποίος καθίσταται οντολογικό υπόβαθρο και *conditio sine qua non* για την ύπαρξη των όντων, δεν φαίνεται εντούτοις να έχει απορρίψει εντελώς την έννοια της κατάστασης του Θεού ως υπόστασης πέραν της ουσίας, όταν, παραδείγματος χάριν, υποστηρίζει ότι ο Θεός είναι “*plus quam ens*”<sup>408</sup>, ακολουθώντας εδώ μια ευρέως αποδεκτή θεωρητική στάση από τους Μεσοπλατωνικούς.

Επιπλέον ένδειξη της επιρροής της μεσοπλατωνικής θεωρίας της υπερβατικότητας του Πρώτου θεού και της αυτοτέλειας της πρώτης αρχής στη διαμόρφωση της θεολογικής στάσης του Ficino αναδεικνύεται όταν ο ίδιος αναφέρει ότι οι ακόλουθοι του Ζωροάστρη (*Zoroastris sectatores*) υποστήριζαν ότι ο Θεός είναι δύναμη και ενέργεια ταυτόχρονα. Με την έκφραση “*Zoroastris sectatores*” ο Ficino αναφέρεται μεν στα *Χαλδαικά λόγια*, αλλά μάλλον και στην ευρύτερη παράδοση των αρχαίων θεολόγων εν γένει. Αυτό που είναι σημαντικό για τον Ficino είναι να δοθεί έμφαση στο γεγονός ότι ο Θεός, βάσει της οντολογικής του ανάγκης και ακολουθώντας τη θέλησή του, άγει τον εαυτό του στην ύπαρξη, διότι αποτελεί ‘*causa sui*’ και η θέλησή του επομένως είναι αναγκαία και ελεύθερη συνάμα. Όπως παρατηρεί ο Dillon, στο σημείο αυτό εντοπίζεται η ερμηνεία του Ficino της θεωρίας που παρομοίως εκτίθεται στους *Χρησμούς* και την οποία ο Ficino ενδέχεται να ερμήνευσε ως διαδικασία με την οποία ο Πατέρας ήγαγε τον εαυτό του στην ύπαρξη<sup>409</sup>, επεκτείνοντας την εν λόγω θεωρητική αξία στα πλαίσια της πλατωνικής παράδοσης και χρησιμοποιώντας την ως βάση για τη συμφωνία της πλατωνικής και της χριστιανικής θεολογίας.

Η θεολογική αναζήτηση του Ficino επεδίωκε, όπως ήδη επισημάνθηκε, την εναρμόνιση της πλατωνικής φιλοσοφικής παράδοσης και του χριστιανικού δόγματος και σε αυτή την κατεύθυνση η συμβολή του Μεσοπλατωνισμού υπήρξε καθοριστική. Ένας από τους κυριότερους θεωρητικούς και ερμηνευτικούς άξονες της μεσοπλατωνικής αναζήτησης εντοπίζεται στην προσέγγιση του Πλάτωνος ως θεολόγου. Από την ανάγνωση της *Εύαγγελικής Προπαρασκευής* ο Ficino μπορούσε να βρει την επιβεβαίωση αυτής της στάσης, πρωτίστως ερμηνεύοντας κυριολεκτικά την αναφορά στον Νουμήνιο σχετικά με την ομοιότητα της διδασκαλίας του Πλάτωνος με εκείνη του Μωσέ. Είναι προφανές ότι αυτή η στάση υπήρξε εξαιρετικά σημαντική για τον Ficino, καθότι ένας αρχαίος φιλόσοφος της ευρύτερης πλατωνικής παράδοσης πίστευε στη συμφωνία της αρχαίας πλατωνικής

---

<sup>408</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, II, 12:180 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>409</sup> Πρβ. Dillon, 2011:23, εις Clucas, S, Forshaw, P. J., Rees, V., (επιμ.), 2011:13-24. Πρβ. επίσης *Oracles chaldaïques*, απ. 3 (“*ὁ πατὴρ ἠρπασσεν εαυτόν*”), Des Places, (επιμ.), 1971.

φιλοσοφίας με ένα από τα αρχαιότερα θεμέλια του χριστιανικού δόγματος. Επιπροσθέτως, αυτή η πεποίθηση διασώθηκε μέσα από το έργο ενός εξέχοντος εξηγητή του Χριστιανισμού, γεγονός που την καθιστούσε ακόμα πιο έγκυρη. Ήδη και ο Ωριγένης ανέφερε το γεγονός ότι ο Νουμήνιος επικαλείτο συχνά τα λόγια του Μωυσή και άλλων προφητών, ερμηνεύοντάς τα με αλληγορικό τρόπο<sup>410</sup>. Είναι όμως η αναφορά του Ευσεβίου που επηρέασε ακόμα περισσότερο τον Ficino· γράφει στην κατεύθυνση αυτή ο Κεσαρείας:

*τὸ ὄν πάντως πάντη ἀϊδιὸν τε ἐστὶ καὶ ἄτρεπτον καὶ οὐδαμῶς οὐδαμῆ ἐξιστάμενον ἐξ ἑαυτοῦ [...]. Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Νουμήνιος, ὁμοῦ τὰ Πλάτωνος καὶ πολὺ πρότερον τὰ Μωσέως ἐπὶ τὸ σαφὲς διερμηνεύων. Εἰκότως δῆτα εἰς αὐτὸν ἐκεῖνο τὸ λόγιον περιφέρεται δι' οὗ φάναι μνημονεύεται· 'Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀπτικίζων';<sup>411</sup>*

Πρόκειται για μια πολύ σημαντική αναφορά, διότι ισχυρίζεται την ουσιαστική συμφωνία της πλατωνικής και της μωσαϊκής φιλοσοφίας πάνω στο θέμα του πρώτου και αληθούς Όντος, γεγονός που συνέβαλε καθοριστικά στην ταύτιση του πρώτου Όντος του Πλατωνισμού με τον Θεό του Χριστιανισμού. Πρόκειται για μια θεωρητική εξέλιξη που αποτέλεσε σημείο καίριας σημασίας για τη φιλοσοφική αναζήτηση του Ficino.

Ο Ficino στηριζόταν πιστά στον Νουμήνιο ως πηγή για την απόδειξη της συμφωνίας του Πλατωνισμού και του Χριστιανισμού. Αυτό διαφαίνεται και στο *De Christiana religione*, όπου ο Νουμήνιος συνδέεται σε θεωρητικό επίπεδο με τον Αμέλιο και τον Ιάμβλιχο ως προς την αντιγραφή της χριστιανικής θεολογίας<sup>412</sup>. Ο Νουμήνιος αποτελούσε βάση για τη θεολογία του Ficino και για τη διαμόρφωση συγκεκριμένων εννοιών, όπως επί παραδείγματι της ενότητας του Θεού ως πρώτης αρχής των πάντων. Όπως ο Ευσέβιος τον παρέδωσε θεωρητικά στο έργο του το *Περὶ τὰγαθοῦ*, ο Νουμήνιος διατύπωσε τη θεωρία βάσει της οποίας ο Πρώτος θεός είναι ένας με τον εαυτό του, εντελώς στραμμένος πάνω του και αδιαίρετος: “Ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὢν ἐστὶν ἀπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγινόμενος διόλου μὴ ποτε εἶναι διαιρετός”<sup>413</sup>. Πρόκειται για την ίδια θεωρητική

---

<sup>410</sup> Ωριγ., *Κέλσ.*, IV, 51 = Νουμ. απ. 1c Des Places. “*Εγὼ δ’ οἶδα καὶ Νουμήνιον τὸν Πυθαγόρειον [...]* πολλαχοῦ τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ ἐκτιθέμενον τὰ Μωσέως καὶ τῶν προφητῶν καὶ οὐκ ἀπιθάνως αὐτὰ τροπολογῶντα”.

<sup>411</sup> Απ. 8, Des Places = Εὐσ., *Εὐ. Προπ.*, XI, 10, 12-14. Πρβ. επίσης Ficino, *Opera*, 866.

<sup>412</sup> Πρβ. *Opera*, 17: “*Numenius Iamblichus et Amelius qui Christianam Theologiam non reprobare, sed aemulari potius studuerunt*”.

<sup>413</sup> Απ. 11 Des Places = Εὐσ., *Εὐ. Προπ.*, XI, 17.

στάση την οποία ισχυρίζεται και ο Ficino: “Unum igitur omnino sit rerum principium. Vocetur unitas, quia per excellentissam simplicitatem supereminet omnia”<sup>414</sup>.

Στη διαμόρφωση της θεολογικής στάσης του Ficino παρατηρείται επίσης μια σχετική επιρροή της φιλοσοφίας του Φίλωνος, η οποία είναι ανιχνεύσιμη παραδείγματος χάριν σε μια πολύ σημαντική επιστολή του Ficino που εστιάζει, όπως αναγράφεται και στον τίτλο της, στη συμφωνία του Μωυσή και του Πλάτωνος. Πρόκειται για μια πολύ ενδιαφέρουσα επιστολή, η οποία εμπεριέχει διάφορα στοιχεία που πηγάζουν από τις κύριες ερμηνευτικές γραμμές του Μεσοπλατωνισμού, όπως επί παραδείγματι την προαναφερθείσα άποψη που θεωρούσε τον Πλάτωνα θεολόγο. Εν προκειμένω, είναι εξαιρετικής σημασίας ο ισχυρισμός του Ficino σύμφωνα με τον οποίο ο Πλάτων προέτρεψε να ακολουθηθούν οι θεωρίες του έως ότου εμφανιστεί στη γη ένας ιερότερος άνθρωπος αποκαλύπτοντας την πηγή της αλήθειας, με σαφή αναφορά στα Θεοφάνια του Χριστού. Αμέσως μετά, ο Ficino επικαλείται τον Φίλωνα και τον Πλωτίνο σχετικά με τη λατρεία του Νου του Θεού, ο οποίος προέρχεται από τον Θεό-Πατέρα, του οποίου αποτελεί υιό:

Neque vero praetermittenda est aurea sententia illa Platonis academiae ducis, eatenus acquiescendum esse, dicentis, praeceptis suis, donec sacratior aliquis, quam homo in Terris appareat, qui fontem omnibus veritatis aperiat, quem denique sequantur omnes. [...] Praeterea Plotinus et Philo, divinum intellectum Dei filium coli iubent, ab ipso Deo patre manantem tanquam a loquente verbum, vel tanquam a luce lumen.<sup>415</sup>

Παρότι στον Ficino η νεοπλατωνική διάκριση του Ενός και του Νου φαίνεται να έχει τροποποιηθεί εν ονόματι της μεσοπλατωνικής θεωρίας της εξομοίωσης του Θεού και του Νου, στο προαναφερθέν χωρίο παρατηρείται η αποδοχή της οντολογικής ταύτισης του Νου με τον υιό του Θεού. Εντούτοις, στον Ficino δεν συναντάται η απεικόνιση του Χριστού ως υιού του Θεού διαμέσου του Νου ως δεύτερης υπόστασης, επομένως, η αναφορά στον Λόγο τονίζει πάλι την ομοουσιότητα του Θεού και του Νου, όπου ο Λόγος συνιστά προέκταση του Θεού. Φαίνεται συνεπώς ότι η στάση του Φίλωνος γίνεται αποδεχτή από τον Ficino στην προκειμένη περίπτωση.

Μια ενδιαφέρουσα αναφορά στην έννοια του Λόγου του Θεού, από την οποία διαφαίνεται πάλι η επιρροή της φιλοσοφίας του Φίλωνος στον θεολογικό στοχασμό του Ficino, εντοπίζεται και στην επιτομή του έκτου βιβλίου της *Πολιτείας* του Πλάτωνος. Εν προκειμένω, ο Ficino τονίζει το γεγονός ότι για τον Πλάτωνα η Ιδέα του Αγαθού είναι η ίδια η υπεροχή του ανώτατου Όντος (*eminentissimae divinitatis fecunditas*), η οποία διαδίδεται στον κόσμο και έχει τον Ήλιο ως φανερή

---

<sup>414</sup> *Th. Pl.*, II, 3:112 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>415</sup> *Opera*, 867.

απεικόνισή της. Αποτελεί εξαιρετικής σημασίας το γεγονός ότι ο Ficino χρησιμοποιεί τον Φίλωνα ως ερμηνευτική βάση του πλατωνικού χωρίου:

Lege Platonis verba diligentissime, ac plane perspicies ideam Boni non esse speciem hanc, ut illam, hic aut ibi, sed ipsam eminentissimae divinitatis foecunditatem, per omnia sese potenter, suaviter, salubriter propagantem. Cuius imaginem quandam in mundo visibili Solem vult esse visibilem. [...] De hoc Platonicus Philo in libro de Causis inquit: Conandum est in primis ad ipsum ens: id est, de quo dicitur, Ego sum, qui sum, ascendere. Aut saltem ad ipsius imaginem, sacratissimamque rationem, verbumque primogenitum.<sup>416</sup>

Η εικόνα του Υιού του Θεού είναι επομένως ένα στάδιο της διαδικασίας της ενατένισης του αρχέτυπου. Υπάρχει σε αυτό το χωρίο μια πολύ ενδιαφέρουσα αναφορά, σε συνδυασμό με το θεολογικό ζήτημα, στη γνωσιολογική άνοδο προς τον Θεό ή προς την εικόνα του ή κυρίως προς τον Λόγο του. Ο Θεός, ως αρχή και τέλος των πάντων, διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στο τελεολογικό σύστημα του Ficino. Σύμφωνα με τον Ιταλό φιλόσοφο, κάθε υπάρχον ον τείνει προς το αίτιο του, ώστε να μετέχει της τελειότητας που χαρακτηρίζει το είναι του και ως εκ τούτου όλα τα όντα στρέφονται εν τέλει προς την οντολογική τους πηγή, τον Θεό. Ο Θεός βρίσκεται, όπως επισημάνθηκε, στον απώτερο οντολογικό πόλο και ακολουθώντας την αναγκαιότητα της θέλησής του δημιουργεί τα πάντα ως πρώτο αίτιο, αποτελώντας συνάμα και τέλος προς το οποίο στρέφονται όλα τα όντα, τα οποία πηγάζουν και επιστρέφουν στον Θεό ως Ιδέα του Αγαθού. Η Ιδέα του Αγαθού υπέστη σημαντική εννοιολογική τροποποίηση, που είναι αποτέλεσμα του στοχασμού που έλαβε χώρα διαχρονικώς στα πλαίσια της πλατωνικής παράδοσης, της οποίας υπήρξε αποδέκτης και πρωτοπόρος ερμηνευτής ο Ficino. Δεδομένου ότι οι Ιδέες, ως αιώνια παραδείγματα, αποτελούν σκέψεις εντός του νου του Θεού, στο θεολογικό σύστημα του Ficino η Ιδέα του Αγαθού, από αρχή και τέλος της κοσμολογικής ευταξίας έγινε μια ποιότητα του Θεού και μάλιστα εκείνη πάνω στην οποία στηρίζεται τόσο η δημιουργία όσο και η διατήρησή της:

Vult autem seipsum deus absoluta quadam voluntatis necessitate. Ultimum namque finem suum necessario volunt omnia. Divina bonitas dei finis est ultimus, cuius gratia vult quicquid vult. [...] Volendo se vult reliqua omnia, quae, prout in deo sunt, sunt ipse deus; prout ex deo manant, sunt divini vultus imagines atque ad divinam bonitatem referendam comprobendamque, tamquam ad finem praecipuum, ordinantur.<sup>417</sup>

---

<sup>416</sup> *Opera*, 1407-1408.

<sup>417</sup> *Th. Pl.*, II, 12:186 (Hankins & Allen, επιμ.).

Ο Θεός αποτελεί το μέτρο των πάντων (*rerum omnium mensura*), την αρχή της οντολογικής διαβάθμισης, η οποία σύμφωνα με τον Ficino δεν εκτείνεται επ' άπειρον, καθώς επίσης και το τέλος προς το οποίο τείνουν όλα τα όντα. Όλα τα όντα πηγάζουν από τον Θεό και σε αυτόν επιστρέφουν· με τον τρόπο αυτό ο Θεός αποτελεί ένα οντολογικό τρόπον τινά όριο για όλη τη διάσταση του Είναι, για την οποία αποτελεί μοναδική αρχή. Ο Ficino εναρμονίζει στο θεολογικό του σύστημα την έννοια της Ιδέας του Αγαθού με την ύπαρξη ενός μοναδικού Θεού, με τρόπο που να εκφράζει πλήρως τις θεωρητικές εξελίξεις της ευρύτερης πλατωνικής παράδοσης. Για την προσαρμογή της πλατωνικής έννοιας της Ιδέας του Αγαθού στο χριστιανικό δόγμα, ο μεσοπλατωνικός θεολογικός στοχασμός συνέβαλε σε ευδιάκριτο βαθμό. Πράγματι, η διαμόρφωση της μεσοπλατωνικής έννοιας του Πρώτου θεού είναι επηρεασμένη από διάφορες συνιστώσες, οι οποίες προέρχονται, ως επί το πλείστον, από την πλατωνική φιλοσοφία, σε συνδυασμό όμως με αριστοτελικές έννοιες. Στη διαμόρφωση της έννοιας του άρρητου θεού, η οποία, όπως επισημάνθηκε, αποτελούσε καθιερωμένο στοιχείο της μεσοπλατωνικής θεολογίας, συνέβαλαν διάφορα πλατωνικά χωρία, όπως *Τίμ.* 28γ, *Πολιτ.*, ΣΤ', 509β, *Παρμ.* 137γ κ.έξ., *Έπ. Ζ'* 343δ-344δ, *Έπ. Β'* 312ε-313α<sup>418</sup>. Όπως μελετήθηκε ανωτέρω, στη σύλληψη της έννοιας αυτής συνέβαλε με καθοριστικό τρόπο και η φιλοσοφία της Αρχαίας Ακαδημίας, βασισμένη στα *άγραφα δόγματα* του Πλάτωνος, καθώς και η πυθαγόρεια θεωρία των αντιτιθέμενων αρχών. Σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, ωστόσο, καθοριστικό ρόλο διαδραμάτισε το αριστοτελικό *πρώτον κινούν ακίνητον*, θεωρία πάνω στην οποία στηριζόταν η έννοια του Πρώτου θεού ως Πρώτου Νου. Η αποδοχή της αριστοτελικής διατύπωσης εντασσόταν στη γενική προσέγγιση των Μεσοπλατωνικών στοχαστών οι οποίοι, με την εξαίρεση του Αττικού, θεωρούσαν ότι υπήρχε ουσιαστική συμφωνία μεταξύ πλατωνικής και αριστοτελικής φιλοσοφίας, όπως παρατηρείται επί παραδείγματι στον Πλούταρχο<sup>419</sup>. Αυτή η στάση ήταν αποδεκτή και από τον Ficino, ο οποίος επίσης προσέγγιζε την αριστοτελική φιλοσοφία ως προπαρασκευή για την κατανόηση της πλατωνικής θεολογίας και θεωρούσε ότι οι διαφορές τους βρίσκονταν στη διατύπωση και όχι στην ουσία των θεωριών<sup>420</sup>. Σε αυτή την κατεύθυνση είναι, τέλος, πολύ σημαντική η αναφορά στο αριστοτελικό *πρώτον κινούν ακίνητον*, θεωρία που χρησιμοποιείται από τον Ficino για να αποσαφηνιστεί η έννοια του Θεού ως ανώτερου Νου<sup>421</sup>, που αποδεικνύει την

<sup>418</sup> Πρβ. Vimercati, (επιμ.), 2015:703.

<sup>419</sup> Πρβ. *Περὶ Ἴσ. καὶ Ὀσ.*, 375γ, 382δ.

<sup>420</sup> Πρβ. *Opera*, 896-897, όπου αναφέρεται και ο Πλούταρχος ως επιβεβαίωση αυτής της ερμηνευτικής τάσης.

<sup>421</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, I, 5:72 (Hankins & Allen, επιμ.). Ο Ficino αναφέρει αυτή τη θεωρία ως συμπεριλαμβανόμενη στο ενδέκατο βιβλίο των *Μετὰ τὰ φυσικά* αντί για το δωδέκατο, διότι βασίζεται για αυτό το χωρίο στη *Summa contra gentiles* του Ακινάτη, αγνοώντας το βιβλίο *α ἑλάττων*.



αποδοχή της μεσοπλατωνικής θεολογίας ως προς τη διαμόρφωση μιας από τις βασικότερες διαστάσεις της φιλοσοφίας του Ficino. Διάφορα στοιχεία που προέρχονται από την ευρύτερη πλατωνική παράδοση, σε συνδυασμό με αριστοτελικές έννοιες και θεωρίες που ανήκουν σε αρχαία θεοσοφικά συστήματα, αναδύονται στη θεολογική φιλοσοφία του Ficino. Εντούτοις το χριστιανικό δόγμα της παντοδυναμίας του μοναδικού Θεού, κυρίως με τις διαστάσεις που συνεπάγεται η θεωρία της *'creationis ex nihilo'*, απορρόφησε όλες τις θεωρητικές τάσεις εκείνες σε ένα ενιαίο θεολογικό πλαίσιο, στο οποίο, ωστόσο, τα εν λόγω φιλοσοφικά ρεύματα εισρέουν και του οποίου αποτελούν θεμελιώδεις συνιστώσες. Στην κατεύθυνση αυτή, η αναφορά στον Νουμήνιο και τον Φίλωνα που βρίσκεται στο *De Christiana religione* είναι ενδεικτική της σημασίας του μεσοπλατωνικού στοχασμού για τον Ficino:

Divino enim Christianorum lumine usi sunt Platonici ad divinum Platonem interpretandum. [...] Ego certe reperi praecipua Numenii, Philonis, Plotini, Iamblichi, Proculi mysteria ab Ioanne, Paulo, Yerotheo, Dionysio Areopagita accepta fuisse. Quicquid enim de mente divina angelisque et caeteris ad Theologiam spectantibus magnificentum dixere manifeste ab illis usurpaverunt.<sup>422</sup>

Ο Νουμήνιος και ο Φίλων αναφέρονται εδώ για τον θεολογικό χαρακτήρα του στοχασμού τους, καθώς και ως παραδείγματα συμφωνίας της πλατωνικής παράδοσης και της διδασκαλίας της *Αγίας Γραφής*, για την οποία συνδετικός κρίκος και θεωρητική αυθεντία αποτελεί ο Αρεοπαγίτης, του οποίου τα συγγράμματα θεωρούνταν απολύτως αυθεντικά από τον Ficino. Ο Ficino πίστευε πως στον Πλατωνισμό των πρώτων δύο αιώνων της χριστιανικής εποχής αναδυόταν μια άψογη συμφωνία της πλατωνικής και της χριστιανικής διδασκαλίας και ο θεολογικός στοχασμός του Αρεοπαγίτη αποτελούσε για εκείνον την πεμπτουσία αυτής της συμφωνίας. Ακόμα και αν ληφθεί υπόψη η ιστοριογραφική παρερμηνεία των κειμένων του Αρεοπαγίτη από πλευράς του Ficino, δεν μειώνεται η καθοριστική σημασία του μεσοπλατωνικού στοχασμού για τον ίδιο, καθόσον είναι πολλές και άλλες πηγές του για εκείνη την περίοδο. Σύμφωνα με τον Ficino, οι Πλατωνικοί φιλόσοφοι ακολούθησαν πιστά τις διδασκαλίες του Χριστιανισμού σε θεμελιώδεις θεολογικές έννοιες, όπως τον νου του Θεού και τη φύση των αγγέλων ή των αγγελικών νοών. Το σημαντικότερο στοιχείο που εντόπιζε ο Ficino στον μεσοπλατωνικό στοχασμό βρίσκεται στην έμφαση που δόθηκε κατά την περίοδο εκείνη στη θεολογική αναζήτηση και στην αναγνώριση της

---

<sup>422</sup> *Opera*, 25. Δεδομένης της φύσης του έργου ευτού, το οποίο στόχευε στην υποστήριξη και τον εκθειασμό του χριστιανικού δόγματος, η αναφορά στους Πλατωνικούς ως αντιγραφείς των συγγραμμάτων των αποστόλων αποκτά μια ελαφρώς πιο αρνητική χροιά σε σχέση με το σύνθημα της πλατωνικής διδασκαλίας από πλευράς του Ficino.

θεολογίας ως ανώτερο επίτευγμα της φιλοσοφίας. Η θεωρητική αυτή στάση αντανακλάται και στη σημασία που αναγνώριζε ο Ficino στον *Παρμενίδα* ως έκφραση της θεολογικής θεωρίας του Πλάτωνος, ακολουθώντας μια ερμηνευτική στάση που επίσης διαμορφώθηκε στη μεσοπλατωνική περίοδο. Η μεσοπλατωνική θεολογική αναζήτηση, η οποία διαμορφώθηκε στα χρόνια που προηγούνται της πρωτοχριστιανικής περιόδου και αναπτύχθηκε περαιτέρω κατά το διάστημα εκείνο, προσφέρει ενδείξεις ως προς την αντίχρευση της διατύπωσης της θεολογικής θεωρίας του Ficino καθώς και, συγκεκριμένα, για τη βαθύτερη κατανόηση της θεωρίας της *'piae philosophiae'*, η οποία αποτελεί ακρογωνιαίο λίθο της φιλοσοφίας του.

### 3.3 Γνωσιολογία

Στο φιλοσοφικό σύστημα του Marsilio Ficino η διαδικασία της νόησης είναι στενά συνδεδεμένη με το οντολογικό πλαίσιο της φιλοσοφίας του και με τον απώτερο πόλο της οντολογικής διαβάθμισης. Σύμφωνα με τον Ficino συγκεκριμένα, η νόηση είναι η διαδικασία ενός σκεπτόμενου όντος, η φύση του οποίου γίνεται αντιληπτή πρωτίστως ως νοητική<sup>423</sup>. Η ουσία του ανθρώπου είναι ο νους του και στο κέντρο της νοητικής διαδικασίας βρίσκεται, επομένως, η έλλογη ψυχή του, η οποία είναι η μόνη που μπορεί να εκπληρώσει τη διαδικασία αυτή και να ενωθεί με τον Θεό. Για τους λόγους αυτούς, η γνωσιολογία του Ficino γίνεται πληρέστερα κατανοητή εφόσον ληφθεί υπόψη η οντολογία του και εν τέλει το θεολογικό πλαίσιο της φιλοσοφίας του.

Η γνωσιολογία του Ficino είναι βασισμένη στην ομοιότητα που υφίσταται ανάμεσα στο εκάστοτε αντικείμενο της νόησης και τη δύναμη που εκτελεί τη διαδικασία αυτή, μια δύναμη που προέρχεται από την νοήμονα ουσία και στρέφεται προς το αντικείμενο διαμέσου της ίδιας της ενέργειας της νόησης:

Quattor haec: essentia, virtus, operatio, obiectum, hunc habent ordinem, ut ab essentia profluat virtus, ab hac operatio, operatio obiectum petat, et talis quaedam, essentia per talem quandam virtutem, id est virtutem propriam, certo modo circa obiectum sibi conveniens operatur. Non est putandum [...] operationem versari circa obiectum aliquod nisi simile, commodum et conveniens.<sup>424</sup>

Σύμφωνα λοιπόν με τον Ficino, η διαδικασία της νόησης βασίζεται σε μια ουσιαστική ομοιότητα μεταξύ του νοήμονος όντος και του αντικειμένου της νόησης και πραγματοποιείται με

---

<sup>423</sup> Πρβ. Kristeller, 1988:41.

<sup>424</sup> *Th. Pl.*, X, 9:194 (Hankins & Allen, επιμ.).

την ουσιαστική *'adaequationem mentis ad res'*. Ο Ficino ακολουθεί δηλαδή τη θεωρητική κατεύθυνση του φιλοσοφικού ρεαλισμού, υποστηρίζοντας επίσης ότι κατά τη διαδικασία της νόησης ο νους ενώνεται με το αντικείμενό του και ταυτοχρόνως διαμορφώνεται από αυτό. Όπως παρατηρήθηκε ανωτέρω, ο Θεός αποτελεί το απώτερο άκρο της οντολογικής κλίμακας, καθώς και πηγή από την οποία το Είναι λαμβάνει το νόημά του. Επομένως, ο νους του ανθρώπου τείνει εν τέλει προς τον Θεό και η έλλογη ψυχή αποτελεί την οντότητα που πραγματοποιεί την ένωση του ανθρώπου με τη θεία προέλευσή του, σύμφωνα με μια θεωρία που βασίζεται αφενός στην πραγματική ενότητα του Είναι και αφετέρου στη δυναμική προσέγγιση της γνωσιολογίας.

Προκειμένου να γίνει καλύτερα κατανοητή η θέση του ανθρώπου εντός ενός φιλοσοφικού συστήματος που υποστηρίζει την απόλυτη οντολογική υπερβατικότητα του Θεού και τη μη ανάμειξή του με την ύλη, το θέμα του τέλους του ενάρτου βίου αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι ο τρόπος με τον οποίο αναπτύχθηκε κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο εμπεριέχει θεολογικές προεκτάσεις που έγιναν αποδεκτές και στη φιλοσοφία του Ficino. Στο φιλοσοφικό έργο του, όντως, το θέμα της συσχέτισης του ανθρώπου με τον Θεό υπήρξε καίριας σημασίας και το τέλος του ηθικού βίου ως *'όμοιώσεως θεῶ'* μπορούσε τελικά να βρει θέση στη φιλοσοφία του.

Η προαναφερθείσα έννοια προερχόταν από τον Πλάτωνα (*Θεαίτ.*, 176β) αλλά κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο όπως προαναφέρθηκε σε σχέση με τη φιλοσοφία του Ευδώρου, η έννοια τροποποιήθηκε και πήρε ένα περισσότερο θεολογικό χαρακτήρα. Καταρχάς, επρόκειτο για μια ριζική αλλαγή σε σχέση με την τάση που επικρατούσε στην αμέσως προηγούμενη ελληνιστική περίοδο, διότι αναγνωρίστηκε ξανά η θεολογική και μεταφυσική αρχή, σε αντίθεση με τον υλισμό των φιλοσοφικών ρευμάτων της ελληνιστικής εποχής. Φαίνεται, επίσης, ότι αυτή η έννοια ήταν κοινώς αποδεκτή από τους διαπρεπέστερους στοχαστές του Μεσοπλατωνισμού<sup>425</sup>.

Θέτοντας το τέλος του ενάρτου βίου στην ενατένιση του Πρώτου θεού, δίνεται έμφαση στη γνωσιολογική άνοδο της ψυχής και υπό αυτή την έννοια, κυρίως, η θεωρία της *'όμοιώσεως θεῶ'* αναγνωρίζεται και στη φιλοσοφία του Ficino και στην οποία αποτελεί θεμελιώδες στοιχείο. Η θεία προέλευση της ψυχής, η αθανασία της και η έννοια του τέλους της ως συνεχούς προσέγγισης του θείου συνέβαλαν ουσιαστικά στη διεκδίκηση της μεταφυσικής διάστασης της ανθρωπολογίας, κεντρικό θέμα κατά την Αναγέννηση. Η θεωρία της θείας προέλευσης της ψυχής, *conditio sine qua non* για την *'όμοίωσιν θεῶ'*, υπήρξε βασική τόσο κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο όσο και στη φιλοσοφική αναζήτηση του Ficino, σε συνδυασμό με τον *'appetitum naturalis'*, δηλαδή με τη θεωρία της έμφυτης τάσης της ψυχής να ανυψωθεί και να ενωθεί με τον Θεό. Η χριστιανική έννοια

---

<sup>425</sup> Πρβ. Ευδώρος, *apud* Στοβ., *Ανθ.*, II, σελ. 49, 8 κ.έξ. Wachsmuth-Hense· Πλούτ., *Περὶ δεισιδ.*, 169ε· Άλκ., *Διδασκ.*, XXVIII, 181, 19-182, 14· Απουλ., *De Plat.*, II, 25 κ.έξ.· Διογ. Λ., *Βίοι*, III, 78.

της *beatitudinis* και η πλατωνική θεωρία της γνωσιολογικής ανόδου της ψυχής γίνονται για τον Ficino μια ενιαία θεωρία, βασισμένη στην έννοια της ‘*ομοιώσεως θεῶ*’. Στην επιστολή *Concordia Mosis et Platonis*, ο ίδιος αναφέρεται στην ομοίωση (*similitudo*), καθώς και στην απόλαυση (*fruitio*) του Θεού, έννοια η οποία υποδηλώνει την έσχατη ένωση της ψυχής με τον Θεό: “*Ibi Philebus, Thaetaetus, Phedon, Phaedrus, Socrates in sola Dei ipsius similitudine atque fruitione nostram beatitudinem esse docent*”<sup>426</sup>. Υπάρχει, εν ολίγοις, ένας ‘*appetitus naturalis*’ στην ψυχή που την κινεί συνεχώς προς τον Θεό, ο οποίος αποτελεί το τέλος προς το οποίο η ψυχή τείνει έως ότου να το φτάσει και να ενωθεί ξανά με την αρχή της<sup>427</sup>.

Θεμελιώδης έννοια της γνωσιολογίας του Ficino είναι το ‘*raptus*’ ως εκστατική εμπειρία της ψυχής που προέρχεται από τον ίδιο τον Θεό. Ο Ficino ανέπτυξε εκτενώς αυτή τη θεωρία στο *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, έργο στο οποίο η πλατωνική θεωρία της θείας μανίας παρουσιάζεται σε συνδυασμό με τη γνωσιολογική άνοδο της ψυχής και την ένωσή της με τον Θεό. Στην ερμηνεία που έδωσε ο Ficino στη συγκεκριμένη θεωρία, η μανία που ανυψώνει την ανθρώπινη ψυχή προέρχεται από τον ίδιο τον Θεό, χάρη στην αγάπη του προς τον άνθρωπο. Πέρα από τις βασικές αναφορές στον *Συμπόσιο* και τον *Φαίδρο* σχετικά με τη θεωρία της θείας μανίας, για την παρούσα μελέτη είναι πολύ σημαντικό το γεγονός ότι σε άλλα σημεία του έργου του αναφέρει τον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα, όπως στην περίπτωση του υπομνήματος στον πλατωνικό *Κρατύλο*, επιβεβαιώνοντας τη συγκεκριμένη θεωρία,:

Hinc Boëtium probat ex mente Plotini, Deum ad seipsum omnia potentissime simul, et suavissime rapere, sui videlicet amore boni, quasi esca trahentem. Quod etiam Platonicus confirmat Philo. Deus a principio ad finem omnia potenter attingit, suaviterque disponit.<sup>428</sup>

Στη γνωσιολογική θεωρία του Ficino, και πιο συγκεκριμένα στην περί ψυχής θεωρία του, αναδεικνύεται η πεμπτουσία του φιλοσοφικού έργου του, καθόσον εναρμονίζονται τόσο η οντολογική όσο η κοσμολογική του προσέγγιση. Η γνωσιολογική θεωρία του Ficino βασίζεται κατά βάθος σε μια αλληλένδετη σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπου, η οποία περιστρέφεται γύρω από τον κεντρικό άξονα της αθανασίας και της θείας προέλευσης της ψυχής. Απώτερος στόχος της διαδικασίας της γνώσης, καθώς και τέλος του ενάρετου βίου, είναι, εν τέλει, η ένωση του ανθρώπου με τη θεία του πηγή μέσα από την έλλογη ψυχή.

---

<sup>426</sup> *Opera*, 866.

<sup>427</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, XIV, 1.

<sup>428</sup> *Opera*, 1313.

### 3.3.1 Περί Ψυχής Θεωρία

Η ψυχή αποτελεί το οντολογικό βαρύκεντρο του κοσμολογικού συστήματος του Ficino, καθόσον ενώνει τα ανώτερα και τα κατώτερα επίπεδα της οντολογικής διαβάθμισης, χάρη στην έμφυτη κίνηση που την κατευθύνει αφενός προς την υπερουράνια πηγή και αφετέρου προς τα σώματα. Συνεπώς, η ίδια διαδραματίζει ως ‘*copula mundi*’ θεμελιώδη ρόλο για την κοσμολογική συμπάθεια:

inter illa quae sunt aeterna solum atque illa quae solum sunt temporalia esse animam quasi quoddam vinculum utrorumque. [...] in universo dei opere connexio partium est ponenda, ut unius dei unum quoque sit opus. [...] Verum essentia illa tertia interiecta talis existit ut superiora teneat, inferiora non deserat, atque ita in ea supera cum inferis colligantur. Est enim immobilis, est et mobilis. [...] Quapropter naturali quodam instinctu ascendit ad supera, descendit ad infera. Et dum ascendit, inferiora non deserit. Et dum descendit, sublimia non relinquit. Nam si alterutrum deserat, ad extremum alterum declinabit; neque vera erit ulterius mundi copula.<sup>429</sup>

Όπως διατυπώθηκε ανωτέρω, το οντολογικό σύστημα του Ficino αρθρώνεται σε μια συνεχή διαβάθμιση, η οποία ξεδιπλώνεται ανάμεσα σε δύο αντίθετους πόλους, ήτοι τον Θεό και την Ύλη. Βάσει της προσέγγισης αυτής, στη φιλοσοφία του Ιταλού φιλοσόφου αποκτούν καίρια σημασία τα ενδιάμεσα όντα, τα οποία συμμετέχουν στις ιδιότητες των ανωτέρων και των κατωτέρων επιπέδων ώστε να εξασφαλιστεί η συνοχή της οντολογικής κλίμακας:

in quinque gradus iterum omnia colligamus, deum et angelus in arce naturae ponentes, corpus et qualitatem in infimo; animam vero inter illa summa et haec infima mediam [...]. Quapropter anima rationalis in essentia tertia habet sedem, obtinet naturae mediam regionem et omnia connectit in unum.<sup>430</sup>

Σχετικά με τη θεωρία περί ψυχής, υπάρχουν κάποια στοιχεία στις διατυπώσεις των μεσοπλατωνικών στοχαστών από τα οποία φαίνεται να έχει επηρεαστεί ο Ficino στην προσέγγιση του εν λόγω θέματος. Ο Ιταλός φιλόσοφος αφιέρωσε το σημαντικότερο έργο του, την *Theologiam Platoniam*, στο ζήτημα της αθανασίας της ψυχής, επομένως, είναι εξέχουσας σημασίας η διαπίστωση της χρήσης των μεσοπλατωνικών πηγών στη δημιουργία αυτού του έργου.

Στην *Theologiam Platoniam* ο Ficino αναφέρεται σε διάφορες περιπτώσεις στη θεωρία περί ψυχής του Νουμηνίου, ιδίως σε ό,τι αφορά το ζήτημα της αθανασίας της άλογης ψυχής. Οι Πλατωνικοί, γράφει ο ίδιος, θεωρούν ότι η έλλογη ψυχή είναι μια αυτοτελής ουσία, η οποία

<sup>429</sup> *Pl. Th.*, III, 2:232-234 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>430</sup> *Pl. Th.*, III, 2 (230-246 (Hankins & Allen, επιμ.).

εμψυχώνει το σώμα, ενώ η άλογη ψυχή ταυτίζεται περισσότερο με την ίδια τη ζωή του σώματος. Στα πλαίσια αυτής της διαφοροποίησης, ο Ficino ξεχωρίζει εκείνους τους Πλατωνικούς, όπως τον Ξενοκράτη, τον Σπεύσιππο, τον Νουμήνιο και τον Πλωτίνο, οι οποίοι θεωρούσαν ότι και η άλογη ψυχή είναι αθάνατη, από εκείνους που πίστευαν το αντίθετο, όπως ο Πορφύριος και ο Πρόκλος. Ο Ficino φαίνεται να προσεγγίζει το θέμα στα πλαίσια της διαβάθμισης του Είναι, υποστηρίζοντας ότι η άλογη ψυχή είναι κάτι σαν εικόνα της έλλογης: “Rationalis anima, imago intellectus, anima vera; irrationalis anima, imago animae, natura vera”<sup>431</sup>. Σύμφωνα με τον Ficino, η άλογη ψυχή ταυτίζεται με τη φύση του σώματος (*complexionem*)<sup>432</sup>, κατά συνέπεια υφίσταται φθορά και επομένως δεν μπορεί να είναι αθάνατη. Ο Ιταλός φιλόσοφος αναγνώρισε τα ακόλουθα τρία μέρη της ψυχής: ‘*mentem*’ (νου), ‘*rationem*’ (λόγος) και ‘*idolum*’ (είδωλο):

Haec ratio est, quam inter mentem animae caput et idolum animae pedem mediam collocamus. Mens enim animae inest non quantum anima proprie est, sed quantum angelica et a supernis mentibus occupata. Idolum quoque illud animae, id est rectrix potentia corporis, non est animae purae officium, sed animae iam vergentis ad corpus.<sup>433</sup>

Για τον Ficino, κατά συνέπεια, ανάμεσα στον νου ως αμιγή νόηση και το είδωλο ως κατώτερο μέρος της ψυχής, αναγνωρίζεται το ‘*λογιστικόν*’ ως ιδιότητα που χαρακτηρίζει την ψυχή αυτή καθαυτή. Στα πλαίσια αυτού του τριαδικού σχήματος προστίθεται η άλογη ψυχή η οποία είναι, όπως προαναφέρθηκε, η υλική διάσταση της ψυχής σε συνδυασμό με το σώμα και για αυτόν τον λόγο, σύμφωνα με τον Ficino, δεν είναι αθάνατη. Παρότι η άποψη του Ficino σχετικά με την αθανασία της άλογης ψυχής δίσταται από εκείνη του Νουμηνίου, το γεγονός ότι ο Ιταλός φιλόσοφος λαμβάνει υπόψη τη θεωρητική στάση του Μεσοπλατωνικού στοχαστή αποτελεί στοιχείο καίριας σημασίας τόσο για την ανάδειξη της γνώσης του πάνω στο μεσοπλατωνικό θεωρητικό φάσμα, όσο και για τον ρόλο του στη διάδοση του Πλατωνισμού.

Το θέμα της αθανασίας της άλογης ψυχής αναφέρεται ξανά, με παράθεση των ίδιων προαναφερθέντων φιλοσόφων στο δέκατο βιβλίο της *Theologiae Platonicae* από διαφορετική οπτική γωνία. Ο Ficino τονίζει πρώτα το γεγονός ότι η έλλογη ψυχή μπορεί να ενωθεί με ένα θνητό σώμα και έπειτα εισάγει την έννοια μιας αέναης δύναμης (*vis sempiternae*), η οποία προέρχεται από τον ίδιο τον αιώνιο Θεό, ούτως ώστε να επιστρέφουν οι ψυχές στην πηγή τους. Πρόκειται

<sup>431</sup> *Th. Pl.*, V, 14:100 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>432</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, XIII, 2.

<sup>433</sup> *Th. Pl.*, XIII, 2:138-140 (Hankins & Allen, επιμ.).

προφανώς για μια έμφυτη τάση της ψυχής να ενωθεί ξανά με τον Θεό, η οποία κινητοποιείται από μια θέληση που πηγάζει από τον ίδιο τον Θεό<sup>434</sup>. Ο Ficino δείχνει να έχει καλή γνώση της φιλοσοφίας της Αρχαίας Ακαδημίας, καθώς και των Μεσοπλατωνικών και Νεοπλατωνικών σε ό,τι αφορά τη συγκεκριμένη θεωρία και αναφέρει ότι, σύμφωνα με τον Ξενοκράτη, τον Σπεύσιππο, τον Πλούταρχο και τον Ιάμβλιχο, η προαναφερθείσα αέναη δύναμη φτάνει μέχρι τις ψυχές των ζώων, ενώ για τον Νουμήνιο έως τα φυτά και για τον Πλωτίνο μέχρι τη φύση ολόκληρη. Ο Ficino, όμως, στην προκειμένη περίπτωση προτιμά να ακολουθήσει τον Πορφύριο και τον Πρόκλο, σύμφωνα με τους οποίους η αθανασία της ψυχής φτάνει έως την έλλογη ψυχή, όπου παρατηρείται αυτόνομη θέληση για επιστροφή στην πηγή της:

Ergo naturali rerum ordini consentaneum esse videtur, mentem ultimam, quamvis sempiterna sit, cum corpore quodam licet caduco posse coniungi. Mitto quod Xenocrates et Speusippus, Iamblichus et Plutarchus putant ab ipsa sempiternitate vim procedere sempiternam, non solum usque ad mentes ultimas quae reflectuntur in ipsam, sed etiam usque ad animas bestiarum. Numenius insuper ad plantas usque producit. Plotinus denique etiam ad naturam. Nos autem Porphyrium Proclumque sequamur, eatenus putantes vitam cognitionemque procedere sempiternam, quatenus propria in eandem conversio repetitur.<sup>435</sup>

Στην *Theologiam Platoniam* ο Ficino αναφέρει πάλι τις απόψεις του Νουμηνίου μεταξύ άλλων σχετικά με τη θεωρία της μετεμψύχωσης και συγκεκριμένα τη δυνατότητας μετάβασης της ψυχής από την ανθρώπινη στη ζωώδη μορφή και από εκεί πάλι στην ανθρώπινη, την ηρωική, τη δαιμονική και, τέλος, τη θεία μορφή<sup>436</sup>. Εντούτοις, επειδή ο Ficino επιδιώκει να εναρμονίσει την πλατωνική θεωρία με το χριστιανικό δόγμα, αυτή η αναφορά απευθύνεται κυρίως στην απόρριψη εκείνης της άποψης, την οποία ο ίδιος ορίζει πυθαγόρειας προέλευσης, υπέρ της θεωρίας κατά την οποία η ψυχή δεν απομακρύνεται ξανά αφότου ενωθεί με τον Θεό και την αιωνιότητα.

Οι αναφορές που έκαναν ο Πορφύριος και ο Πρόκλος στα έργα τους σχετικά με τη φιλοσοφική στάση του Νουμηνίου οδήγησαν τον Ficino στην αντίληψη της φιλοσοφίας του πρώτου ως ουσιαστικά συναφούς με εκείνη του Πλωτίνου. Ως εκ τούτου, ο Ficino χρησιμοποιεί τον Νουμήνιο με σκοπό να αποσαφηνίσει τη νεοπλατωνική θεωρία περί μετεμψύχωσης στον

---

<sup>434</sup> Πρόκειται για μια έννοια η οποία θα μπορούσε να εκφραστεί με αυτό που ο Jaspers ονόμαζε 'Umgreifende', εφόσον πρόκειται για την ικανότητα του νου να κατανοήσει μια υπερβατική αρχή που είναι συγχρόνως και πηγή αυτής της ικανότητας. Για τον Ficino η δυνατότητα της ψυχής να γνωρίσει τον Θεό προέρχεται εν τέλει από τη θεία χάρη· πρβ. Kristeller, 1988:262.

<sup>435</sup> *Th. Pl.*, X, 2. Πρβ. επίσης Εὐσ., *Εὐ. Προπ.*, XI, 18.

<sup>436</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, XVII, 3:124 (Hankins & Allen, επιμ.). Ο Ficino βασίζεται εδώ στον *Θεόφραστο* του Αινεία του Γαζαίου (12.1). Πρβ. επίσης Νουμ., απ. 49 Des Places.

σχολιασμό των *Ἐννεάδων*. Αυτή η αναφορά αποτελεί σημαντική ένδειξη του βαθμού στον οποίο ο Ιταλός φιλόσοφος θεωρούσε τον Νεοπυθαγόρειο στοχαστή πολύτιμη πηγή για την ερμηνεία και την κατανόηση της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας. Το χωρίο συναντάται στα πλαίσια της συζήτησης σχετικά με την αθανασία της ψυχής και της μετεμψύχωσης και, στην προκειμένη περίπτωση, όσον αφορά στις άλογες ψυχές: “Si omnis (*scil.*: anima) visa sit immortalis, contrariamque non accipiat, sed effugiat mortem, ut Numenio placet atque Plotino”<sup>437</sup>. Η αφετηρία της επεξήγησης είναι η θεωρία της αθανασίας, όπως διατυπώνεται στον *Φαίδρο* (“*ψυχή πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον*”· 245ξ), και εδώ το ζήτημα της αθανασίας των άλογων ψυχών απαντάται με βάση το γεγονός ότι αυτές έχουν δική τους κίνηση και ικανότητα φαντασίας.

Στα πλαίσια της γνωσιολογίας, ο Νουμίνιος αποτελεί σημείο αναφοράς για τον Ficino και σε άλλα σημεία του έργου του, όπως στα σχόλιά του στη μετάφραση της επιτομής του Πρισκιανού για το *Περὶ Αἰσθήσεων* του Θεοφράστου. Το γεγονός ότι το όνομα του Νεοπυθαγορείου φιλοσόφου εμφανίζεται δίπλα στους σημαντικότερους Νεοπλατωνικούς φιλοσόφους υποδηλώνει τη σημασία που κατέλαβε η φιλοσοφία του Νουμηνίου για τον Ficino στα πλαίσια της περί ψυχής θεωρίας, καθώς και για την κατανόηση της νεοπλατωνικής προσέγγισης του θέματος. Το ζήτημα αφορά στην αθανασία της άλογης ψυχής και συγκεκριμένα τη θεωρία κατά την οποία το ‘*αἰσθητικόν*’ δεν ταυτίζεται με το σώμα. Η συγκεκριμένη αναφορά εντάσσεται από τον Ficino στη γνωσιολογική του θεωρία, σε συνδυασμό με μια από τις ιδιότητες της ψυχής, τη φαντασία, η οποία αποτελεί μία από τις ιδιότητες του κατώτερου μέρους της ψυχής, δηλαδή το ‘*idolum*’. Το χωρίο συμβάλλει, συνεπώς, στην απόκτηση μιας ευρύτερης εικόνας της πρόσληψης του Μεσοπλατωνισμού στη γνωσιολογία του Ficino, διότι συνιστά ένδειξη χρήσης των μεσοπλατωνικών πηγών, σε συνδυασμό με άλλες νεοπλατωνικές, για την κατασκευή του φιλοσοφικού του συστήματος:

Numenius, Plotinus, Porphyrius, Iamblichus animam sensualem existimant a corpore separabilem, quod et hinc attigit Priscianus propter hanc ad praesens coniecturam, quoniam et individuum habeat facultatem diversissima simul agentem [...] Dico imaginationem unam, tam diversa simul imaginantem. Perquam anima etiam convertitur, ubi per eam actiones, scilicet sensuum animadvertit, per quam agit quodammodo absque corporis instrumento, quoniam percipit tenebras et silentium vacationem que sentiendi.<sup>438</sup>

Από τα ανωτέρω συνάγεται ότι ο Ficino χρησιμοποίησε εκτενώς τον Νουμίνιο ως σημείο αναφοράς για την ανάπτυξη της περί ψυχής θεωρίας. Ωστόσο, πάνω στο εν λόγω ζήτημα,

---

<sup>437</sup> *Opera*, σελ. 1711.

<sup>438</sup> *Opera*, σελ. 1823.



διαφαίνεται η χρήση και άλλων μεσοπλατωνικών πηγών, όπως του Πλουτάρχου. Στο δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου XIII της *Theologiae Platonicae* η συζήτηση εστιάζεται γύρω από τις ψυχικές καταστάσεις κατά τις οποίες εκδηλώνεται η θεία φύση προκαλώντας προφητείες. Αναφέρεται εκεί μια ιστορία από το *Περὶ ψυχῆς* του Πλουτάρχου<sup>439</sup>, η οποία παρομοιάζει τον μύθο του Ηρώς από το δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*. Είναι πολύ ενδιαφέρον το γεγονός ότι το συγκεκριμένο επεισόδιο προέρχεται από ένα διασωθέν απόσπασμα από το *Περὶ ψυχῆς* το οποίο βρίσκεται στην *Εὐαγγελικὴν Προπαρασκευήν*<sup>440</sup>. Από την ανάγνωση των χωρίων διαφαίνεται ότι και στην προκειμένη περίπτωση ο Ficino αποδέχτηκε τη στάση του Μεσοπλατωνικού στοχαστή, ακολουθώντας πιστά το έργο του Ευσεβίου, το οποίο ο ίδιος προσέγγισε ως επιβεβαίωση της συμφωνίας μεταξύ της πλατωνικής και της χριστιανικής παράδοσης. Ωστόσο, ο Ficino δείχνει και την άμεση γνώση της φιλοσοφίας του Πλουτάρχου, καθώς και την αποδοχή της στο φιλοσοφικό του σύστημα. Η θέση του Χαιρωνέως πάνω στο θέμα της φύσης της ψυχῆς λαμβάνεται υπόψιν από τον Ficino και στο τρίτο βιβλίο της *Theologiae Platonicae*. Προκειμένου να εξηγήσει τη φύση της ψυχῆς ως πηγῆς της κίνησης και ως πρώτης αυτοκινούμενης οντότητας στην κλίμακα της οντολογικῆς διαβάθμισης, ο Ficino αναφέρει τον πυθαγόρειο ορισμό, προσληφθέντα από τον Ξενοκράτη, ο οποίος όριζε την ψυχή ως αυτοκινούμενο αριθμό. Η ερμηνεία αυτού του ορισμού από πλευράς του Ficino επικεντρώνεται στην οντολογική φύση της ψυχῆς ως πολλαπλῆς και ευμετάβλητης. Η αναφορά προέρχεται από το *Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας*, όπου συναντάμε: “ἐπεὶ δὲ τῶν δοκιμωτάτων ἀνδρῶν τοὺς μὲν Ξενοκράτης προσηγάγετο, τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ’ ἑαυτοῦ κινούμενον ἀποφηνάμενος”<sup>441</sup>. Η ίδια διατύπωση αναδύεται και στα λόγια του Ficino:

Per haec solutum arbitror pythagoricum illud aenigma a Xenocrate usurpatum, scilicet animam esse numerum se moventem: numerum, id est naturam multiplicem, se moventem, id est sua proprietate mutabilem<sup>442</sup>.

Στα πλαίσια της γνωσιολογίας εντοπίζεται ένα χωρίο καθοριστικῆς σημασίας για την ανεύρεση της αποδοχῆς του μεσοπλατωνικῆς στοχασμοῦ στη φιλοσοφία του. Πρόκειται για εκείνο το σημείο στο οποίο ο Ficino συζητάει σχετικά με τις δυνάμεις της ψυχῆς και συγκεκριμένα

<sup>439</sup> Για τη σημασία που αυτό το, πλέον χαμένο, έργο είχε στην αρχαιότητα, κυρίως σχετικά με την αποδοχή της φιλοσοφίας του Πλουτάρχου στα πλαίσια του Χριστιανισμού, πρβ. Bonazzi, 2000:5-46.

<sup>440</sup> Πρβ. *Εὐ. Προπ.*, XI, 36, 1.

<sup>441</sup> *Περὶ Τιμ. ψυχογ.*, 1012δ.

<sup>442</sup> *Th. Pl.*, III, 1:224 (Hankins & Allen, επιμ.). Ως πηγή για τον Ficino για τον ορισμό της ψυχῆς ως αριθμοῦ από τον Ξενοκράτη, πρβ. επίσης Κικ., *Ac. Pr.*, 2.39.124.

σχετικά με την ικανότητα της ψυχής να προβλέπει το μέλλον και τη μαντική ικανότητά της γενικότερα. Για την απόδειξη της θέσης του ο Ficino αντλεί από μια ευρεία γκάμα πηγών, οι οποίες εκτείνονται από τον Πλάτωνα και τους Πλατωνικούς, έως την Αιγύπτια και την εβραϊκή θεοσοφία. Αυτό που κυρίως ενδιαφέρει στην παρούσα μελέτη είναι αφενός η αναφορά στην άποψη του Βάρρωνος, για την οποία ο Ficino βασίζεται στο *De civitate Dei* του Αυγουστίνου, καθώς και αφετέρου η γενικότερη αναφορά στους Πλατωνικούς. Η πρώτη περίπτωση ενδέχεται να αποτελεί ένδειξη της αποδοχής, εμμέσως, της πρώιμης μεσοπλατωνικής αναζήτησης, καθόσον ο Βάρρων υπήρξε μαθητής του Αντιόχου και είναι μαζί με τον Κικέρωνα μια από τις κυριότερες πηγές σε ό,τι αφορά στη φιλοσοφική στάση του Ασκαλωνίτη. Σχετικά, ενώ, με την αναφορά στους Πλατωνικούς, και δεδομένης της θεματικής που παρουσιάζει ο Ficino στην προκειμένη περίπτωση, υποφώσκει μάλλον η μαρτυρία του Πλουτάρχου, ο οποίος μετέδωσε λεπτομερώς την αρχαία θεωρία σχετικά με το συγκεκριμένο θέμα:

Mentes vero divinas illa prae ceteris praesagia indicant, [...] quae de Sibyllis Varro una cum Platone; quae de Pythiis oraculis historici narrant et philosophi paene omnes confirmant, praesertim Platonici; quae de somniis experiuntur omnes; quae de divinis prophetis tradunt Hebraei.<sup>443</sup>

Στο φιλοσοφικό σύστημα του Ficino η ψυχή καταλαμβάνει έναν απολύτως κεντρικό ρόλο, τόσο σε οντολογικό επίπεδο, ως ενδιάμεση οντότητα στη διαβάθμιση του Είναι, όσο σε κοσμολογικό επίπεδο, ως *'copula mundi'*, ως σύνδεσμος δηλαδή μεταξύ της υπερβατικής και της αισθητής διάστασης του Είναι. Λόγω αυτής της οντολογικής κατάστασης, η ψυχή θεωρείται από τον Ficino, σύμφωνα με την πλατωνική θεωρία, ως οντότητα θείας φύσης, η οποία κατεβαίνει στο επίπεδο της υλικής πραγματικότητας προκειμένου να εμψυχώνει τα σώματα, ενώ τείνει συνεχώς προς την υπερουράνια έδρα της βάσει της γνωσιολογικής ανόδου. Η διαδικασία της καθόδου και της ανόδου της ψυχής είναι, επομένως, στενά συνδεδεμένη με την οντολογική κλίμακα. Σύμφωνα με τον Ficino, η ψυχή ταξιδεύει διαμέσου των διαφόρων οντολογικών επιπέδων και κατά τη διέλευση αυτή προκύπτει αύξηση του είδους και μείωση της ύλης κατά την άνοδο, ενώ το αντίστροφο γίνεται στην κάθοδο: "Ordo naturalium corporum ita est institutus ut in primam descendat materiam et in ultimam ascendat formam"<sup>444</sup>.

<sup>443</sup> *Th. Pl.*, XIII, 2:130 (Hankins & Allen, επιμ.)· Αγγ., *De civ. Dei*, 18, 23· Πλούτ., *Περί Πυθίαν*, 397α-δ, 399α, 404ε, 407ε· *Περί έκλ. χρηστ.*, 432γ-433ε, 437δ-438δ.

<sup>444</sup> *Th. Pl.*, X, 3:132 (Hankins & Allen, επιμ.).

Σε αυτή την κατεύθυνση φαίνεται ότι η στάση του Νουμηνίου συνέβαλε σε ευδιάκριτο βαθμό στη διαμόρφωση της θεωρίας αυτής στον Ficino. Για τον Νουμίνιο, η ενδιάμεση κατάσταση της ψυχής συνδέεται με τη θεωρία της μετεμψύχωσης, την οποία, όμως, ο Ficino εξηγεί αλληγορικά, προκειμένου να δικαιολογήσει εκείνη την έννοια στα πλαίσια του χριστιανικού δόγματος<sup>445</sup>. Εν πάση περιπτώσει, στη διατύπωση της θεωρίας από τον Νουμίνιο διαφαίνονται στοιχεία τα οποία αποτελούν βάση για την ερμηνεία της στάσης του Ficino. Πρόκειται για τη θεωρία κατά την οποία η ψυχή, ως άυλη οντότητα πρέπει να περάσει μέσα από τις ουράνιες σφαίρες για να απομακρυνθεί από την αρχική κατάστασή της και να φτάσει έως το επίπεδο των σωμάτων και κατά αυτό τον τρόπο αφήνει την άυλη κατάστασή της και επικαλύπτεται με στοιχεία από τις σφαίρες, προκειμένου να προετοιμαστεί για την είσοδό της στα σώματα<sup>446</sup>. Αυτή η προσέγγιση συνεπάγεται τη θεωρία του τέλους του βίου του ανθρώπου ως απελευθέρωσης και απομάκρυνσης της ψυχής από τα δεσμά του σώματος και της ύλης, με απώτερο στόχο την εκστατική και μυστικιστική ένωση με την πρώτη αρχή του κόσμου, δηλαδή το Αγαθό: “οὕτως δεῖ τινὰ ἀπελθόντα πόρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, [...] τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος”<sup>447</sup>.

Για τη διαμόρφωση της περί ψυχής θεωρίας του Ficino, ιδίως σε ό,τι αφορά τη σωτηριολογία και την εσχατολογία, συνέβαλαν σε σημαντικό βαθμό και τα θεοσοφικά συστήματα του Ερμητισμού και του Ζωροαστρισμού, τα οποία αναπτύχθηκαν κατά τη μεσοπλατωνική εποχή και τα οποία αντλούν εκτενώς από τις φιλοσοφικές διατυπώσεις εκείνης της περιόδου. Όπως μόλις παρατηρήθηκε στην περίπτωση του Νουμηνίου με παρόμοιο τρόπο, δηλαδή με στόχο τη σωτηρία του ανθρώπου, αναπτύσσεται και η περί ψυχής θεωρία στα *Ερμητικά συγγράμματα*. Δεδομένου του έντονου δυϊσμού που χαρακτηρίζει την οντολογία του Ερμητισμού, η απελευθέρωση του ανθρώπου βασίζεται επίσης στην απομάκρυνση από τα δεσμά του κόσμου. Αυτή η απελευθέρωση όμως είναι εφικτή μέσα από τη γνώση και είναι ο νους που δόθηκε στον άνθρωπο, και όχι η ψυχή, το στοιχείο που του επιτρέπει να αναγνωρίσει τη θεία φύση του και, κατά συνέπεια, να γνωρίσει τον Θεό. Μέσα από τον νου, ο οποίος δόθηκε στον άνθρωπο ως θείο δώρο, ο άνθρωπος μπορεί να επιζητά το τέλος του, το οποίο είναι η εκστατική ένωση με τον Νου του Θεού, ένωση η οποία δύναται να συμβεί χάρι στον Θεό<sup>448</sup>. Η άνοδος της ψυχής, ωστόσο, συμβαίνει αφότου τελειώσει η επίγεια ζωή

---

<sup>445</sup> Πρβ. Kristeller, 1988:115-116.

<sup>446</sup> Πρβ. απ. 34, 35, 37 (Des Places).

<sup>447</sup> Απ. 2 (Des Places) = Εὐσ., *Εὐ. Προπ.*, XI, 21.

<sup>448</sup> Πρβ. *Ερμ. συγγρ.*, XIII, 3.

του ανθρώπου· τότε η ψυχή διαπερνά πάλι τις ουράνιες σφαίρες και ενώνεται ξανά με τον Θεό, με την πραγματοποίηση του ‘θεωθῆναι’, διαδικασία με την οποία η ψυχή γίνεται ένα με τον Θεό<sup>449</sup>.

Παρόμοια θεωρία καθόδου και ανόδου της ψυχής συναντάται και στα *Χαλδαϊκὰ λόγια*, όπου επίσης θεωρείται ότι οι ψυχές, επειδή ακριβώς έχουν θεία προέλευση, μπορούν να επιστρέψουν στον ανώτερο Θεό και Πατέρα, αφότου έχουν εξαγνιστεί εντελώς. Οι ψυχές, κατά την κάθοδό τους μέσα από τις ουράνιες σφαίρες επικαλύπτονται με ένα είδος πνευματικής ύλης, η οποία λειτουργεί και σαν όχημα (“*ψυχῆς λεπτόν ὄχημα*”· απ. 120 Des Places) για τις ψυχές ώστε να μπου στα σώματα. Αντιθέτως, κατά την άνοδό τους οι ψυχές αφήνουν το υλικό περίβλημα που έλαβαν κατά την κάθοδο στον αισθητό κόσμο, προκειμένου να απελευθερωθούν και να επιστρέψουν στον Πατέρα<sup>450</sup>. Όπως στα *Ἑρμητικά συγγράμματα*, και στους *Χρησμούς* ισχύει η θεωρία βάσει της οποίας η ένωση με τον Θεό μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω της απομάκρυνσης από τον αισθητό κόσμο και μέσω μιας διαδικασίας που υπερβαίνει τη λογική και τη νοημοσύνη και στοχεύει σε μια εκστατική ένωση με τον Θεό<sup>451</sup>.

Φαίνεται ότι η συγκεκριμένη προσέγγιση υπήρξε καθοριστική για την περί ψυχής θεωρία του Ficino, διότι του επέτρεπε να εναρμονίσει την πλατωνική φιλοσοφία και το χριστιανικό δόγμα, υποστηρίζοντας ένα είδος γνωσιολογικής ένωσης με τον Θεό διαμέσου της νόησης, όσο η ψυχή βρίσκεται ακόμα συνδεδεμένη με το σώμα, καθώς και την τελική σωτηρία της ψυχής με την επιστροφή στον Θεό, χωρίς να αναφέρεται στη θεωρία της μετεμψύχωσης. Αντιθέτως, ο Ficino διατύπωσε τη θεωρία της ανόδου της ψυχής σε συνδυασμό με τη σωτηριολογία και την εσχατολογία που χαρακτηρίζουν τόσο το χριστιανικό δόγμα όσο τα θεοσοφικά συστήματα του Ερμητισμού και των Χαλδαίων. Στα *Ἑρμητικά συγγράμματα* και στα *Χαλδαϊκὰ λόγια* ο Ficino εντόπιζε τη βάση για να ενώσει τη θεωρία της ανάστασης με τη γνωσιολογική άνοδο της ψυχής, γύρω από την έννοια του οχήματος της ψυχής και της αποθέωσης<sup>452</sup>:

Putant Chaldaei posse insuper aliud quiddam ab anima mirabile fieri, ut scilicet radiis effusis in corpus suum ipsum lumine circumfundat et radorum levitate tollat in altum. [...] Si quando anima hominis ita figat aciem suam in deum divinoque lumine impleatur rapiaturque ut ille tunc aequè coruscet, et in vehiculum suum radios effundit uberrimos [...]. Quod tunc plenissima illa copia radorum effulget, rarescit, attollitur [...].

<sup>449</sup> Πρβ. *Ἑρμ. συγγρ.*, I, 26: “καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν. [...] καὶ τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα, καὶ αὐτοὶ εἰς δυνάμεις ἑαυτοῦς παραδίδoσσι, καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γινῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι”.

<sup>450</sup> Πρβ. Des Places, 1971:15. Πρβ. επίσης απ. 97, 109, 115 (Des Places).

<sup>451</sup> Πρβ. απ. 1 (Des Places).

<sup>452</sup> Πρβ. Toussaint, 2011:106-107, εἰς Clucas, Forshaw, & Rees, (επιμ.), 2011.

Tali quodam igneo curru Magi atque Platonici Heliam Paulumque raptos in caelum fuisse dicerent, ac demum post mundi iudicium corpus, quod nostri glorificatur nominant, similiter raptum iri.<sup>453</sup>

Στο προαναφερθέν χωρίο διαφαίνεται ξεκάθαρα η προσέγγιση του Ficino σχετικά με το εν λόγω ζήτημα. Το ‘*raptus*’ του θεοποιημένου σώματος του προφήτη Ηλία και του Αποστόλου Παύλου παραλληλίζεται με την ύψωση της ψυχής στον ουρανό σύμφωνα με τον Ζωροαστρισμό και τον πλατωνικό μύθο του περωτού άρματος. Ωστόσο, αντί για τον κύκλο της μετεμψύχωσης, σύμφωνα με τον Ficino η έσχατη σωτηρία της ψυχής θα γίνει με την τελική θεοποίηση, αν και, όπως προαναφέρθηκε, ο άνθρωπος προσανατολίζει το ‘*caput mentis*’, την ανώτερη διάσταση της ψυχής δηλαδή, στον Θεό ήδη κατά την επίγεια ζωή<sup>454</sup>. Για αυτή τη θεωρία, η συμβολή των *Χρησμών* και των *Έρμητικῶν συγγραμμάτων* υπήρξε πολύ σημαντική, διότι σε εκείνα τα έργα ξεπροβάλλει ο συνδυασμός της πλατωνικής φιλοσοφίας – με τα χαρακτηριστικά στοιχεία του Μεσοπλατωνισμού, ιδίως της φιλοσοφίας του Νουμηνίου – και του μυστικιστικού Χριστιανισμού, με βάση την κοινή φλεγόμενη έκσταση την οποία βιώνει η ψυχή κατά την ένωσή της με τον Θεό.

Σε αυτή την κατεύθυνση εντάσσεται για τον Ficino το τέλος του ηθικού βίου, το οποίο συνδέεται στενά με τη θεωρητική ενατένιση και τη μυστικιστική ένωση με τον Θεό. Η ‘*ὁμοίωσις θεῷ*’ συνεχίζει, άρα, να είναι μια θεμελιώδης έννοια της περί ψυχής θεωρίας του Ficino, η οποία αναδύεται σε πολυάριθμα σημεία της *Theologiae Platonicae*. Η έννοια αυτή αποτελεί κεντρικό θεωρητικό άξονα της γνωσιολογίας του Ficino, η οποία είναι εντελώς βασισμένη στην αθανασία της ψυχής και τη γνώση του Θεού. Πρόκειται για μια διαδικασία η οποία πηγάζει από μια εγγενή ανησυχία της ψυχής, η οποία, κατανοώντας την ελλιπή κατάστασή της, ανοίγεται σε μια διάσταση που προτρέπει τη θέλησή της να τείνει συνεχώς προς τον Θεό:

Immo ex hoc maxime divini sumus, quod privati ad tempus habitatione patriaque caelesti, scilicet quamdiu dei vicarii sumus in terra, sollicitamur continue, etiam si hoc minime advertamus, caelestis patriae desiderio,

---

<sup>453</sup> *Th. Pl.*, XIII, 4: 204-206 (Hankins & Allen, επιμ.), όπου ο Ficino επίσης συνθέτει τρία διαφορετικά αποσπάσματα (96, 112, 158 Des Places) από τα *Χαλδαϊκὰ λόγια* προκειμένου να υποστηρίξει τη θέση του. Πρβ. επίσης *Έρμ. συγγρ.*, XII, 16: “οὐ γὰρ ἀποθνήσκει [scil.: τὰ ἐν κόσμῳ ζῶα], ὃ τέκνον, ἀλλ’ ὡς σύνθετα σώματα διαλύεται· ἢ δὲ διάλυσις οὐ θάνατός ἐστιν, ἀλλὰ κράματος διάλυσις· διαλύεται δὲ οὐχ ἵνα ἀπόληται, ἀλλ’ ἵνα νέα γένηται”.

<sup>454</sup> Πρβ. Kristeller, 1988:401.

neque ulla terrena oblectamenta consolari in hoc exilio mentem humanam possunt rerum cupida meliorum.<sup>455</sup>

Ως συνέπεια αυτής της ανησυχίας η ψυχή επιδιώκει να μοιάσει με τον Θεό και έχει ως απώτερο στόχο τη γνώση του Θεού και την ένωση με αυτόν, την οποία επιζητά διαμέσου της νόησης και της θέλησης:

Omne autem verum et omne bonum deus ipse est, qui primum verum est primumque bonum. Ergo deum ipsum appetimus. Sed quid in eo potissimum affectamus? Illi similes fieri. Omnia enim pro capacitate naturae in ipsum tendunt tamquam finem, et ipsi suo modo cupiunt similia fieri [...]. Finis ergo noster est per intellectum deum videre, per voluntatem viso deo frui [...]. Summum harum [*scil.*: potentiae nostrae, i.e. mens mentisque caput atque voluntas] obiectum est commune verum bonumque commune et integrum, id est autem deus.<sup>456</sup>

Η ‘*ὁμοίωσις θεῶ*’, η οποία υπήρξε κεντρική έννοια για τη μεσοπλατωνική ηθική θεωρία, σε συνδυασμό με το μεταφυσικό πλαίσιο στο οποίο εντασσόταν, αποτελεί και για τον Ficino μια έννοια καίριας σημασίας για τη γνωσιολογική άνοδο της ψυχής, η οποία ολοκληρώνεται με το τελικό ‘*θεωθῆναι*’ της ψυχής.

Επιπροσθέτως, η μεσοπλατωνική περί ψυχής αναζήτηση εστιαζόταν και σε ένα άλλο θέμα, εκείνο της σχέσης νου-ψυχής. Ως προς το ζήτημα αυτό, ωστόσο, οι απόψεις δίσταντο. Παρατηρείται από τη μία πλευρά μια τάση, που υποστήριζε κυρίως ο Αττικός<sup>457</sup>, να κριθεί αυτή η διαφοροποίηση, αριστοτελικής προέλευσης, ως παραπλανητική, ενώ από την άλλη πλευρά μια διαφορετική τάση, την οποία υποστήριζαν παραδείγματος χάριν ο Πλούταρχος<sup>458</sup> και ο Αλκίνοος<sup>459</sup>, βάσει της οποίας η διαφοροποίηση νου-ψυχής χρησιμοποιήθηκε σε αντι-υλική κατεύθυνση.

---

<sup>455</sup> *Th. Pl.*, XVI, 7:310 (Hankins & Allen, επιμ.). Πρβ. επίσης την επιστολή *Oratio ad Deum theologica*: “Scio equidem in te uno, immo te unum esse quicquid usquam desideramus [...]. O fons perennis bonorum omnium, te, te sitimus ubique [...]. Tu ergo, Deus noster, tu solus sitim hanc extingues ardentem”, Gentile, (επιμ.), 1990:I, 212. Για την έννοια της εσωτερικής ανησυχίας της ψυχής και τον ρόλο της στη γνωσιολογία του Ficino, πρβ. Kristeller, 1988:218-245.

<sup>456</sup> *Th. Pl.*, XIV, 2:226-228 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>457</sup> Πρβ. απ. 7 (Des Places), στο οποίο ισχυρίζεται ότι ο Αριστοτέλης, παρότι δεν αναγνώρισε την αθανασία σε όλη την ψυχή, συμφώνησε με τον Πλάτωνα σχετικά με την αθανασία του νου, αν και, κατά τον Αττικό ο Σταγειρίτης δεν μπορούσε να εξηγήσει με σαφήνεια αυτή τη διαφοροποίηση.

<sup>458</sup> Πρβ. *Περὶ Σωκρ. δαιμον.*, 591ε, όπου τονίζεται ότι ο νους είναι το μέρος της ψυχής που δεν υφίσταται φθορά.

<sup>459</sup> Πρβ. *Διδασκ.*, XXVII, 180, 5: “μόνα δὲ τῶν ἐν ἡμῖν ἐφικνεῖσθαι αὐτοῦ (*scil.*: του πρώτου αγαθού) τῆς ὁμοιότητος νοῦν καὶ λόγον”.

Φαίνεται ότι ο Ficino ακολουθούσε περισσότερο τη δεύτερη ερμηνευτική κατεύθυνση, εφόσον και ο ίδιος θεωρούσε ότι η γνωσιολογική άνοδος πραγματοποιείται από το ανώτερο μέρος της ψυχής, ήτοι τον νου, ο οποίος όμως δεν αποτελεί ξεχωριστό μέρος αλλά την ίδια τη διάσταση της ψυχής στη νοητική προσπάθεια να ενωθεί με τον Θεό. Η ψυχή αντιμετωπίζεται επομένως ως σύνολο και η ένωση με τον Θεό γίνεται με βάση την *'unitatem animae'*, η οποία είναι το αποτύπωμα της οντολογικής ενότητας του Θεού με την ψυχή<sup>460</sup>.

Η επιρροή του Ερμητισμού διαφαίνεται και ως προς την αναγνώριση από πλευράς του Ficino του σημείου που ορίζεται ως *'caput mentis'* ή *'unitas animae'*, και το οποίο είναι το ανώτατο μέρος της ψυχής, καθώς και το σημείο μέσα από το οποίο συντελείται η ένωση με τον Θεό. Όπως παρατηρήθηκε ανωτέρω, σύμφωνα με τη θεωρία που διατυπώνεται στον *Ποιμάνδρη*, ο νους του ανθρώπου αποτελεί μια υπόσταση, η οποία προέρχεται από τον Θεό-Νου και αναπαριστά την ύπαρξη του θείου στοιχείου στον άνθρωπο. Ενώ στην προοπτική της ερμητικής πραγματείας φαίνεται ότι υπάρχει μια διάκριση μεταξύ του νου και της ψυχής του ανθρώπου, σύμφωνα με τον Ficino αυτό το σημείο δεν αποτελεί ξεχωριστό μέρος της ψυχής, αλλά την ανώτατη διάστασή της. Ωστόσο αυτό το μέρος διαδραματίζει κεντρικό ρόλο για τη γνωσιολογία, τόσο του Ερμητισμού όσο του Ficino, διότι είναι υπεύθυνο για την ένωση της ψυχής με τον Θεό κατά την απώτερη στιγμή της ενατένισης. Συναφές με τη θεωρία αυτή και κοινή με την προσέγγιση του Ερμητισμού είναι και η θεωρία βάσει της οποίας ο ανθρώπινος νους, κατά τη νόηση, διαμορφώνεται από τον Θεό και ταυτόχρονα ενώνεται με τον Θεό<sup>461</sup>.

Ο Μεσοπλατωνισμός, και συγκεκριμένα στην πρώιμη μορφή που έλαβε το φιλοσοφικό ρεύμα εκείνο, υπήρξε σημαντικός για τον Ficino ιδιαίτερα ως προς την ανάπτυξη του περί ψυχής ζητήματος. Πράγματι, η θεωρητική στάση που προωθούσε ο Αντίοχος, την οποία ο Ficino μπορούσε να γνωρίσει μέσα από τη μελέτη του έργου του Κικέρωνος, ο οποίος την παρουσιάζει διαμέσου του Βάρρωνος, στα *Academica posteriora* (27-30), προσφέρει μια ενδιαφέρουσα εικόνα της προκειμένης επιρροής<sup>462</sup>. Στα πλαίσια του χαρακτηριστικού θεωρητικού κράματος Στωικισμού και Πλατωνισμού που διατύπωσε ο Αντίοχος, οι πλατωνικές Ιδέες φαίνεται να έχουν υποστεί μια εννοιολογική τροποποίηση προσεγγίζοντας τους στωικούς λόγους ως σπερματικούς, τους οποίους ο

---

<sup>460</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, XIII, 4.

<sup>461</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, XII, 1:10 (Hankins & Allen, επιμ.): "Idcirco mens illa sublimis, mentem nostram per ideas quotidie formatura, ad hanc formationem olim disposuit eam per characteres idearum signavitque". XII, 7. Πρβ. επίσης *Ερμ. συγγρ.*, I, 7: "εἰπόντος ταῦτα ἐπὶ πλείονα χρόνον ἀντόπησέ μοι, [...] ἀνανεύσαντος δέ, θεωρῶ ἐν τῷ νοῦ μου τὸ φῶς ἐν δυνάμεσιν ἀναριθμήτοις ὄν, καὶ κόσμον ἀπεριόριστον γεγεννημένον", 8: "Εἶδες ἐν τῷ νῷ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος, τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπεράντου".

<sup>462</sup> Βλ. επίσης *Ac. Pr.*, 30.

Λόγος εμφυτεύει στην ανθρώπινη ψυχή, προκειμένου να γίνει εφικτή η γνώση. Συνεπώς, η στάση αυτή παρακάμπτει τρόπον τινά την πλατωνική θεωρία της προϋπαρξής της ψυχής, βάσει της οποίας η ψυχή στοχάζεται τις Ιδέες στην υπερουράνια σφαίρα προτού κατέβει να ζωντανέψει ένα σώμα. Η συγκεκριμένη προσέγγιση αρμόζει στον χριστιανικό Πλατωνισμό του Ficino, καθόσον καθιστά περιττή την ανάγκη να υποτεθεί η προϋπαρξη της ψυχής, στρέφοντας συνάμα όλη τη διαδικασία της γνώσης εν τέλει στον Θεό. Είναι, πράγματι, από τον Θεό που η ψυχή λαμβάνει, κατά τη δημιουργία της, όλες τις βασικές έννοιες που θα την καθοδηγήσουν στον ενάρετο βίο και τη γνωσιολογική άνοδο<sup>463</sup>. Ο Ficino προσπαθεί και στην περίπτωση αυτή να εναρμονίσει την πλατωνική διδασκαλία με το χριστιανικό δόγμα εκλαμβάνοντας τη θεωρία της προϋπαρξής της ψυχής και της μετεμψύχωσης ως αλληγορία της έσχατης επιστροφής της ψυχής στον Θεό και της ανάστασης. Με τον τρόπο αυτό, στόχευε στη διατήρηση αφενός της ιδέας της απευθείας δημιουργίας της ανθρώπινης ψυχής από τον Θεό και αφετέρου της θεοσοφικής και πλατωνικής θεωρίας της καθόδου και της ανόδου της ψυχής, υποστηρίζοντας την εκροή της ψυχής από τον Θεό:

Revera cum deus extra locum adsit omni loco, et anima non claudatur loco momentoque et creetur et adsit, neque dicendum proprie est eam descendere, neque unde descendat est quaerendum. Sic enim ab ipso deo manans adest corpori, ut ita dixerim, sicut a solis lumine radius oculo<sup>464</sup>.

Πρόκειται για γεγονός καίριας σημασίας στα πλαίσια της παρούσας μελέτης, καθόσον η συγκεκριμένη θεωρητική στάση τοποθετεί τον Ficino στην ίδια ερμηνευτική γραμμή της Αρχαίας Ακαδημίας και των περισσότερων μεσοπλατωνικών στοχαστών τρόπον τινά. Πράγματι, για τον Ficino, η καλύτερη προσέγγιση του ζητήματος της σχέσης σώματος/ψυχής συναντάται αρχικά στην υποτιθέμενη πηγή της πλατωνικής εν λόγω θεωρίας και στη συνέχεια στην ερμηνεία που δόθηκε σε εκείνη τη θεωρία στα πλαίσια των πρώτων τεσσάρων Ακαδημιών. Στον ποιητικό λόγο των αρχαίων θεολόγων και των πρώτων Ακαδημιών βρίσκεται για τον Ficino η καταλληλότερη ερμηνεία της πλατωνικής περί ψυχής θεωρίας, ήτοι η αλληγορική:

qualis sit animae status priusquam accedat ad corpus, qualis etiam cum discesserit? In rebus his quae ad theologiam pertinent, sex olim summi theologi consenserunt [...]. Quoniam vero ii omnes sacra divinorum mysteria, ne prophanis communia fierent, poeticis umbraculis obtegebant, factum est ut successores eorum

---

<sup>463</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, XVIII, 2-3. Πρβ. επίσης Allen, 1998:II· Hankins, 2005a· Dillon, 2013:194, εις Hankins & Meroi (επιμ.), 2013.

<sup>464</sup> Πρβ. *Pl. Th.*, XVIII, 4:102 (Hankins & Allen, επιμ.).



alii aliter theologiam interpretarentur. Hinc turba Platoniorum interpretum in sex academias se divisit, quarum tres Atticae fuerunt, reliquae peregrinae. [...] Verum cum sex fuerint scholae Platoniorum, tres illae Atticae simul atque Aegyptia, quaecumque de animarum circuitu scripta sunt a Platone, aliter quam verba sonarent accipiebant; duae vero sequentes ipsam verborum faciem curiosius observarunt.<sup>465</sup>

Εν κατακλείδι, ο Ficino φαίνεται να ερμηνεύει την ενδεχόμενη προϋπαρξη της ψυχής από οντολογική και όχι χρονική σκοπιά. Διατηρεί, επομένως, την ανάμνηση ως βασική διαδικασία της γνώσης και της επιστροφής στη θεία πηγή, η οποία καταλήγει στην τελική ‘*ὁμοίωσιν θεῶ*’.<sup>466</sup>

### 3.4 Δαιμονολογία

Στενά συνδεδεμένο με τη θεωρία περί ψυχής είναι το θέμα της δαιμονολογίας, το οποίο καταλαμβάνει σημαντικό ρόλο στα πλαίσια της πλατωνικής θεωρίας εν γένει και το οποίο υπήρξε κεντρικό στον στοχασμό των Μεσοπλατωνικών και συνέχισε να διαδραματίζει βασικό επίσης ρόλο και στη φιλοσοφία του Ficino. Ο ίδιος, σε συμφωνία με το πολιτισμικό πνεύμα της εποχής του, αποδεχόταν τη δράση υπερβατικών δυνάμεων στην ύλη και την ισχύ της φυσικής μαγείας, της οποίας αναγνώριζε την αποτελεσματικότητα και για ιατρικούς σκοπούς, όπως διατεινόταν στο έργο *De vita*<sup>467</sup>. Ο ίδιος πίστευε στην πραγματικότητα και τη δύναμη της θείας μανίας, καθώς και στις καταστάσεις υπερβατικού χαρακτήρα που αυτή προκαλεί: θεωρούσε ότι η αληθινή έμπνευση έχει θεία πηγή και το αποτέλεσμά της είναι η εσωτερική ανύψωση της ψυχής. Ο Ficino προσπάθησε και στην περίπτωση του περί δαιμόνων θέματος να βρει την εναρμόνισή του με αυτό που διακηρυσσόταν το χριστιανικό δόγμα και, για τον σκοπό αυτό, άντλησε ως συνήθως από ένα ευρύ φάσμα θεωρητικών παραδόσεων, το οποίο εκτείνεται από την πλατωνική φιλοσοφική παράδοση έως την αιγυπτιακή και την εβραϊκή θεολογία:

Mentes vero divinas illa prae ceteris praesagia indicant, ut in *Phaedro* vult Plato, quia sine arte et consilio fiunt, qualia sunt quae de Diotima vate et Socrate et Epimenide Plato refert; quae de Sibyllis Varro una cum Platone; quae de Pythiis oraculis historici narrant et philosophi paene omnes confirmant, praesertim Platonicis; quae de somniis experiuntur omnes; quae de divinis prophetis tradunt Hebraei. [...] id prorsus

<sup>465</sup> *Pl. Th.*, XVII, 1: 6-8 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>466</sup> Hankins, 2005, 45:17.

<sup>467</sup> Για τη σημασία αυτού του έργου στην Αναγέννηση και στη μετέπειτα εποχή πρβ, Walker, 1958· Klibansky, Panofsky, & Saxl, 1964· Yates, 1964.

assequitur, aut quia natura sua ubique est et semper, ut arbitrantur Aegyptii, aut quia cum in naturam suam se recipit, statim numini coniungitur omnes et locorum et temporum terminos comprehendenti.<sup>468</sup>

Ο Ficino συνδέει τη θεωρία της θείας έμπνευσης με τη θεωρία των τριών κοσμολογικών τάξεων στις οποίες συμμετέχει ο άνθρωπος, ήτοι της πρόνοιας, της ειμαρμένης και της φύσης. Ξεδιπλώνεται και στην προκειμένη περίπτωση μια οντολογική διαβάθμιση που εξυπηρετεί τον θεωρητικό στόχο του Ficino: η θεία πρόνοια είναι το επίπεδο που περιλαμβάνει τους αγγελικούς νόες, τις έλλογες ψυχές, την Ψυχή του Κόσμου, τις ουράνιες σφαίρες, τα άστρα και τους δαίμονες· ακολουθεί η ειμαρμένη, αποτελούμενη από τις έλλογες ψυχές ως έχουσες τη ζωτική δύναμη που καθοδηγεί τα σώματα τα οποία βρίσκονται στο επίπεδο της φύσης κατ' αλληλουχία. Αυτή η οντολογική συνέχεια εξασφαλίζει την επαφή του νου του ανθρώπου με τον Θεό χάρι στην ύπαρξη των άλλων ενδιάμεσων οντοτήτων, επιτρέποντας με τον τρόπο αυτό τις υπερβατικές καταστάσεις στις οποίες η ψυχή ανοίγεται. Στα πλαίσια του ζωντανού κόσμου και της συνεχούς οντολογικής κλίμακας που χαρακτηρίζει την κοσμολογία του Ficino, για την πραγματοποίηση της επαφής εκείνης οι δαίμονες διαδραματίζουν, προφανώς, έναν κεντρικό ρόλο, όντας “*medios inter stellas et homines*”<sup>469</sup>. Συγκεκριμένα, στη διαβάθμιση των κοσμολογικών ψυχών, οι ψυχές των δαιμόνων βρίσκονται μετά από τις ψυχές των άστρων και των ανθρώπων, δηλαδή στο επίπεδο των ατομικών ψυχών, και κατοικούν τόσο στις οχτώ ουράνιες σφαίρες όσο τις σφαίρες των τεσσάρων στοιχείων.

Είναι λοιπόν αξιοσημείωτη η σημασία που κατέλαβε η δαιμονολογία στα πλαίσια του οντολογικού και κοσμολογικού συστήματος, τόσο του Μεσοπλατωνισμού όσο του Ficino. Η περί των δαιμόνων θεωρία, η οποία αποτελούσε θεμέλιο της πλατωνικής φιλοσοφίας, αναπτύχθηκε περαιτέρω κατά τη μεσοπλατωνική εποχή και έλαβε εντονότερο θρησκευτικό χαρακτήρα. Αυτή η προσέγγιση συνδυαζόταν με μια γενικότερη επανεκτίμηση της ανατολικής σοφίας και ακόμα περισσότερο της αιγυπτιακής, όπως είναι φανερό στα έργα του Πλουτάρχου. Αυτό το γεγονός είναι ιδιαίτερα ενδεικτικό για την κατανόηση της επιρροής που άσκησε η μεσοπλατωνική φιλοσοφία στη μεταγενέστερη πλατωνική παράδοση και στο φιλοσοφικό έργο του Ficino, στο οποίο τόσο ο Ζωροαστρισμός όσο ο Ερμαϊσμός διαδραμάτισαν έναν καθοριστικό ρόλο. Πέρα από την έκφραση μιας γενικότερης μυστικιστικής τάσης της εποχής, η δαιμονολογία στα πλαίσια του Πλατωνισμού εξυπηρετούσε τον βασικό σκοπό της διαμεσολάβησης μεταξύ του υπεραισθητού και του αισθητού κόσμου και αυτή η οντολογική ανάγκη έγινε ακόμα πιο θεμελιώδης στα πλαίσια της

---

<sup>468</sup> *Th. Pl.*, XIII, 2:130-132 (Hankins & Allen, επιμ.). Πρβ. Πλούτ., *Περὶ Πυθίαν*, 397α-δ, 399α κ.έξ., 404ε, 407ε· *Περὶ ἐκλ. χρηστ.*, 432γ-433ε, 437δ-438δ.

<sup>469</sup> *Opera*, 1715.

μεσοπλατωνικής αναζήτησης, διότι η απόσταση ανάμεσα στο υπερβατικό Ον και τον άνθρωπο έγινε απόλυτη και ως εκ τούτου ο ρόλος των διαμεσολαβητών όντων ήταν πλέον καθοριστικός. Ο Ficino διατήρησε τους δαίμονες στο οντολογικό του σύστημα παρά την έντονη επιρροή του Χριστιανισμού στη φιλοσοφία του, γεγονός επίσης ιδιαίτερα ενδεικτικό του ρόλου που η μεσοπλατωνική φιλοσοφία διαδραμάτισε στη διαμόρφωση της σκέψης του.

Ο Ficino αναγνωρίζει τον ρόλο των δαιμόνων και στα πλαίσια της μαγικής τέχνης· είναι ωστόσο επιφυλακτικός στη διατύπωση της θεωρητικής του θέσης ως προς αυτό, προκειμένου να μη συγκρουστεί με το χριστιανικό δόγμα. Για τον λόγο αυτό ο Ficino ξεχωρίζει δύο είδη μαγείας: το ένα ασκείται από αυτούς που καλούν τη δύναμη των δαιμόνων με τελετές, ενώ το άλλο είδος, αντιθέτως, είναι η τέχνη που καταφέρνει να συνδέει την ύλη με τους νόμους της φύσης επιτυγχάνοντας εξαιρετικά αποτελέσματα:

Denique duo sunt magiae genera. Unum quidem eorum, qui certo quodam cultu daemones sibi conciliant, quorum opera freti fabricant saepe portenta. [...] Alterum vero eorum qui naturales materias opportune causis subiciunt naturalibus mira quadam ratione formandas.<sup>470</sup>

Στα πλαίσια της θεωρίας περί μαγείας του Ficino, η δαιμονική μαγεία καταλαμβάνει κάπως μια ενδιάμεση θέση, ανάμεσα στην τελεστική τέχνη και τη *'magiam naturalem'*. Σύμφωνα με τον Ficino, πάντως, η ύψιστη μορφή υπεραισθητής εμπειρίας οφείλεται πάλι, εν τέλει, στην εσωτερική σχέση της ψυχής με τον Θεό, όταν δηλαδή αυτή ενώνεται με τον Θεό, γίνεται κανάλι για τη δράση του στον κόσμο και δύναται να επηρεάζει τη φύση των πραγμάτων· αυτό αποτελεί για τον Ficino την ουσία του θαύματος. Στη θεωρία της έμπνευσης της ψυχής στον Ficino διαφαίνεται πάλι ο πρωτοποριακός του τρόπος προσέγγισης της πλατωνικής φιλοσοφικής παράδοσης σε συνδυασμό με τις αρχαίες θεοσοφίες και τον Χριστιανισμό, καθότι η θεία έμπνευση είναι το αποτέλεσμα της γνωσιολογικής ανόδου της ψυχής και της εσωτερικής *'conversionis'* της προς τον Θεό<sup>471</sup>.

Όπως μελετήθηκε προηγουμένως, η μεσοπλατωνική οντολογία χαρακτηριζόταν από την έντονη υπερβατικότητα του Πρώτου θεού, η οποία οδήγησε κατά συνέπεια στη διαμόρφωση μιας σχετικά δομημένης, και σε συγκεκριμένες περιπτώσεις πολύπλοκης, οντολογικής διαβάθμισης. Η υπερβατικότητα του ανώτατου όντος συνεπαγόταν το ζήτημα της συσχέτισής του με τον αισθητό κόσμο και, επομένως, διαμορφώθηκε η αντίληψη της ιεραρχικής κατάταξης των θεϊκών

---

<sup>470</sup> *De vita*, 398 (Kaske & Clark, επιμ.). Πρβ. επίσης *De vita*, 3, XIII, όπου ο Ficino συγκρίνει αρχαίες μαγικές τεχνικές σε συνδυασμό με την ιατρική τέχνη.

<sup>471</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, XIII, 4.

υποστάσεων, καθώς και, κατ' επέκταση, η θεωρία μιας συνεχούς οντολογικής διαβάθμισης. Στόχος ήταν, σε ένα πρώτο επίπεδο, να εξασφαλιστεί η υπερβατικότητα του θεού και, σε ένα δεύτερο, να διατηρηθεί η συσχέτιση μεταξύ των διαφόρων οντολογικών επιπέδων της πραγματικότητας. Παρότι κατά τη μεσοπλατωνική εποχή δόθηκαν ποικιλόμορφες διατυπώσεις της θεωρίας της θεϊκής ιεραρχίας, δύναται εν γένει να εντοπιστεί ένας πρώτος, ανώτατος θεός-Νους, διάφοροι δευτερεύοντες θεοί-Νόες και, τέλος, οι δαίμονες: οντότητες, δηλαδή, οι οποίες κατοικούν στον χώρο μεταξύ θεού και ανθρώπου. Οι μεσοπλατωνικοί στοχαστές, ιδίως ο Πλούταρχος και ο Απουλήιος, ανέπτυξαν λεπτομερώς την περί δαιμόνων θεωρία, βάσει της οποίας οι δαίμονες κατατάσσονται σε δύο κύριες ομάδες: εκείνη δηλαδή των δαιμόνων που ποτέ δεν συσχετίστηκαν με σώματα και εκείνη των δαιμόνων που υπήρξαν σε σώματα και οι οποίοι είναι κατ' ουσίαν ψυχές που ολοκλήρωσαν τον κύκλο της, έως την τελική απελευθέρωσή τους από τα σώματα<sup>472</sup>. Από αυτή τη διαφοροποίηση επακολουθεί μια περαιτέρω διαφοροποίηση, η οποία βασίζεται στον βαθμό με τον οποίο οι δαίμονες συμμετέχουν στο θεϊκό στοιχείο:

*Πλάτων και Πυθαγόρας και Ξενοκράτης και Χρύσιππος επόμενοι τοῖς πάλαι θεολόγοις ἔρρωμενεστέροις μὲν ἀνθρώπων γεγονέναι λέγουσι [...], τὸ δὲ θεῖον οὐκ ἀμιγῆς οὐδ' ἄκρατον ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς φύσει καὶ σώματος αἰσθήσει [ἐν] συνειληχὸς ἡδονὴν δεχομένη καὶ πόνον καὶ ὅσα ταύταις ἐπιγενόμενα ταῖς μεταβολαῖς πάθη τοὺς μὲν μᾶλλον τοὺς δ' ἦττον ἐπιταράττει· γίνονται γὰρ ὡς ἐν ἀνθρώποις καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας.*<sup>473</sup>

Ὅπως μελετήθηκε στο πρώτο μέρος της παρούσας μελέτης, ο Απουλήιος μετέδωσε, στο *De deo Socratis*, μια εκτενή και λεπτομερή μαρτυρία της μεσοπλατωνικής περί δαιμόνων θεωρίας, σχετικά με τη φύση τους, τις ιδιότητές τους και την κατάταξή τους<sup>474</sup>. Παρότι, εν γένει, η δαιμονολογία ενείχε ένα μυστικιστικό και θρησκευτικό χαρακτήρα και ήταν συνδεδεμένη με τον παγανιστικό πολυθεϊσμό, αποτελούσε, εντούτοις, πολύ σημαντικό στοιχείο και στον χριστιανικό Πλατωνισμό του Ficino. Η άποψη του Απουλήιου, καθώς και του Πλουτάρχου, σχετικά με τη φύση των δαιμόνων αναφέρεται από τον Ficino, επί παραδείγματι, στο *Commentarium in Plotinum*, αποδεικνύοντας την ευρεία προσέγγιση του Ficino προς την πλατωνική παράδοση, καθόσον στην προκειμένη περίπτωση ο ίδιος βασίζεται σε μεσοπλατωνικές πηγές προκειμένου να σχολιάσει και

<sup>472</sup> Στα πλαίσια της πλατωνικής δαιμονολογίας η αντίληψη των ψυχών ως δαιμόνων ήταν κοινώς αποδεχτή. Για τους στόχους της παρούσας μελέτης πρβ. Ξενοκρ., απ. 81 (Heinze)· Πλούτ., *Περὶ ἐκλ. χρηστ.*, 415β-γ, *Περὶ Σωκρ. δαιμον.*, 591γ-ξ· Απουλ., *De deo Socr.*, 150-152.

<sup>473</sup> Πλούτ., *Περὶ Ἰσ. καὶ Ὀσ.*, 360δ-ε.

<sup>474</sup> Πρβ. Απουλ., *De deo Socr.*, 132-156.

να αποσαφηνίσει την περί δαιμόνων θεωρία του Πλωτίνου. Οι δαίμονες, επισημαίνει ο Ficino, βρίσκονται μεταξύ των άστρων και των ανθρώπων, και κατοικούν μια οποιαδήποτε ουράνια σφαίρα πάνω από την ανθρώπινη, η οποία κατοικείται προηγουμένως από έλλογα όντα. Αυτά τα όντα, όπως επιβεβαιώνει ο Απουλήιος, ο οποίος αναφέρει και τον Αριστοτέλη σχετικά, έχουν πύρινη φύση και πετούν στην πύρινη σφαίρα – η αναφορά αφορά μάλλον τη φύση της ψυχής – ώσπου τα δικά τους φτερά τους κρατούν εκεί και έπειτα εξαφανίζονται:

Oportere vero daemones esse medios inter stellas et homines, in Theologia satis ostendimus, ut sphaera quaelibet supra nos hac nostra praestantior longeque amplior rationale habitatores habebat suae spaerae conformes, sicut habet et nostra. Nam et ignea quaedam animalia esse comprobatur Apuleius hoc Aristotelis testimonio: in fornacibus ardentibus, quaedam animalia propria vita sunt volitare pennulis apta, quae totum aevum suum diversantur in igne: cum eo exoriuntur, cum eo pariter extinguuntur. [...] Secunda quorum corpora (*scil.*: animalium rationalium genera) sunt ignis, et aer optime mixtus: hos daemones idem aethereos, vel aereos nominat.<sup>475</sup>

Η αντίληψη των δαιμόνων ως ψυχών, άρα, γίνεται αποδεκτή και από τον Ficino, ο οποίος στη συνέχεια του χωρίου προσθέτει ότι το πυρ είναι το στοιχείο της ψυχής, ενώ συνεχίζει παρουσιάζοντας μια κατάταξη των δαιμόνων με βάση την ανάμειξη των στοιχείων από τα οποία αποτελούνται, όπως επίσης έκανε ο Απουλήιος, την πραγματεία του οποίου ο Ficino ακολουθεί με ακρίβεια<sup>476</sup>. Στο ίδιο σημείο του υπομνήματος ο Ficino αναφέρει και τον Πλούταρχο, σχετικά με την άποψή του σύμφωνα με την οποία υπάρχουν και κακοί δαίμονες, τους οποίους ο ίδιος ονόμαζε είδωλα: “ut Plutarchus ait, existimare multos daemones esse malos, omnes vero appellabat Idola aere grandia inter se emittentia voces”<sup>477</sup>.

Στη διαμόρφωση της περί δαιμόνων θεωρίας του Ficino, η μεσοπλατωνική δαιμονολογία διαδραμάτισε έναν πολύ σημαντικό ρόλο. Οι Μεσοπλατωνικοί στοχαστές μετέδωσαν κάποια έργα τα οποία εξέθεταν εκτενώς αυτό το θέμα, προσφέροντας μια λεπτομερή απεικόνιση της διατύπωσης της θεωρίας αυτής κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο. Σε αυτή την κατεύθυνση, οι πληρέστερες αναφορές αποτελούνται από το *De deo Socratis* του Απουλήιου και το *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου* του Πλουτάρχου, το οποίο, αν και λιγότερο συστηματικό σε σχέση με την παρόμοια πραγματεία του Απουλήιου, αποτελεί σημαντική πηγή για την απόκτηση μιας σαφέστερης εικόνας

<sup>475</sup> *Opera*, 1715. Πρβ. επίσης Φιλ. Άλ., *Περὶ φωτ.*, 12, σχετικά με τη θεωρία της κατάταξης των όντων στα τέσσερα φυσικά στοιχεία.

<sup>476</sup> Πρβ. Απουλ., *De deo Socr.*, 137-141.

<sup>477</sup> *Opera*, 1716. Πρβ. επίσης Πλούτ., *Περὶ Σωκρ. δαιμον.*, 591γ-δ, όπου ο Πλούταρχος συνδέει τη θεωρία της μετεμψύχωσης με τη δαιμονολογία, επισημαίνοντας την αντίληψη της ψυχής ως δαίμονα.

της μεσοπλατωνικής δαιμονολογίας. Ωστόσο, στην αποδοχή αυτής της θεωρίας στο έργο του Ficino συνέτεινε κυρίως το *De deo Socratis*, το οποίο υπήρξε, όπως παρουσιάστηκε νωρίτερα, καίριας σημασίας ήδη από τα πρώτα χρόνια της φιλοσοφικής του δραστηριότητας. Στην *Theologiam Platoniam* στη συζήτηση σχετικά με τις ψυχικές καταστάσεις στις οποίες εκδηλώνεται η θεία μανία, η δαιμονολογία συνδέεται και με τη θεωρία της μελαγχολίας και αναφέρονται διάφορες περιπτώσεις σχετικά με την καθοδήγηση του Σωκράτη από τον δαίμονά του, στοιχεία που, όπως γράφει ο Ficino επιβεβαιώνονται μεταξύ άλλων και από τον Απουλήιο:

Hac ratione Socrates, quem Aristoteles melancholicum iudicavit, daemonis familiaris inspiratione multa presentiebat, cuius rei testes sunt Plato, Xenophon, Antipater Maximus, Apuleius<sup>478</sup>.

Η επιρροή του *De deo Socratis* στη δαιμονολογική θεωρία του Ficino αποδεικνύεται και από άλλο σημείο της *Theologiae Platonicae* και συγκεκριμένα στη συζήτηση σχετικά με το σώμα των δαιμόνων και, κατ' επέκταση, των ψυχών. Ο Ficino εισάγει το θέμα της ύπαρξης οντοτήτων οι οποίες, σύμφωνα με τους Πλατωνικούς, έχουν την ικανότητα να κατεβαίνουν και να ανεβαίνουν από τις ουράνιες σφαίρες στη Γη και αντιστρόφως. Ο ίδιος, προφανώς, αναφέρεται στους δαίμονες και τις ψυχές, οι οποίες έχουν δαιμονική και οντολογικά ενδιάμεση φύση. Ενώ, σύμφωνα με την πλατωνική φιλοσοφία, οι ψυχές είναι πάντα ενωμένες με ένα αιθέριο σώμα, κατά το χριστιανικό δόγμα, αντιθέτως, οι ψυχές θα λάβουν ένα αιθέριο σώμα μόνο στο τέλος της επίγειας ζωής. Ως εκ τούτου, συνεχίζει ο Ficino, σύμφωνα με τους Πλατωνικούς, ψυχές και δαίμονες υπόκεινται στον κύκλο της μετεμψύχωσης και έχουν την ικανότητα να αλλάζουν σώμα:

Platonici non nostras solum, sed multorum quoque daemonum animas propria quandoque mutare corpora putant. Profecto divinam bonitatem tum effundere se in alia, tum in alia ad se convertere arbitrantur; inde animas habere ut corpora regant, inde ut se ad incorporea conferant.<sup>479</sup>

Για τον Ficino, συνεπώς, η ικανότητα της ψυχής να φροντίσει τα σώματα ή να προσανατολίζεται προς την άυλη πραγματικότητα προέρχεται από τη δυνατότητα να αλλάζει σώμα. Επιπροσθέτως, οι δαίμονες, χάρη σε μια θεϊκή δύναμη, μπορεί ενίοτε να γίνουν ορατοί. Πρόκειται

---

<sup>478</sup> *Th. Pl.*, XIII, 2:162 (Hankins & Allen, επιμ.). Πρβ. επίσης Κικ., *De div.*, I, 54.

<sup>479</sup> *Th. Pl.*, XVI, 5:268 (Hankins & Allen, επιμ.).

για μια θεωρία που αναδύεται επίσης στο *De deo Socratis*,<sup>480</sup> το οποίο αποτελεί πάλι βάση για την περί δαιμόνων θεωρία του Ficino.

Όσον αφορά στη συμβολή της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας στη δαιμονολογία του Ficino, καθίσταται επίσης ενδιαφέρον ένα χωρίο της *Theologiae Platonicae*, το οποίο είναι επίσης ενδεικτικό της συγκρητικής ερμηνευτικής τάσης του Ιταλού φιλοσόφου. Εν προκειμένω, προϋπόθεση και αφετηρία της συζήτησης είναι η πλατωνική θεωρία της ύπαρξης οντοτήτων, οι οποίες είναι συνδεδεμένες τόσο με τα ανώτερα, θεϊκά όντα, όσο με τους ανθρώπους. Ωστόσο, προκειμένου να αποσαφηνίσει τη θεωρητική του στάση ο Ficino παραθέτει στο ίδιο χωρίο τους Αιγύπτιους, αναφερόμενος πιθανόν στη διδασκαλία του Ερμή του Τρισμεγίστου, καθώς και του Ωριγένη, του Νουμηνίου και του Πορφυρίου. Αυτοί οι τρεις στοχαστές εισάγονται ως ακόλουθοι της αιγυπτιακής προαναφερθείσας θεωρίας, με σκοπό να αποδειχθεί για μια ακόμα φορά η θεωρία της αλληλουχίας της *'priscae theologiae'*, καθώς και η συμφωνία της πλατωνικής και της χριστιανικής φιλοσοφίας, την οποία ο Ficino επιβεβαιώνει κλείνοντας το χωρίο με μια αναφορά στην ιεραρχία των αγγέλων, για την οποία πιθανότατα βασίστηκε στον ψευδο-Διονύσιο<sup>481</sup>. Υπάρχουν δαίμονες οι οποίοι βοηθούν τις ψυχές να ανυψωθούν έως την ανώτερη, υπεραισθητή, πραγματικότητα, ενώ άλλοι που τις κάνουν να παρεκκλίνουν προς τα σώματα και τον αισθητό κόσμο:

Siquidem Egyptii, quos sequuntur Origenes et Numenius et Porphyrius, multos aiunt esse daemones qui ad superiora animos erigunt, multos etiam qui ad inferiora detorquent<sup>482</sup>.

Ο Ficino αναφέρεται στον μύθο της μάχης μεταξύ Αθηναίων και Ατλαντίων, στην οποία επενέβησαν δαίμονες και ψυχές. Πηγή για τον Ficino είναι, στην προκειμένη περίπτωση, ο Πρόκλος, ο οποίος επισημαίνει ότι η μάχη αυτή ερμηνεύθηκε από τον Ωριγένη ως σύγκρουση δαιμόνων, ενώ, από τον Νουμίνιο, ως σύγκρουση ψυχών· υπήρξε και μια τρίτη ερμηνεία που

---

<sup>480</sup> Άπουλ., *De deo Socr.*, 144: “quid tandem censes daemonum corpora, quae sunt concretio multo tanta subtilior? [...] eoque nemini hominum temere visibilia, nisi divinitus speciem sui offerant”.

<sup>481</sup> Πρβ. *Περὶ οὐραν. ἱεραρχ.*, VI, 1-2.

<sup>482</sup> *Th. Pl.*, X, 2: 116 (Hankins & Allen, επιμ.).

συνδύαζε τις δύο προαναφερθείσες προσεγγίσεις και την οποία υποστήριζε ο Πορφύριος<sup>483</sup>. Από ό,τι φαίνεται, ο Ficino προσπάθησε να εναρμονίσει τις τρεις διαφορετικές ερμηνείες, δίνοντας έμφαση κυρίως στο γεγονός της αλληλεπίδρασης δαιμόνων και ψυχών, καθώς επίσης και στο θέμα της ιεραρχίας των δαιμόνων, βάσει της οποίας υπάρχουν κατώτεροι δαίμονες που ελέγχονται από τους ανώτερους, οι οποίοι, χαρακτηριστικά, λέγονται άγγελοι: “Daemonibus autem apud illos inferioribus superiores praesunt, his quoque alii, quos angelos nominant”<sup>484</sup>.

Ένα θεμελιώδες στοιχείο του φιλοσοφικού συστήματος του Ficino συνίσταται στη θεωρία της συνεχούς οντολογικής κατάστασης του σύμπαντος, η οποία συνεπάγεται την ανάγκη, σε κοσμολογικό επίπεδο, για την ύπαρξη ενδιάμεσων οντοτήτων. Ως εκ τούτου, ο Ficino πίστευε ότι όλα τα όντα είναι έμψυχα και αποδέχθηκε επίσης την πλατωνική θεωρία περί δαιμόνων, την οποία προσάρμοσε στον χριστιανικό Πλατωνισμό που χαρακτηρίζει το έργο του. Ο ίδιος θεωρούσε ότι υπάρχουν διάφορες οντότητες οι οποίες συμπληρώνουν την οντολογική διαβάθμιση και συμμετέχουν στην κοσμολογική ενότητα, εκ των οποίων κάποιες είναι αέναες και άλλες θνητές, ενσώματες. Οι τελευταίες αποτελούν τις ψυχές των ζώων, ενώ οι πρώτες ταυτίζονται με τους αγγέλους, οι οποίοι, όπως επισημάνθηκε ανωτέρω, προσεγγίζονται και ως ανώτερη τάξη δαιμόνων· στον ενδιάμεσο βαθμό βρίσκονται οι έλλογες ψυχές:

Sic erunt aliqui spiritus extra corpus atque perpetui, item aliqui iis oppositi in corpore atque mortales. [...] Primi illi sunt supernae mentes, quos vocant purissimos angelos [...]. Illis oppositae sunt animae bestiarum. Medium obtinebunt rationales animae.<sup>485</sup>

Σύμφωνα με τον Ficino, άρα, ο νους έχει τη δυνατότητα να ενωθεί με το σώμα και, προκειμένου να υποστηρίξει αυτή τη θεωρία, εναντίον της στάσης του Επίκουρου και του Λουκρετίου, ο Ficino αναφέρει τη μαρτυρία του Πλουτάρχου, σχετικά με το γεγονός του θανάτου του Πανός και πολλών άλλων δαιμόνων, ως ένδειξη της δυνατότητας ένωσης ενός αέναου νου, δηλαδή ενός αγγέλου ή δαίμονα ή μιας ψυχής, με ένα θνητό σώμα:

---

<sup>483</sup> Πρόκλ., *Εἰς Τιμ.*, 1.76.30-77.23 Diehl: “Οἱ δ’ εἰς δαιμόνων τινῶν ἐναντίωσιν [...] ὡς περ Ἰβριγένης ὑπέλαβεν. Οἱ δ’ εἰς ψυχῶν διάστασιν [...]. Καὶ ἔστι τῆς ἐξηγήσεως ταύτης προστάτης Νομμήνιος. Οἱ δὲ καὶ μίζαντες τὴν Ἰβριγένους, ὡς περ οἴονται, καὶ Νομμήνιου δόξαν ψυχῶν πρὸς δαίμονας ἐναντίωσιν εἶπον [...]. ἐπὶ δὲ ταύτης ἐστὶ τῆς οἰήσεως ὁ φιλόσοφος Πορφύριος”. Πρβ. επίσης Ficino, *Opera*, 1439: “Numenius autem dissensionem excellentium animarum sequentium Palladem, adversus alias animas generationem sub Neptuno sequentes. Porphyrius pugnam inter daemones deducentes in generationem, et animas ad supera contententes”.

<sup>484</sup> *Th. Pl.*, X, 2:118 (Hankins & Allen, επιμ.). Πρβ. επίσης Φίλ. Αλ., *Περὶ Γγ.*, 6-11, όπου εντοπίζεται μια ενδιαφέρουσα αναφορά σχετικά με τους δαίμονες και τους αγγέλους.

<sup>485</sup> *Th. Pl.*, X, 2:120 (Hankins & Allen, επιμ.).



Plutarchus et familiares eius [...]. Testantur ex multis prodigiis quae suis temporibus contingerunt, Pana, magnum daemonem aliosque multos daemones eiulasse primum, deinde etiam obiisse. Itaque sempiternae mentis cum corpore humano quamvis caduco consortium haud ita absurdum est, ut Epicurus Lucretiusque existimant.<sup>486</sup>

Μια παρόμοια έννοια μεταφέρει και ένα άλλο χωρίο, στο οποίο πάλι αναφέρεται ο Πλούταρχος ως πηγή της δαιμονολογίας του Ficino. Πρόκειται, δηλαδή, για τη θεωρία βάσει της οποίας οι συγκρούσεις μεταξύ δαιμόνων, καθώς και οι κάθοδοι των ψυχών στα σώματα, προκαλούν αναστατώσεις στα φυσικά στοιχεία από τα οποία αποτελείται ο κόσμος. Γράφει ο Ficino σχετικά:

Mitto quot elementorum turbationes procellasque tum ex daemonum conflictationibus, tum ex casibus animarum in corpora saepe contingere Aegyptii Platonicique arbitrentur, qua quidem de re Plutarchus et Porphyrius et Proclus diligentissime disputant.<sup>487</sup>

Συμπερασματικά, όλη η περί δαιμόνων θεωρία ανταποκρινόταν στο οντολογικό και θεολογικό ζήτημα της συσχέτισης του πρώτου θεού με τη δημιουργία και τον υλικό κόσμο. Από την απολύτως υπερβατική κατάσταση του Πρώτου θεού, την οποία υποστήριζαν όλοι οι Μεσοπλατωνικοί στοχαστές προέκυψε η ανάγκη να υποτεθεί η ύπαρξη διαφόρων ενδιάμεσων οντοτήτων, για να συνδεθεί ο αισθητός κόσμος με τον άυλο. Πρόκειται σαφώς για μια θεωρία θεμελιώδη για την πλατωνική φιλοσοφία εν γένει, η οποία αναπτύχθηκε περαιτέρω κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο, λόγω των θεωρητικών εξελίξεων σε οντολογικό και κοσμολογικό επίπεδο. Η περί των δαιμόνων θεωρία συνέχισε να αποτελεί κεντρικό θεωρητικό άξονα και στη φιλοσοφία του Ficino, ο οποίος την εναρμόνισε τρόπο τινά με το δόγμα του Χριστιανισμού. Για αυτόν τον σκοπό υπήρξε σίγουρα σημαντική η συμβολή του *Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων* του Ψελλού, έργο το οποίο ο Ficino μετέφρασε και στο οποίο ο ίδιος θεωρούσε ότι συνδυάζονταν οι θεωρίες περί δαιμόνων του Χριστιανισμού και του Πλατωνισμού<sup>488</sup>. Ωστόσο, για την ερμηνευτική κατεύθυνση αυτή βάση αποτέλεσε για τον Ficino και η μεσοπλατωνική δαιμονολογία επίσης, ιδίως οι διατυπώσεις του Απουλήιου και του Πλουτάρχου, καθώς και η περί ψυχής θεωρία που αναδύεται

<sup>486</sup> *Th. Pl.*, X, 2:122 (Hankins & Allen, επιμ.). Πρβ. Πλούτ., *Περὶ ἐκλ. χρηστ.*, 419α-ε.

<sup>487</sup> *Th. Pl.*, XIII, 4:202-204 (Hankins & Allen, επιμ.). Πρβ. Ficino, *Opera*, 1935-1936· Πλούτ., *Περὶ ἐκλ. χρηστ.*, 419ε-ξ: “σύγχυσιν μεγάλην περὶ τὸν ἀέρα καὶ διοσημίας πολλὰς γενέσθαι καὶ πνεύματα καταρραγῆναι καὶ πεσεῖν πρηστήρας”. Πορφύρ., *Περ. ἀπ.*, II, 3-5· Πρόκλ., *Στ. Θεολ.*, θεώρ. 145.

<sup>488</sup> *Opera*, 896: “Michaëlis Pselli de demonibus legere, breviter a me traductum. Qui Platonicos Christianis in daemonum opinione conciliat”.

στα *Έρμητικά συγγράμματα*. Στο συγκεκριμένο θεωρητικό πλαίσιο δόθηκε έμφαση σε μια δαιμονολογική θεωρία δυναμικού τύπου<sup>489</sup>, η οποία προσέφερε στον Ficino ένα φιλοσοφικό πρότυπο συμβατό και με το δόγμα του Χριστιανισμού. Συγκεκριμένα, η ταύτιση των δαιμόνων με τις ψυχές και η συνεπαγόμενη κατάταξη των δαιμόνων-ψυχών<sup>490</sup>, καθώς και η δυνατότητα, αφενός της ενσάρκωσης και αφετέρου της κάθαρσης της ψυχής έως την επίτευξη της αγγελικής κατάστασης, υπήρξαν απολύτως θεμελιώδη στοιχεία για την υποστήριξη αυτής της θεωρίας στα πλαίσια του χριστιανικού Πλατωνισμού που χαρακτηρίζει τη φιλοσοφία του Ficino.

### 3.5 Κοσμολογία

Το θέμα της δημιουργίας του κόσμου αποτελούσε κομβικό σημείο για τη φιλοσοφική αναζήτηση του Marsilio Ficino, ο οποίος, όπως προαναφέρθηκε, προσπαθούσε να εναρμονίσει τα θεωρητικά συστήματα του Πλατωνισμού και του Χριστιανισμού. Ο ίδιος υπερασπιζόταν την *'creationem ex nihilo'* όπως απαιτείτο από το χριστιανικό δόγμα. Ωστόσο, στη διατύπωση της θεωρίας αυτής από πλευράς του, αναδύονται διάφορα στοιχεία που προέρχονται από την πλατωνική παράδοση και συγκεκριμένα από τη μεσοπλατωνική φιλοσοφία. Όπως επισημάνθηκε ανωτέρω, οι Μεσοπλατωνικοί φιλόσοφοι αναγνώριζαν ιδιαίτερη σημασία στον πλατωνικό *Τίμαιο* και στις θεωρίες που διατυπώνονται στον συγκεκριμένο διάλογο. Μεταξύ άλλων, η θεωρία της δημιουργίας του κόσμου, στενά συνδεδεμένη με εκείνη της γέννησης της Ψυχής του κόσμου, υπήρχε κεντρική τόσο στη φιλοσοφική αναζήτηση του Μεσοπλατωνισμού όσο και στη φιλοσοφία του Ficino.

Το συγκεκριμένο ζήτημα, ωστόσο, αποτελούσε αιτία αντιπαράθεσης ήδη στα πλαίσια της Αρχαίας Ακαδημίας, όπου οι διάδοχοι του Πλάτωνος ισχυρίζονταν τον αλληγορικό χαρακτήρα της πλατωνικής θεωρίας περί δημιουργίας του κόσμου ως απάντηση στην αριστοτελική κριτική, η οποία, υποστηρίζοντας την αιωνιότητα του κόσμου, έκρινε ως αντιφατική την πλατωνική θεωρία ενός κόσμου που δημιουργήθηκε και συνάμα δεν έχει τέλος. Τόσο ο Σπεύσιππος όσο και ο Ξενοκράτης αρνούσαν ότι η δημιουργία του κόσμου, για την οποία μιλάει ο Πλάτων στον *Τίμαιο*, σήμαινε ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε σε κάποιο χρονικό σημείο. Για αυτούς, επρόκειτο μόνο για

---

<sup>489</sup> Πρόκειται για μια σημαντική εξέλιξη του θέματος σε σχέση, επί παραδείγματι, με την εικόνα αυτής της θεωρίας που αναδύεται στα πλαίσια της Αρχαίας Ακαδημίας, όπου συναντάται μια περισσότερο στατικού χαρακτήρα δαιμονολογική θεωρία, πρβ. Ξενοκρ., απ. 23 (Heinze) = Πλούτ., *Περί έκλ. χρυστ.*, 416ξ.

<sup>490</sup> Πρβ. την επιστολή *Quomodo singuli angelos custodes habeat*, εις *Opera*, 865-866, στην οποία ο Ficino θέτει τον συνδυασμό ανάμεσα σε ψυχές, αγγέλους και δαίμονες, οι οποίοι ορίζονται ως *'genii'*, δηλαδή ως δαίμονες-φύλακες. Πρβ. Άπουλ., *De deo Socr.*, 151.

μια συμβολική επεξήγηση, η οποία έγινε έπειτα η βασική ερμηνευτική στάση για τους περισσότερους Μεσοπλατωνικούς φιλοσόφους. Εντούτοις, στα πλαίσια του Μεσοπλατωνισμού, σχετικά με την ερμηνεία αυτής της θεωρίας, δεν υπήρχε απόλυτη συμφωνία ανάμεσα στους διάφορους στοχαστές και, πάνω στο θέμα αυτό, εντοπίζονται δύο κύριες επεξηγηματικές τάσεις, μία δηλαδή που υποστήριζε την αλληγορική ερμηνεία της πλατωνικής κοσμολογίας και μία άλλη που αντιθέτως ισχυριζόταν την αντίστοιχη κυριολεκτική ερμηνεία<sup>491</sup>.

Ο *Διδασκαλικός* μετέδωσε τη σαφέστερη αναφορά της προαναφερθείσας αλληγορικής ερμηνευτικής τάσης, τόσο της γένεσης του κόσμου όσο της γέννησης της Ψυχής του Κόσμου:

*Όταν δὲ εἶπῃ (scil.: ὁ Πλάτων) γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον, οὐχ οὕτως ἀκουστέον αὐτοῦ ὡς ὄντος ποτὲ χρόνου ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος· ἀλλὰ διότι ἀεὶ ἐν γενέσει ἐστὶ καὶ ἐμφαίνει τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερόν τι αἴτιον· καὶ τὴν ψυχὴν δὲ ἀεὶ οὖσαν τοῦ κόσμου οὐχὶ ποιεῖ ὁ θεὸς ἀλλὰ κατακοσμεῖ, καὶ ταύτη λέγοιτ' ἂν καὶ ποιεῖν, ἐγείρων καὶ ἐπιστρέφων πρὸς αὐτὸν τὸν τε νοῦν αὐτῆς [...] ὅπως ἀποβλέπουσα πρὸς τὰ νοητὰ αὐτοῦ δέχεται τὰ εἶδη καὶ τὰς μορφάς, ἐφιεμένη τῶν ἐκείνου νοημάτων.<sup>492</sup>*

Από το προηγούμενο απόσπασμα συμπεραίνουμε ότι σύμφωνα με τον Αλκίνοο η γένεση του κόσμου σημαίνει ότι αυτός βρίσκεται σε συνεχές γίγνεσθαι και για τον λόγο αυτό εξαρτάται από μια ανώτερη αρχή. Παρομοίως, η ίδια αναλογία ισχύει για την Ψυχή του Κόσμου, της οποίας η γένεση θεωρείται μια νοητική στροφή προς τον θεό και τις Ιδέες-σκέψεις του.

Στην ίδια κατεύθυνση κινείται και ο Απουλῆιος, ο οποίος επίσης υποστήριζε την αλληγορική ερμηνεία της δημιουργίας, θεωρώντας ότι ο κόσμος φαίνεται ότι έχει δημιουργηθεί λόγω του γεγονότος ότι όλα τα στοιχεία από τα οποία αποτελείται δημιουργήθηκαν. Ωστόσο, επειδή ο κόσμος προέρχεται από ένα ανώτερο αίτιο, ήτοι τον θεό, δεν έχει τέλος και θα υπάρχει ες αεί:

et hunc quidem mundum nunc sine initio esse dicit [*scil.:* Plato], alias originem habere natumque esse: nullum autem eius exordium atque initium esse ideo quod semper fuerit; nativum vero videri, quod ex his rebus substantia eius et natura constet, quae nascendi sortitae sunt qualitatem. [...] sed quod ei nascendi causam deus praestitit, ideo immortalis perseverantia est semper futurus.<sup>493</sup>

---

<sup>491</sup> Μία τρίτη ερμηνευτική τάση δύναται να εντοπιστεί στη διατύπωση του Σεβήρου, ο οποίος, βασιζόμενος στον μύθο του *Πολιτικού*, θεωρούσε ότι ο κόσμος αυτός καθαρτός είναι αέναος, ενώ ο υπάρχων κόσμος έχει δημιουργηθεί. Πρβ. Πρόκλ., *Εἰς Τίμ.*, I, 289, 6-13 Diehl = απ. 3 Mullach.

<sup>492</sup> *Διδασκ.*, XIV, 169, 32-41.

<sup>493</sup> *De Plat.*, I, 198.

Ο Πλούταρχος, αντιθέτως, υποστήριζε την κυριολεκτική ερμηνεία της εν λόγω πλατωνικής θεωρίας και η στάση του είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα. Σύμφωνα με αυτόν, όντως ο κόσμος είχε μια χρονική αρχή και η αιωνιότητα αναφέρεται στην ύλη από την οποία δημιουργήθηκε. Πιο συγκεκριμένα, η ύλη είναι αέναη αλλά πριν τη δημιουργία υπήρχε σε άμορφη κατάσταση, ενώ ο κόσμος γεννήθηκε από την πράξη του δημιουργού, ο οποίος έβαλε τάξη στην ήδη υπάρχουσα ύλη, δίνοντας νοημοσύνη στην Ψυχή του Κόσμου, η οποία προηγουμένως υπήρχε σε άλογη κατάσταση:

*τὴν δ' οὐσίαν καὶ ὕλην, ἐξ ἧς γέγονεν, οὐ γενομένην ἀλλ' ὑποκειμένην αἰεὶ τῷ δημιουργῷ εἰς διάθεσιν καὶ τάξιν αὐτὴν καὶ πρὸς αὐτὸν ἐξομοίωσιν ὡς δυνατὸν ἦν ἐμπαρασχεῖν. οὐ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἢ γένεσις ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ καλῶς μὴδ' ἰκανῶς ἔχοντος [...]. ἀκοσμία γὰρ ἦν τὰ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως: ἀκοσμία δ' οὐκ ἀσώματος οὐδ' ἀκίνητος οὐδ' ἄψυχος ἀλλ' ἄμορφον μὲν καὶ ἀσύστατον τὸ σωματικὸν ἔμπληκτον δὲ καὶ ἄλογον τὸ κινητικὸν ἔχουσα.<sup>494</sup>*

Η κυριολεκτική ερμηνεία της κοσμογονικής θεωρίας του *Τιμαίου* υιοθετήθηκε και από τον Αττικό. Ένα εκτενές χωρίο (απ. 4, Des Places), διασωθέν στην *Εὐαγγελικὴν Προπαρασκευὴν* του Ευσεβίου, εισάγει την έννοια της θεϊκής πρόνοιας, η οποία σύμφωνα με τον Αττικό είναι στενά συνδεδεμένη με τη γένεση του κόσμου. Πρόκειται για ένα καθοριστικό στοιχείο για τη διαχρονική εξέλιξη της πλατωνικής φιλοσοφικής παράδοσης και ιδίως για την εναρμόνισή της με το χριστιανικό δόγμα, την οποία επεδίωκε ο Ficino. Δεδομένης της εκτενούς μελέτης του έργου του Ευσεβίου από πλευράς του Ιταλού φιλοσόφου, αυτή η αναφορά αποτελεί σημείο καίριας σημασίας για την κατανόηση της αποδοχής του Μεσοπλατωνισμού στη φιλοσοφία του. Ο Αττικός θεωρούσε ότι το γεγονός ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε από το ανώτατο αίτιο συνεπάγεται την αφθαρσία του, διότι ο κόσμος θα διατηρηθεί αιωνίως χάρι στην πρόνοια του θεού:

*Πρῶτον δὴ περὶ γενέσεως κόσμου σκοπῶν καὶ τὸ τῆς προνοίας τὸ μέγα τοῦτο καὶ πολυωφελὲς δόγμα πάντα ζητεῖν ἀναγκαῖον ἠγούμενος καὶ λογισάμενος (scil.: ὁ Πλάτων) ὅτι τῷ μὴ γενομένῳ οὔτε τινὸς ποιητοῦ οὔτε τινὸς κηδεμόνος πρὸς τὸ γενέσθαι καλῶς χρεία, ἵνα μὴ ἀποστέρηση τὸν κόσμον τῆς προνοίας ἀφείλε τὸ ἀγέννητον αὐτοῦ. [...] Κατὰ δὲ τὴν ἡμετέραν ἀκοήν ἀξιοῦντος Πλάτωνος τὸν κόσμον γεγονέναι κάλλιστον ἔργον ὑπὸ τοῦ κάλλιστου τῶν δημιουργῶν καὶ περιθέντος τῷ τοῦ παντὸς ποιητῆ δύναμιν, δι' ἧς καὶ οὐκ ὄντα πρότερον ἐποίησε τὸν κόσμον καὶ ποιήσας εἰσαεὶ βουλόμενός γε σῶον διαφυλάττει.<sup>495</sup>*

<sup>494</sup> *Περὶ Τιμ. ψυχολ.*, 1014β. Πρβ. επίσης *Περὶ Ἰσ. καὶ Ὀσ.*, 372ξ: “εἰκὼν γὰρ ἐστὶν οὐσίας ἐν ὕλῃ ἢ γένεσις καὶ μίμημα τοῦ ὄντος τὸ γιγνόμενον”.

<sup>495</sup> Απ. 4 (Des Places).

Η δυϊστική οντολογική προσέγγιση που χαρακτήριζε τη μεσοπλατωνική κοσμοθεωρία εισήγαγε ένα πιο έντονο θρησκευτικό χαρακτήρα στην ερμηνεία της πλατωνικής κοσμολογίας, ο οποίος επηρέασε καθοριστικά τόσο τα θεοσοφικά ρεύματα της ίδιας εποχής, όπως τον Γνωστικισμό και τον Ερμαϊσμό, όσο και τον Πλατωνισμό της ύστερης αρχαιότητας, όπως τον χριστιανικό πλατωνισμό του Αυγουστίνου, καθώς επίσης και τη φιλοσοφία διαφόρων στοχαστών του Μεσαίωνα και της Αναγέννησης – *in primis* του Ficino – για τους οποίους ο Πλατωνισμός και ο Χριστιανισμός αποτελούσαν δύο συμφωνούντα φιλοσοφικά συστήματα. Ο θεολογικός χαρακτήρας που αποδιδόταν στη φιλοσοφική αναζήτηση ήταν, όπως επισημάνθηκε, ένας από τους θεμελιώδεις θεωρητικούς άξονες του Μεσοπλατωνισμού και ίσως ο βασικότερος στη φιλοσοφία του Ficino, σύμφωνα με τον οποίο υπάρχει ουσιαστική συμφωνία ανάμεσα στην εβραϊκή, τη χριστιανική, την αραβική θεολογία και την πλατωνική φιλοσοφία. Είναι πράγματι πάνω στο θέμα της κοσμογονίας που, σύμφωνα με τον Ficino, αναδύεται η συμφωνία αυτή, διότι όλα τα προαναφερθέντα θεωρητικά συστήματα υποστήριζαν ότι ο κόσμος δεν είναι αέναος, αλλά δημιουργήθηκε και είχε μια αρχή σε συγκεκριμένη χρονική στιγμή<sup>496</sup>. Άρα, η γένεση του κόσμου εξαρτάται από τον Θεό, ο οποίος τον δημιουργεί ακολουθώντας τη θέληση του και τον κατευθύνει συνεχώς προς τον εαυτό του. Σε σχέση με τον κόσμο, συνεπώς, ο Θεός είναι ‘*causa efficiens*’ και ‘*causa finalis*’:

Profecto si mundus neque per se subsistere, neque se continere, neque per se agere moverive potest, necessario a causa per se existente seque continente dependet. [...] Igitur ab eodem accipit esse, a quo essentialem accipit bonitatem. Itaque causa illa tam efficiens est quam finis. Est et exemplar.<sup>497</sup>

Η αναφορά του Ficino σχετικά με την υπόσταση ενός παραδειγματικού αίτιου υποδεικνύει το γεγονός ότι ο Θεός δημιουργεί, δια της θέλησής του, με βάση τα νοερά είδη τα οποία, όπως επισημάνθηκε ανωτέρω, βρίσκονται εντός του νου του. Μέσα από τη θεωρία των Ιδεών ως σκέψεων του Θεού, άρα, η επιρροή του Μεσοπλατωνισμού στη φιλοσοφία του Ficino φανερώνεται και στην κοσμολογία του.

Η δημιουργική πράξη εκρέει από τον Θεό και είναι αναπόσπαστη από την οντολογική του υπόσταση, είναι όμως ελεύθερη σε ό,τι αφορά την ίδια τη δημιουργία των όντων. Ο κόσμος δημιουργείται από τον Θεό και αποτελεί, συνεπώς, την τέλεια δημιουργία ενός τέλει δημιουργού και, για τον λόγο αυτό, τείνει συνεχώς προς εκείνο το κάλλιστο αίτιο. Όταν ο Ficino μιλάει για την

<sup>496</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, XVIII, 1:64 (Hankins & Allen, επιμ.) “Plato igitur nihil prohibere videtur fidem adhibere theologiae Hebraeorum, Christianorum Arabumque communi, coepisse mundum quandoque, angelos ab initio creatos, animas hominem immortales creari quotidie”.

<sup>497</sup> *Th. Pl.*, XVIII, 1:66-68 (Hankins & Allen, επιμ.).

αγαθότητα της δημιουργίας και των όντων αποδίδει μια οντολογική σημασία στον όρο, διότι η αγαθότητα είναι αναπόσπαστο μέρος της ίδιας της ουσίας. Υφίσταται, επομένως, μια άμεση σύνδεση ανάμεσα στον Θεό-Δημιουργό και τη δημιουργία του, βάσει της οποίας η αγαθότητα εκρέει από την πηγή, καθώς όλα τα όντα τείνουν προς το Αγαθό. Αυτό το γεγονός καθιστά και την ύλη τρόπον τινά καλή, καθόσον είναι καταρχάς προπαρασκευασμένη για να λάβει μορφή από το Αγαθό, ενώ ταυτόχρονα τείνει συνεχώς προς το ίδιο το Αγαθό: “*Ipsa tamen materia bona est quodammodo quia boni, id est formae, appetens, quia ad bonum suscipiendum exposita, quia bono necessaria mundo*”<sup>498</sup>. Συνεπώς, η αγαθότητα της ύλης καθιστά για τον Ficino *conditio sine qua non* για την ίδια τη δυνατότητα της δημιουργίας του κόσμου. Στην τάση της ύλης να λάβει τα είδη υπάρχει ήδη η συμμετοχή στην αγαθότητα της δημιουργίας και για τον λόγο αυτό το ‘*bonum*’ είναι ένα από τα τρία ‘*transcendentia*’, συνάμα με το ‘*unum*’ και το ‘*verum*’.

Ο κόσμος αποτελεί την τέλεια δημιουργία του Θεού και η τελειότητα αυτή ξεπροβάλλει από την ίδια την τάξη του κόσμου η οποία, επίσης, εξαρτάται από το θείο θέλημα που διαμορφώνει την οντολογική διαβάθμιση. Στη φιλοσοφία του Ficino ο κόσμος κυβερνάται από καθολικούς και θείους νόμους και είναι, συνεπώς, αιτιοκρατούμενος. Μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο κόσμος βρίσκει την πηγή του, καθώς και το αίτιο της ύπαρξής του, στην αγαθότητα του Δημιουργού του.

Για τη διατύπωση της κοσμοθεωρίας του, ο Ficino βασίστηκε σε μεγάλο βαθμό στη μελέτη του *Τιμαίου*, διάλογο που ερμήνευσε υπό το φως των λατινικών μεταφράσεων και υπομνημάτων καθώς και σαφώς του χριστιανικού δόγματος. Όπως παρατηρήθηκε ανωτέρω, ο *Τίμαιος* υπήρξε θεμελιώδης για τη φιλοσοφική αναζήτηση των Μεσοπλατωνικών, για τους οποίους ο διάλογος αυτός αποτελούσε σημείο αναφοράς για την κατανόηση τόσο της πλατωνικής κοσμολογίας συγκεκριμένα, όσο της πλατωνικής οντολογίας και θεολογίας γενικότερα. Παρομοίως, υπήρξε καίριας σημασίας και για τον Ficino, ο οποίος ενδέχεται να είχε ξεκινήσει τη μελέτη της πλατωνικής φιλοσοφίας πιθανότατα από αυτόν τον διάλογο, εφόσον ήταν από τους ελάχιστους διαθέσιμους σε λατινική μετάφραση. Επιπροσθέτως, διάφορα υπομνήματα αυτού του διαλόγου υπήρχαν στα Λατινικά, τόσο από τους πρώτους αιώνες της χριστιανικής εποχής όσο από τον Μεσαίωνα<sup>499</sup>. Από τα πρώτα και πιο σημαντικά λατινικά υπομνήματα στον *Τίμαιο* αξίζει να σημειωθεί εκείνο του Χαλκιδίου, το οποίο παρότι ελλιπές, άσκησε μεγάλη επιρροή στους μεσαιωνικούς σχολιαστές και εμπεριέχει επίσης σημαντικές αναφορές ως προς τη μεσοπλατωνική ερμηνεία της πλατωνικής κοσμολογίας. Τα διασωθέντα μέρη του υπομνήματος αφορούν στα

---

<sup>498</sup> *Th. Pl.*, I, 6:86 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>499</sup> Allen, 1995:XI, 402, όπου παραπέμπουμε και για τις λεπτομερείς βιβλιογραφικές αναφορές.

ζητήματα της γένεσης του κόσμου – καταλήγοντας στην απόρριψη της εν χρόνω γένεσής του – της θεϊκής πρόνοιας, των δαιμόνων, καθώς και της διττής φύσης της ύλης. Ο Ficino γνώριζε καλά τις επιτομές του *Τιμαίου* από τον Αλκίνοο και τον Απουλήιο, όπως επίσης γνώριζε το *Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας* του Πλουτάρχου και την περίληψη του ίδιου διαλόγου από τον Διογένη τον Λαέρτιο<sup>500</sup>, στην οποία επίσης η επιρροή της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας στο εν λόγω θέμα είναι εμφανής. Ο Αλκίνοος είχε αφιερώσει μέρος του *Διδασκαλικού*, συγκεκριμένα τα κεφάλαια VII έως XXVI, σε μια λεπτομερή σύνοψη του *Τιμαίου*, συμβάλλοντας συνεπώς στη διαμόρφωση της σκέψης του Ficino σχετικά με το εν λόγω θέμα, δεδομένης της ολόκληρης μετάφρασης του προαναφερθέντος έργου του Αλκίνοου από πλευράς του Ficino<sup>501</sup>. Και ο Απουλήιος επίσης, στο *De Platone et eius dogmate*, έπειτα από την παρουσίαση της ζωής του Πλάτωνος στα πρώτα τέσσερα κεφάλαια της πραγματείας, είχε αφιερώσει το υπόλοιπο μέρος του πρώτου βιβλίου στο θέμα της κοσμοθεωρίας του *Τιμαίου*, γεγονός που κατέστη καθοριστικό για την κατανόηση του εν λόγω θέματος από τον Ficino στα χρόνια που προηγούνται της εκμάθησης της ελληνικής γλώσσας εκ μέρους του. Όπως προαναφέρθηκε, τόσο ο Αλκίνοος όσο και ο Απουλήιος, υποστήριζαν την αλληγορική ερμηνεία της δημιουργίας του κόσμου, ενώ ο Πλούταρχος διατεινόταν ότι ο Πλάτων εννοούσε ότι η δημιουργία του κόσμου έλαβε χώρα εντός χρονικού διαστήματος, βασιζόμενος όμως σε δυϊστικές απόψεις<sup>502</sup>. Φαίνεται επίσης πιθανό ότι ο ίδιος ο Χαλκίδιος είχε με τη σειρά του επηρεαστεί περισσότερο από προγενέστερες μεσοπλατωνικές πηγές, παρά από νεοπλατωνικές<sup>503</sup>.

Ως προς το εν λόγω θέμα, ο Απουλήιος αναφέρεται ως πηγή για την ερμηνεία του Πλάτωνος, και συγκεκριμένα του *Τιμαίου*, στην πρώιμη πραγματεία *De voluptate* του 1457. Η αναφορά παραθέτει μάλιστα τον Απουλήιο δίπλα στον Χαλκίδιο, τον Πτολεμαίο και τον Guillaume de Conches, σημαντικό μεσαιωνικό σχολιαστή του *Τιμαίου*. Γράφει ο Ficino: “Nam Apuleius, Calcidius, Contius, Ptolemeus Platonici nobiles eo, quem breviter referam, modo Platonis sententiam obscurissimis in Timaeo verbis positam interpretantur”<sup>504</sup>, τονίζοντας το γεγονός ότι

---

<sup>500</sup> Πρβ. *Βίοι*, 3.67 κ.έξ., όπου η έκθεση της πλατωνικής θεωρίας βασίζεται στον *Τίμαιο*.

<sup>501</sup> Πρβ. *Opera*, 1946-1962. Πρβ. επίσης Kristeller, 1937, I:CXXXV-CXXXVI, 104.

<sup>502</sup> Πέρα από το *Περὶ Τιμ. ψυχογ.*, 1012α-1030γ, ο Πλούταρχος εξέθεσε θεωρίες προερχόμενες από τον *Τίμαιο* και σε άλλα έργα του, όπως στα *Πλατ. ζητ.*, 999γ-1011ξ, στο *Περὶ εἰμ.*, 568β-574ξ και το *Περὶ προσ. σελ.*, 920α-945ε. Πρόκειται για έργα που γνώριζε και ο Ficino.

<sup>503</sup> Πρβ. Dillon, 1996:401-408. Στο υπόμνημα του Χαλκιδίου διαφαίνεται η επιρροή της φιλοσοφικής στάσης του Νουμηνίου, κυρίως σε ό,τι αφορά την ιεραρχία των πρώτων αρχών, η οποία παρουσιάζει το Αγαθό, τον Νου και έναν δεύτερο Νου ο οποίος ταυτίζεται με την Ψυχή του Κόσμου.

<sup>504</sup> *Opera*, 997-998.

αυτοί οι πλατωνικοί φιλόσοφοι τον βοήθησαν στην κατανόηση των θεωριών που ο Πλάτων παρουσίασε κάπως αινιγματικά.

Ο Ficino είχε πρόσβαση επίσης στο ψευδεπίγραφο *Περὶ ψυχᾶς κόσμου καὶ φύσιος* του Τιμαίου του Λοκρού, έργο το οποίο θεωρείτο και από τον Ficino γνήσιο του Πυθαγορείου φιλοσόφου. Αντιθέτως, έχει πλέον αποδειχθεί ότι πρόκειται για σύνοψη του πλατωνικού *Τιμαίου*, η οποία συντάχθηκε πιθανότατα κατά τον 1ο αιώνα μ.Χ., πάλι δηλαδή στα πλαίσια της μεσοπλατωνικής και νεοπυθαγόρειας φιλοσοφίας, γεγονός με ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τις πηγές του Ιταλού φιλοσόφου σχετικά με το εν λόγω θέμα. Γράφει συγκεκριμένα ο Ficino σε μια επιστολή στον Giovanni Cavalcanti ότι ο Πλάτων ακολούθησε τον Τίμαιο τον Λοκρό σε ό,τι αφορά τις θεωρίες που εκθέτει στον *Τίμαιο*, ισχυριζόμενος ότι ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο<sup>505</sup>. Ο Ficino, ωστόσο, αναγνώριζε σαφώς περισσότερη εγκυρότητα στον πλατωνικό διάλογο και σε εκείνον βάσισε τις θεωρίες του.

Η σημασία ενός διαλόγου όπως ο πλατωνικός *Τίμαιος* για τη φιλοσοφία του Ficino είναι προφανής και εξηγείται με βάση τον στόχο της αναζήτησής του, δηλαδή την εναρμόνιση της πλατωνικής φιλοσοφίας και του χριστιανικού δόγματος. Ο *Τίμαιος* αφορά στη δημιουργία του κόσμου από έναν Δημιουργό με βάση θεωρητικά και αιώνια παραδείγματα τα οποία, σύμφωνα με τον Ficino, αποτελούν τις σκέψεις του. Επρόκειτο, άρα, για μια θεωρία που μπορούσε να προσαρμοστεί στο δόγμα της δημιουργίας από τον Θεό της *Γενέσεως*. Βασιζόμενος σε μεσοπλατωνικές πηγές ο Ficino υποστήριζε την ουσιαστική συμφωνία της πλατωνικής θεωρίας της δημιουργίας του κόσμου με την περί γενέσεως θεωρία της *Παλαιάς Διαθήκης*:

Concludemus denique concordiam inter Mosem et Platonem, quem Numenius alterum cognominat Mosem. Quod enim Moses ait: In principio fecit Deus celum et terram, Plato ait: Deus primo ignem fecit et terram, ignem intelligens precipue celum. Principio enim in sphaera mundi centrum consideravit et ambitum, reliqua horum gratia interiecit.<sup>506</sup>

Στην ερμηνεία της πλατωνικής κοσμολογικής θεωρίας αναδύεται μια ενδιαφέρουσα εννοιολογική τροποποίηση από πλευράς του Ficino, διότι, ενώ ο Θεός της *Γραφής* δημιουργεί ‘*ex nihilo*’, ο πλατωνικός Δημιουργός δημιουργεί ‘*ex ideis*’. Ως εκ τούτου, σύμφωνα με τον Ficino, ο Θεός-Δημιουργός δημιουργεί μεν ‘*ex nihilo*’, αλλά βάσει των αιώνιων παραδειγμάτων, των Ιδεών δηλαδή, τα οποία βρίσκονται εντός του Νου του και άρα ο ίδιος συνδυάζει και στην προκειμένη

<sup>505</sup> Πρβ. *Opera*, 629-630.

<sup>506</sup> *Opera*, 1449.



περίπτωση τις δύο θεωρητικές κατευθύνσεις. Επιπροσθέτως, ο Ficino πίστευε ότι ο Πλάτων ακολούθησε τη διδασκαλία του Μωυσή, η οποία διαδόθηκε μέσω της αλληλουχίας των σοφών της *'priscae theologiae'*, συνεπώς, η συμφωνία μεταξύ πλατωνικής φιλοσοφίας και χριστιανικού δόγματος μπορούσε να εντοπιστεί και στο εν λόγω ζήτημα. Η αποδοχή του μύθου της δημιουργίας του *Τιμαίου* από τον Ficino συνδέεται τόσο με τη μεσοπλατωνική ερμηνεία αυτού του μύθου όσο και με τη θεωρία των Ιδεών ως σκέψεων του Θεού, καθοριστική θεωρία για την εννοιολογική τροποποίηση που χρειαζόταν, ώστε να δοθεί στον Θεό η ανώτερη οντολογική θέση. Όπως τον παρουσιάζει ο Πλάτων, ο Δημιουργός στρέφεται προς τα αιώνια παραδείγματα, ήτοι τις Ιδέες για να δημιουργήσει, συνεπώς οι Ιδέες καταλαμβάνουν ανώτερη θέση σε σχέση με εκείνον, τόσο αιτιολογικά όσο και οντολογικά. Κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο όμως αναπτύχθηκε η άποψη σύμφωνα με την οποία ο Νους-Δημιουργός στράφηκε εντός του εαυτού και όχι εκτός για να ενατενίσει τις Ιδέες, οι οποίες, όπως μελετήθηκε προηγουμένως, θεωρούντο σκέψεις εντός του Νου του Θεού. Ως εκ τούτου, τα στοιχεία της δημιουργίας υπάρχουν εντός του Θεού-Δημιουργού ως Ιδέες και η δημιουργία του κόσμου και των διάφορων οντολογικών επιπέδων απορρέει από τον θεϊκό Νου<sup>507</sup>. Ο απόηχος της μεσοπλατωνικής οντολογικής και κοσμολογικής θεωρίας, άρα, αντηχεί και στον Ficino. Οι Ιδέες-σκέψεις του Θεού δεν βρίσκονται πλέον σε ανώτερη οντολογική θέση και ο Θεός, στρεφόμενος εντός εαυτού, στοχάζεται τα αιώνια παραδείγματα και δημιουργεί με βάση το υπόδειγμα που εμπεριέχει· επομένως, ο Δημιουργός ταυτίστηκε με τον Θεό. Η δημιουργική πράξη του Θεού, συνεπώς, έγινε μια πράξη η οποία πηγάζει από τη βούληση του Θεού, λαμβάνει χώρα εν χρόνω και μάλιστα με αυτή την ίδια την πράξη αρχίζει ο χρόνος. Αυτή η θεωρία, ωστόσο, συνεπάγεται θεωρητικά συμπεράσματα, τα οποία απέχουν από την πλατωνική περί χρόνου σκέψη, εφόσον για τον Αθηναίο ο χρόνος υπάρχει ως κυκλικός. Αντιθέτως, η προαναφερθείσα θέση συνεπάγεται μια γραμμική αντίληψη του χρόνου, η οποία προήλθε περισσότερο από την εβραϊκή φιλοσοφία. Στη διαμόρφωση αυτής της ερμηνείας της δημιουργίας του κόσμου συνέβαλε πιθανότατα, κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο, η φιλοσοφική στάση του Φίλωνος που καθόρισε στη συνέχεια την πρόσληψη της ερμηνείας αυτής από τον Ficino, δεδομένης επίσης της αναφοράς που ο Χαλκίδιος κάνει σχετικά με τον Αλεξανδρέα και την εβραϊκή φιλοσοφία<sup>508</sup>.

Οι περισσότεροι αρχαίοι σχολιαστές του Πλάτωνος ισχυρίζονταν ότι ο Αθηναίος φιλόσοφος θεωρούσε τον κόσμο αιώνιο και, επομένως, η περιγραφή της δημιουργίας αποτελούσε απλά μια

---

<sup>507</sup> Πρβ. Allen, 1995:XI, 430-431.

<sup>508</sup> Πρβ. Χαλκ., *In Timaeum*, CCLXXVI-CCLXXVIII, σελ. 280-283 Waszink. Πρβ. επίσης Ficino, *Opera*, 1443.

αλληγορική απεικόνιση στην κατεύθυνση αυτή. Η συγκεκριμένη θέση ήταν ευρέως αποδεκτή ανάμεσα στους μεσοπλατωνικούς φιλοσόφους, με κάποιες εξαιρέσεις, όπως τον Πλούταρχο και τον Αττικό, οι οποίοι, αντιθέτως, ισχυρίζονταν ότι ο Πλάτων θεωρούσε ότι ο κόσμος δεν είναι αέναος και δημιουργήθηκε εντός ορισμένου χρονικού διαστήματος. Οι τελευταίοι υπήρξαν για τον Ficino σημεία αναφοράς για την ερμηνεία του πλατωνικού μύθου της κοσμογονίας, καθώς και για τον εντοπισμό μιας αρχαίας φιλοσοφικής πηγής για τη συμφωνία της πλατωνικής φιλοσοφίας και του χριστιανικού δόγματος. Και πράγματι, στο *Commentarium in Timaeum* ο Ficino επαινεί τον Πλούταρχο, τον Αττικό και τον Σεβήρο επειδή θεωρούσαν ότι ο κόσμος δεν υπήρχε από πάντα και ότι η δημιουργία του έγινε εν χρόνω:

Si quis interroget nunquid apud Platonem mundus fuerit sempiternus: respondeo equidem interpretibus Severo et Attico, et Plutarcho, aliisque ut Proclus narrat, multis non fuisse semper.<sup>509</sup>

Όσον αφορά στην κοσμογονία και την ερμηνεία του μύθου του *Τιμαίου*, άρα, ο Ficino δείχνει να έχει επίγνωση της συζήτησης που αναπτύχθηκε στα πλαίσια της πλατωνικής παράδοσης σχετικά με το θέμα της αιωνιότητας του κόσμου. Όπως ο ίδιος αναφέρει ρητά, ο Ficino βασίζεται στην προκειμένη περίπτωση στο *Υπόμνημα εις τὸν Πλάτωνος Τίμαιον* του Πρόκλου<sup>510</sup>. Πριν περάσει στην παρουσίαση της άλλης στάσης, εκείνης δηλαδή που υποστήριξε την αιώνια ύπαρξη του κόσμου, υπό την έννοια της αέναης εκροής του κόσμου από τον ίδιο τον Θεό και για την οποία μνημονεύονται οι σημαντικότεροι νεοπλατωνικοί, ο Ficino διευκρινίζει ότι οι πρώτοι, ήτοι οι τρεις προαναφερθέντες μεσοπλατωνικοί στοχαστές, ερμήνευσαν τον Κράντορα, ο οποίος μεταδόθηκε ως πρώτος σχολιαστής του *Τιμαίου*, γεγονός που καθιστά την παραπομπή ιδιαίτερα σημαντική, διότι φαίνεται ότι ο Ficino αναγνωρίζει την επιρροή και της αρχαιότερης πηγής.

Οι τρεις αυτοί μεσοπλατωνικοί, ο Σεβήρος, ο Αττικός και ο Πλούταρχος, εμφανίζονται ξανά στο *Commentarium in Plotinum* του Ficino και συγκεκριμένα στο υπόμνημα στο *Περὶ Οὐρανοῦ* της δεύτερης *Ἐννεάδας*. Ο ίδιος ταυτίζει πρώτα τις απόψεις του Ερμή του Τρισμέγιστου και του

---

<sup>509</sup> *Opera*, 1443.

<sup>510</sup> Πρβ. Πρόκλ., *Εἰς Τιμ.*, I.275.3-339.2, III.212.8-9 Diehl. Για την αναφορά στη θέση του Πλούταρχου, πρβ. I.276.30 κ.έξ., 286.20-289.6, για την αναφορά στη θέση του Αττικού, πρβ. I.276.30 κ.έξ., 283.30-285.7, 286.20-289.6, για την αναφορά στη θέση του Σεβήρου, πρβ. I.289.6-290.3. Ο Ficino μπορούσε επίσης να αποκτήσει γνώση της φιλοσοφικής στάσης του Σεβήρου και από την *Εὐαγγελικὴν Προπαρασκευὴν* του Ευσεβίου (πρβ. XIII, 17, 1-7), όπου παρατίθεται ένα απόσπασμα από το έργο *Περὶ ψυχῆς* του Σεβήρου. Ο Πρόκλος αναφέρει επίσης ότι ο ίδιος ο Σεβήρος είχε γράψει ένα υπόμνημα στον *Τίμαιο* (πρβ. *Εἰς Τιμ.*, I.204, 17) και ο Πορφύριος μνημονεύει επίσης ότι τα έργα του ήταν ανάμεσα σε εκείνα που διαβάζονταν και σχολιάζονταν στον φιλοσοφικό κύκλο του Πλωτίνου. Αυτές οι αναφορές αποτελούν σημαντικές αποδείξεις για να τεκμηριωθεί η πρόσβαση του Ficino στη μεσοπλατωνική φιλοσοφία, καθώς και η αποδοχή της στο φιλοσοφικό του σύστημα.

Πλωτίνου σχετικά με την αιωνιότητα του κόσμου και παραθέτει στη συνέχεια τη θεωρία των προαναφερθέντων μεσοπλατωνικών, κατά την οποία ο κόσμος είχε μια χρονική αρχή: “Sic ergo Plutarchus, et Severus, et Atticus novum mundum existimant”<sup>511</sup>. Παρατίθεται εδώ και ο Τιμαίος ο Λοκρός προκειμένου να αποσαφηνιστεί η ουσιαστική συμφωνία των δύο απόψεων, τις οποίες ο Ficino προσπαθεί να εναρμονίσει, όπως θα ήταν αναμενόμενο δεδομένου του γενικότερου στόχου του φιλοσοφικού προγράμματός του.

Χαρακτηριστικό της αρχαίας κοσμολογικής αναζήτησης αποτελούσε η προσπάθεια κατανόησης των φαινομένων βάσει μεταφυσικών αρχών. Στα πλαίσια της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας αυτή η άποψη έλαβε εντονότερη διατύπωση, βάσει της οποίας ο κόσμος εξέρρεε συνεχώς, άνευ αρχής και τέλους, από τις ανώτερες οντολογικές αρχές. Ενώ ο Ficino σε διάφορα φιλοσοφικά θέματα βασιζόταν εκτενώς σε νεοπλατωνικές πηγές, ιδίως στον Πλωτίνο και τον Πρόκλο, σε θέματα που αφορούν στη δημιουργία του κόσμου ο ίδιος ακολουθούσε περισσότερο, όπως θα ήταν αναμενόμενο, τις χριστιανικές πηγές του. Όμως, ως έναν βαθμό, η επιρροή της μεσοπλατωνικής περί δημιουργίας του κόσμου αναζήτησης διαδραμάτισε έναν πολύ σημαντικό ρόλο. Σε αυτή την κατεύθυνση, το *Commentarium in Timaeum* αποτελεί αξιοσημείωτη ένδειξη. Το δωδέκατο κεφάλαιο του υπομνήματος αυτού επικεντρώνεται στο ζήτημα της ύλης, σχετικά με το οποίο ο Ficino τονίζει το γεγονός ότι η ύλη δεν ταυτίζεται ούτε με τον ποιητή, ούτε υπήρχε πριν τη δημιουργία του κόσμου. Ο Ficino ακολουθεί την ερμηνευτική τάση κατά την οποία ο Πλάτων υποστήριζε μόνο αλληγορικά την ύπαρξη της ύλης πριν τη δημιουργία και, για την τεκμηρίωση της θέσης του αναφέρει επίσης την παρουσίαση της δημιουργίας που παρουσιάζεται στη *Γένεσιν*. Το χωρίο που ακολουθεί είναι ιδιαιτέρως σημαντικό στα πλαίσια της παρούσας μελέτης, δεδομένης της αναφοράς στη διατύπωση της κοσμογονίας της *Γενέσεως* από τον Φίλωνα. Φαίνεται, επομένως, ότι ο Ficino αποδεχόταν την αλληγορική επεξήγηση των παραδειγμάτων της *Βίβλου*, καθώς επίσης και την άποψη του Φίλωνος σχετικά με τη δημιουργία του κόσμου και την αρχή αυτής της δημιουργίας:

Adducere iuvat in medium Philonem Iudeum similibus verbis Moysis Genesim exponentem. Si quis causam, quare universum hoc creatum sit, velit exquire re, non errabit meo iudicio, si id existimabit, quod quidam ex veteribus protulit: bonum esse creatorem ipsum et genitorem, et autorem universi: et bonitatis suae gratia nulli substantiae invidisse quae sua natura boni haberet.<sup>512</sup>

---

<sup>511</sup> *Opera*, 1594.

<sup>512</sup> *Opera*, 1443.

Ο Ficino, όπως προαναφέρθηκε, πίστευε στην ‘*ex nihilo*’ δημιουργία του κόσμου από τον Θεό και συγκεκριμένα ότι ο κόσμος έχει μία ορισμένη χρονική αρχή και εξαρτάται από μία μεταφυσική δημιουργική αρχή<sup>513</sup>. Η πλατωνική φιλοσοφία, ωστόσο, παραμένει πάντα αφετηρία της φιλοσοφικής στάσης του Ficino, ο οποίος ορίζει τον Θεό ως Αγαθό (*bonum*) και απόλυτη αγαθότητα (*summa bonitas*). Ως συνέπεια αυτής της οντολογικής κατάστασης, το προϊόν της δημιουργίας δεν εμπεριέχει το κακό και στην τελειότητα του Θεού αντιστοιχεί η τελειότητα του κόσμου<sup>514</sup>.

Ο Φίλων αναφέρεται ξανά από τον Ficino στο δωδέκατο κεφάλαιο του υπομνήματος εις τον *Τίμαιο*, ως βάση για να επιβεβαιωθεί η συμφωνία του Πλάτωνος και του Μουσή στο θέμα της κοσμογονίας. Ο Ficino συγκρίνει την πλατωνική κοσμολογική θεωρία με το δόγμα της γένεσης του κόσμου της *Παλαιάς Διαθήκης*, βασιζόμενος στην αλληγορικού τύπου επεξήγηση την οποία προωθούσε ο Φίλων, όπως διαφαίνεται από τον παραλληλισμό των έξι ημερών της βιβλικής δημιουργίας με τα έξι επίπεδα στα οποία χωρίζονται τα όντα. Ο Ficino αναφέρει επίσης το γεγονός ότι η δημιουργία έγινε με την πράξη του Θεού-Δημιουργού, ο οποίος επέβαλε τάξη στη χαώδη ύλη, θεωρητική στάση από την οποία αναδύεται η αποδοχή από πλευράς του Ficino της κυριολεκτικής ερμηνείας του μύθου του *Τιμαίου*:

Creator substantiam inordinatam, et natura sua confusam in ordinem ex inordinatione, et in discretionem ex confusione traductam formare coepisse: terram atque aquam medio loco firmavit. Haec Philo. Proinde si gradus rerum sex in superioribus adductos consideraveris, perspicies forte, quam similis sit Plato Moysi, sex diebus mundi Genesim absolventi.<sup>515</sup>

Για την κοσμολογική θεωρία του ο Ficino φαίνεται ότι βασιζόταν σε μεσοπλατωνικές πηγές, γεγονός που διαφαίνεται και σε άλλα σημεία του έργου του και ιδιαίτερα στο σημαντικότερο από αυτά, την *Theologiam Platonicam*. Στο τέταρτο κεφάλαιο του δέκατου έβδομου βιβλίου αναφέρονται πάλι οι τρεις προαναφερθέντες φιλόσοφοι, ο Σεβήρος, ο Αττικός και ο Πλούταρχος. Το γεγονός ότι οι τρεις αυτοί φιλόσοφοι εμφανίζονται πάλι ως τριάδα ονομάτων είναι ενδεικτικό του γεγονότος ότι και στην προκειμένη περίπτωση πηγή του Ficino είναι, όπως αναφέρθηκε και προηγουμένως, ο Πρόκλος. Ο Ficino, ωστόσο, διευρύνει την ερμηνευτική του στάση,

---

<sup>513</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, XVIII, 1, το οποίο αποτελεί πολύ ενδεικτικό κεφάλαιο ως προς την κοσμολογική θεωρία του Ficino, ο οποίος τονίζει τη συμφωνία της εβραϊκής, αραβικής, χαλδαϊκής και χριστιανικής θεολογίας προκειμένου να υποστηρίξει την ‘*ex nihilo*’ δημιουργία.

<sup>514</sup> Πρβ. *Th. Pl.*, II, 12. Πρβ. επίσης Kristeller, 1988:52-59.

<sup>515</sup> *Opera*, 1443.

προσθέτοντας τόσο τον Μωυσή όσο τον Ερμή την Τρισμέγιστο, προκειμένου να τεκμηριώσει τη θεωρία του. Στο συγκεκριμένο χωρίο ο Ficino παραθέτει τη θεωρία κατά την οποία ο Πλάτων, στον *Τίμαιο*, δεν ισχυρίστηκε ότι ο κόσμος είναι αιώνιος αλλά ότι έχει αντιθέτως δημιουργηθεί ακριβώς την ίδια στιγμή στην οποία δημιουργήθηκε και ο χρόνος:

Mundum semper fuisse non asserit (*scil.*: Plato), sed ipsum generat in *Timaeo*; generat, inquam, ab initio temporis ordinati, eadem ferme ratione qua primum Moyses, deinde Mercurius, ut exposuerunt Severus, Atticus, Plutarchus et alii multi Platoniorum. Hinc Numenius pythagoricus exclamavit: Nihil aliud esse Platonem quam Moysen attica voce loquente.<sup>516</sup>

Η αναφορά στον Μωυσή αποτελεί περαιτέρω ένδειξη του στόχου του Ficino να εναρμονίσει τον κοσμογονικό μύθο του *Τιμαίου* με εκείνο της *Γενέσεως*, στόχο για τον οποίο ο Ερμής ο Τρισμέγιστος αποτελεί βασικό θεωρητικό κόμβο, ενώ η κοσμολογική θεωρία του Ερμητισμού αποτελεί βάση για τη συμφωνία της πλατωνικής φιλοσοφίας και του χριστιανικού δόγματος σχετικά με το εν λόγω ζήτημα<sup>517</sup>. Για ακόμη μια φορά, επίσης, ως θεωρητική σφραγίδα της συμφωνίας των δύο θεωρητικών παραδόσεων, ο Ficino αναφέρει το ρητό του Νουμηνίου σχετικά με τη συμφωνία της πλατωνικής και της μωσαϊκής διδασκαλίας, γεγονός που αποδεικνύει τη σημασία των μεσοπλατωνικών πηγών και στην κοσμολογία του Ficino.

Βάσει των προαναφερθεισών αναφορών, ο Ficino δείχνει να βασίζεται στις μεσοπλατωνικές πηγές του για ό,τι αφορά σε θεμελιώδη φιλοσοφικά ζητήματα και αυτό το γεγονός διαφαίνεται ακόμα περισσότερο εάν ληφθεί υπόψιν και η συνέχεια του ίδιου χωρίου, όπου ο Ficino αναφέρει και τη στάση των νεοπλατωνικών σχετικά με το εν λόγω θέμα. Όπως αποσαφηνίζει ο ίδιος, ο Πλωτίνος, ο Πορφύριος, ο Ιάμβλιχος και ο Πρόκλος υποστήριζαν την ερμηνεία βάσει της οποίας στον *Τίμαιο* ο Πλάτων αποδεχόταν την αέναη γένεση (*perpetuam mundi generationem*). Όμως, ο Ficino επισημαίνει ρητά ότι, εάν πρόκειται για ορθή ερμηνεία, τότε σε αυτή την περίπτωση δεν θα αποτελούσε θεωρία του Πλάτωνος αλλά του Τιμαίου του Λοκρού, διότι φαίνεται και από άλλα έργα του Αθηναίου φιλοσόφου – ο Ficino αναφέρει τους *Νόμους* και την *Επινομίδα*, έργο το οποίο τότε ακόμα εθεωρείτο γνήσιο του Πλάτωνος – ότι ο Πλάτων προτιμούσε την ‘αρχή’ αντί για την

<sup>516</sup> *Th. Pl.*, XVII, 4:52 (Hankins & Allen, επιμ.).

<sup>517</sup> Πρβ. Πλάτ., *Τίμ.*, 28β κ.έξ., 37γ-38β, 41α. Πρβ. επίσης *Γέν.*, 1.1· *Ερμ. συγγρ.*, I, 8· III, 1-3· VIII, 2-4· X, 10· XI, 2-6· XIV, 2-4· *Asclepius*, 30-31, 40. Πρβ. επίσης Πλούτ., *Περὶ Τιμ. ψυχολ.*, 1014α-δ. Για την παράθεση του Αττικού και του Σεβήρου, πρβ. Πρόκλ., *Εἰς Τιμ.*, 1.276.30-277.7, 283.27-285.7, 286.20, 289.6-290.3, 326.1 κ.έξ., 381.26, 382.12, 384.4 κ.έξ. Diehl.

‘αιωνιότητα’ στην κοσμοθεωρία του: “ubi videtur initium quam aeternitatem eligere maluisse (*scil.:* Plato)”.

Η αποδοχή της κυριολεκτικής μεσοπλατωνικής ερμηνείας της δημιουργίας στο έργο του Ficino αναδύεται και από την ανάγνωση της ερμηνευτικής προσέγγισης του Αττικού, ο οποίος, όπως διασώθηκε από τον Ευσέβιο, υποστήριζε μια παρόμοια άποψη σχετικά με την επεξήγηση της πλατωνικής θεωρίας περί κοσμογονίας:

*Κατὰ δὲ τὴν ἡμετέραν ἀκοήν ἀξιοῦντος Πλάτωνος τὸν κόσμον γεγονέναι κάλλιστον ἔργον ὑπὸ τοῦ κάλλιστου τῶν δημιουργῶν καὶ περιθέντος τῷ τοῦ παντὸς ποιητῆ δύναμιν, δι’ ἧς καὶ οὐκ ὄντα πρότερον ἐποίησε τὸν κόσμον καὶ ποιήσας εἰσαεὶ βουλόμενός γε σῶον διαφυλάξει.*<sup>518</sup>

Επιπροσθέτως, στο *incipit* του συγκεκριμένου κεφαλαίου, ο Ευσέβιος, πριν παραθέσει τη φιλοσοφική περί του θέματος θέση του Αττικού, αναφέρει ότι ο Πλάτων διατύπωσε την ίδια θεωρία του Μωσῆ σχετικά με τη δημιουργία του κόσμου: “Μωσέως γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον ὀρισσαμένου ποιητὴν τε καὶ δημιουργὸν τοῖς ὅλοις τὸν θεὸν ἐπιστήσαντος τοῦ τε Πλάτωνος τὰ ἴσα Μωσεῖ φιλοσοφούντος”<sup>519</sup>. Για τον Ficino, η συγκεκριμένη διατύπωση αποτελεί σημαντικότερη επιβεβαίωση του φιλοσοφικού έργου του, διότι είναι ο ίδιος ο πατέρας της εκκλησιαστικής ιστορίας που ισχυρίζεται τη συμφωνία του Πλατωνισμού και του Χριστιανισμού.

Ο Αττικός και ο Πλούταρχος χρησιμοποιούνται πάλι από τον Ficino ως θεωρητική βάση και στο *Commentarium in Plotinum* και συγκεκριμένα στην ερμηνεία του *Περὶ Ὑλης* της δεύτερης *Ἐννεάδας*. Είναι ιδιαίτερος ενδιαφέρον το γεγονός ότι, εν προκειμένω, ο Ficino αναφέρει τον Αττικό και τον Πλούταρχο με στόχο την αποσαφήνιση της φιλοσοφικής στάσης του Πλωτίνου επί του συγκεκριμένου θέματος. Στην προκειμένη περίπτωση, το θέμα υπό συζήτηση είναι η ενδεχόμενη ύπαρξη της ύλης στον νοητικό κόσμο και η εξακολουθούμενη αέναη ύπαρξή της. Ο Ficino παραθέτει την περί ύλης θεωρία του Αττικού και του Πλουτάρχου, υποστηρίζοντας ότι η ύλη δεν προϋπήρχε αιωνίως και ότι η ύπαρξή της προσεγγίζεται υπό την έννοια της ελλιπούς τάξης που επικράτησε μέχρι την κοσμοποίηση από πλευράς του Θεού, ο οποίος επέβαλε μορφή στην απροσδιόριστη και χαώδη ύλη:

Atticus eiusque sectatores, et quodammodo etiam Plutarchus materiam posuerunt, non aliter ex seipsa ab aeterno fuisse, atque artificem mundi Deum, et illam quidam vivam, sed vacuum ratione, ideoque per se

<sup>518</sup> Απ. 4.7 (Des Places) = Εὐσ., *Εὐ. Προπ.*, XV, 6.7.

<sup>519</sup> Εὐσ., *Εὐ. Προπ.*, XV, 6, 1.

inordinate iactatam: demum vero rationem divinitus accepisse, unde formari, moverique coepit ratione, mundum sic fuisse aliquando constitutum.<sup>520</sup>

Παρότι, όπως μεταδόθηκε από τον Πορφύριο<sup>521</sup>, τα κείμενα του Αττικού ήταν μεταξύ εκείνων που διαβάζονταν και σχολιάζονταν στις διαλέξεις του Πλωτίνου, ο τελευταίος δεν τον αναφέρει στο έργο του και, άρα, ο Ficino δείχνει πάλι καλή γνώση των φιλοσοφικών θέσεων τόσο του Αττικού όσο του Πλουτάρχου και δεν διστάζει να τις χρησιμοποιεί για τους ερμηνευτικούς του σκοπούς. Φαίνεται, συνεπώς, ότι η μεσοπλατωνική φιλοσοφική αναζήτηση κατείχε σημαντική θέση για τον Ficino και ως προς τη διαμόρφωση της κοσμολογικής του θεωρίας. Η ερμηνευτική κατεύθυνση της κυριολεκτικής επεξήγησης της πλατωνικής κοσμογονίας, την οποία διατείνονταν κυρίως ο Πλούταρχος και ο Αττικός, αποτέλεσε για τον Ιταλό φιλόσοφο σημείο αναφοράς καίριας σημασίας για να υποστηριχθεί η ουσιαστική συμφωνία της πλατωνικής φιλοσοφίας και του χριστιανικού δόγματος και στο επίπεδο της κοσμολογικής θεωρίας, συμφωνία για την οποία, επιπροσθέτως, το *Corpus Hermeticum* υπήρξε επίσης θεμελιώδης θεωρητική βάση. Διαφαίνεται, συνεπώς, ότι και στη διαμόρφωση της κοσμολογικής θεωρίας, το μεσοπλατωνικό φιλοσοφικό πλαίσιο διαδραμάτισε πολύ σημαντικό ρόλο για τον Ficino, ο οποίος μελέτησε εκτενώς τα έργα των μεσοπλατωνικών στοχαστών αναγνωρίζοντας σε αυτούς θεωρητικές στάσεις οι οποίες βρίσκονταν σε συμφωνία τόσο με τη γνήσια διδασκαλία του Πλάτωνος όσο και με τη χριστιανική θεωρία περί δημιουργίας του κόσμου.

---

<sup>520</sup> *Opera*, 1642.

<sup>521</sup> Πρβ. *Βί. Πλωτ.*, 14: “Ἐν δὲ ταῖς συνουσίαις ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα, εἴτε Σεβήρου εἴη, εἴτε Κρονίου ἢ Νουμνίου ἢ Γαίου ἢ Αττικοῦ”.

## Συμπεράσματα

Από την παρούσα μελέτη αναδύθηκαν εξαιρετικά ενδιαφέροντα στοιχεία ως προς την πρόσληψη του μεσοπλατωνικού στοχασμού από πλευράς του Marsilio Ficino. Η λεπτομερής ανάλυση των πηγών, πάνω στις οποίες ο Ιταλός φιλόσοφος διαμόρφωσε το φιλοσοφικό του έργο, αποδεικνύει το γεγονός ότι ο Ficino γνώριζε, είτε απευθείας από τους κώδικες στους οποίους είχε πρόσβαση, είτε εμμέσως, από δοξογραφικές πηγές ή έργα άλλων φιλοσόφων, τη φιλοσοφία των σημαντικότερων Μεσοπλατωνικών στοχαστών, όπως του Πλουτάρχου, του Αττικού, του Αλκίνοου, του Απουλήιου και του Νουμηνίου. Κάποια από τα έργα τους, όπως ο *Διδασκαλικός* του Αλκίνοου, το *De Platone et eius dogmate* και το *De deo Socratis* του Απουλήιου, συμπεριλήφθηκαν στη μεταφραστική και ερμηνευτική δραστηριότητα που χαρακτήρισε βαθιά το φιλοσοφικό έργο του Ficino. Ωστόσο, εκείνος δεν περιορίστηκε μονάχα στην απόδοση των ελληνικών κειμένων στα Λατινικά, αλλά, μέσα από τη συνεπή επεξηγηματική του δραστηριότητα, ο Ficino αποδέχθηκε τις θεωρίες που διατυπώθηκαν κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο και τις ενέταξε στο φιλοσοφικό του σύστημα. Εν προκειμένω, διαμέσου της λεπτομερούς μελέτης των χωρίων στα οποία εντοπίζεται η χρήση των Μεσοπλατωνικών στοχαστών στα έργα του Ficino, διαφάνηκε ότι η φιλοσοφία του Μεσοπλατωνισμού συνέβαλε καθοριστικά στη διαμόρφωση κάποιων θεμελιωδών εννοιών της φιλοσοφικής αναζήτησης του Ficino. Επιπροσθέτως, από τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος παραθέτει τις πηγές του, διακρίνεται μια πολύ καλή γνώση αυτών των πηγών, καθόσον χρησιμοποιούνται σε κεντρικούς θεωρητικούς άξονες της φιλοσοφίας του.

Όπως προσδιορίστηκε στην αρχή της διατριβής, η έρευνα είχε ως αφετηρία τη φιλοσοφική αναζήτηση της Αρχαίας Ακαδημίας και, συγκεκριμένα, τις θεωρητικές κατευθυντήριες εκείνες που ετέθησαν από τον Σπύσιππο και τον Ξενοκράτη και οι οποίες, έπειτα από τη φάση της σκεπτικιστικής περιόδου της Ακαδημίας, χαρακτήρισαν την εμφάνιση της φιλοσοφικής αναζήτησης του Μεσοπλατωνισμού. Ειδικότερα, ο στοχασμός της Αρχαίας Ακαδημίας εστιάστηκε, κυρίως, πάνω στο ζήτημα της θεωρίας των Ιδεών, της προέλευσής τους και της οντολογικής τους κατάστασης, καθώς και στην κοσμολογία και το ζήτημα της δημιουργίας του κόσμου. Δόθηκε ιδιαίτερη έμφαση στα πυθαγόρεια στοιχεία που ενείχε η πλατωνική φιλοσοφία και, ως εκ τούτου, η συζήτηση επικεντρώθηκε γύρω από το ζεύγος των αντιτιθέμενων αρχών ως πηγής των Ιδεών. Σταδιακά οι Ιδέες δεν προσεγγίστηκαν πλέον ως αυτοτελείς οντότητες, αλλά ως οντότητες που πηγάζουν από την αλληλεπίδραση των δύο αρχών και, συνεπώς, το ζεύγος των αντιτιθέμενων αρχών έγινε πλέον αντιληπτό σε ανώτερο οντολογικό επίπεδο. Επιπροσθέτως, το Εν κατέλαβε ανώτερη οντολογική θέση, με αποτέλεσμα τη διαμόρφωση μιας θεωρίας της οντολογικής



διαβάθμισης *in nuce*, η οποία διατυπώθηκε σε συνδυασμό με την ερμηνεία της πλατωνικής κοσμολογικής θεωρίας. Όπως αναδύθηκε από την εξέταση των ευρύτερων πηγών του Ficino, διαφάνηκε ότι ο ίδιος βασιζόταν σε μεσοπλατωνικές πηγές για τη γνώση της φιλοσοφικής αναζήτησης της Αρχαίας Ακαδημίας και, διαμέσου αυτών των πηγών, προσέλαβε εκείνο το θεωρητικό πλαίσιο, το οποίο ενέταξε ως έναν βαθμό στη φιλοσοφία του.

Η πρώτη φάση του Μεσοπλατωνισμού, κατά την οποία αναδύονται οι κύριες θεματικές του, άρχισε με τον Εύδωρο τον Αλεξανδρέα, ωστόσο, στην παρούσα διατριβή δόθηκε έμφαση και σε συγκεκριμένες έννοιες της φιλοσοφικής στάσης του Αντίохου του Ασκαλωνίου, διότι με τον στοχασμό του πραγματοποιήθηκε μια βασική θεωρητική στροφή από τον σκεπτικισμό που χαρακτήριζε τη φιλοσοφία της Νέας Ακαδημίας, με στόχο την επαναφορά της φιλοσοφικής αναζήτησης στα πλαίσια του Πλατωνισμού της Αρχαίας Ακαδημίας. Από την εικόνα που αναδύεται από τις αναφορές του Κικέρωνος, διαφαίνεται ότι η φιλοσοφία του Αντίохου ήταν σε μεγάλο βαθμό επηρεασμένη από τη στωική φιλοσοφία και, ως εκ τούτου, δεν αναγνωρίζεται ιδιαίτερη επιρροή από τον Ασκαλωνίτη στο έργο του Ficino. Εντούτοις, ο Ιταλός φιλόσοφος μελέτησε κάποια έργα του Κικέρωνος, διατηρώντας από εκείνα κυρίως τα πλατωνικά στοιχεία. Για τον λόγο αυτό, ιδίως στα πρώτα χρόνια της φιλοσοφικής του δραστηριότητας, διαφάνηκε ο ρόλος που διαδραμάτισε ο Κικέρων και, μέσω της μελέτης αυτού, ο Αντίοχος, στην πρώτη διαμόρφωση κάποιων εννοιών της φιλοσοφίας του Ficino. Ωστόσο, δεδομένης της φύσης των πληροφοριών που διαδόθηκαν σχετικά με τη φιλοσοφική στάση του Ασκαλωνίτη, ο εντοπισμός της ενδεχόμενης επιρροής του μέσα από τα έργα του Κικέρωνος στη φιλοσοφία του Ficino χρήζει περαιτέρω μελέτης.

Οι κυριότερες θεωρίες που χαρακτήρισαν τον Μεσοπλατωνισμό, όπως επισημάνθηκε ενδελεχώς, καθιερώθηκαν με τη φιλοσοφία του Ευδώρου. Από το έργο του, όμως, μεταδόθηκαν μόνο έμμεσες αναφορές και ο Ficino δεν αναφέρεται ευθέως σε θεωρίες του Ευδώρου. Ωστόσο, οι βασικότερες έννοιες της φιλοσοφίας του, όπως το θέμα της υπερβατικότητας του Πρώτου θεού και το ζήτημα της συσχέτισής του με την Ύλη, η σκιαγράφηση μιας πρώιμης οντολογικής διαβάθμισης, καθώς και η *‘ομοίωσις θεῶ’* ως τέλος του ενάρετου βίου, εντοπίζονται, με τις δέουσες τροποποιήσεις, και στο έργο του Ficino. Ο Ιταλός φιλόσοφος προσέλαβε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο μέσα από τη μελέτη άλλων μεσοπλατωνικών πηγών και το εισήγαγε στον φιλοσοφικό του στοχασμό και, μάλιστα, φάνηκε να υπήρξε σημείο αναφοράς για τη διαμόρφωση κάποιων από τους βασικότερους θεωρητικούς άξονες της φιλοσοφικής του αναζήτησης, κυρίως σε ό,τι αφορά τη γνωσιολογική άνοδο της ψυχής προς το Πρώτο Ον.

Στη συνέχεια της διατριβής μελετήθηκε η στάση του Φίλωνος του Αλεξανδρέως, ο οποίος επίσης άσκησε ευδιάκριτη επιρροή στο έργο του Ficino. Ο Ιταλός φιλόσοφος δεν γνώριζε όλο το

έργο του Φίλωνος, ωστόσο ενέταξε στο έργο του κάποιες σημαντικές κατευθυντήριες, όπως την πεποίθηση ότι υπάρχει συμφωνία μεταξύ της διδασκαλίας του Μωυσή και της φιλοσοφίας του Πλάτωνος, γεγονός το οποίο αποτέλεσε θεμελιώδη βάση για την ανάδειξη της ουσιαστικής συμφωνίας της πλατωνικής φιλοσοφικής παράδοσης και της χριστιανικής διδασκαλίας που υποστήριζε ο Ficino στην κατεύθυνση της *'prae philosophiae'*. Επιπροσθέτως, για την αποδοχή του Πλατωνισμού στα πλαίσια του χριστιανικού δόγματος, την οποία επεδίωκε ο Ficino, η θεολογική αναζήτηση του Φίλωνος υπήρξε επίσης πολύ σημαντική, διότι ο Αλεξανδρέυς συνέβαλε ουσιαστικά στην εννοιολογική ταύτιση του πλατωνικού ανώτατου Όντος με τον Θεό των *Γραφών*. Ο απόηχος της φιλοσοφικής αναζήτησης του Φίλωνος στο έργο του Ficino αναδύθηκε επίσης και στα πλαίσια της κοσμολογίας, καθόσον στη φιλοσοφική στάση του Αλεξανδρέως ο Ficino μπορούσε να βρει το απαραίτητο στήριγμα για την ερμηνεία της περί δημιουργίας θεωρίας του *Τιμαίου* με το δόγμα της *Γενέσεως*. Όπως επισημάνθηκε προηγουμένως, για τη γνώση της φιλοσοφικής στάσης του Φίλωνος ο Ficino βασίστηκε κυρίως στο έργο του Ευσεβίου, γεγονός που προσέφερε ακόμη περισσότερη εγκυρότητα στην ερμηνεία που ο Ιταλός φιλόσοφος πρότεινε σχετικά με τη συμφωνία των *Γραφών* με την πλατωνική φιλοσοφική παράδοση.

Οι αναφορές στο έργο του Πλουτάρχου που μεταδόθηκαν από τον Ευσέβιο, σε συνδυασμό με την απευθείας μελέτη άλλων κειμένων του Χαιρωνέως, συνέβαλαν στην αποδοχή της φιλοσοφίας του στο έργο του Ficino. Η φιλοσοφική στάση του Πλουτάρχου συνέβαλε καθοριστικά στη διαμόρφωση του στοχασμού του Ficino, κυρίως ως προς την κοσμολογική θεωρία και την συνεπαγόμενη κυριολεκτική ερμηνεία της πλατωνικής θεωρίας περί δημιουργίας. Η αποδοχή της φιλοσοφικής στάσης του Πλουτάρχου διαφαίνεται επίσης και στη θεωρία του Ficino σχετικά με την οντολογική διαβάθμιση και τη χρήση, για ερμηνευτικούς σκοπούς, της Αιγύπτιας και της Περσικής θεοσοφίας σε φιλοσοφικό πλαίσιο. Στην κατεύθυνση αυτή είναι αξιοσημείωτη και η συμβολή της θεωρίας του Πλουτάρχου σχετικά με την πενταβάθμια οντολογική διαβάθμιση στη διαμόρφωση της οντολογικής κλίμακας του Ficino, ο οποίος επίσης κατέληξε σε μια διαβάθμιση αποτελούμενη από πέντε οντολογικά επίπεδα. Η επιρροή του Πλουτάρχου στο φιλοσοφικό σύστημα του Ficino αναδύεται και στην περί δαιμόνων θεωρία, κυρίως ως προς την αντίληψη των δαιμόνων ως ψυχών και τον συναφή κοσμολογικό και οντολογικό δυναμισμό που προκύπτει από τη στάση αυτή.

Στο έργο του Ficino ο Αττικός τείνει να αναφέρεται σε σχέση με τον Πλούταρχο, κυρίως σε ό,τι αφορά το θέμα της δημιουργίας του κόσμου, για το οποίο ο ίδιος βασιζόταν στο υπόμνημα του Πρόκλου στον *Τίμαιο*, όπου οι δύο στοχαστές παρατίθενται μαζί. Ωστόσο, από τη ευρύτερη μελέτη των πηγών που συνέβαλαν στη διαμόρφωση του στοχασμού του Ficino επιβεβαιώθηκε ότι ο ίδιος γνώριζε τη φιλοσοφική στάση του Αττικού και από την *Praeparationem Evangelicam* του

Ευσεβίου. Συνάγεται, συνεπώς, ότι ο Ficino είχε μια πιο ολοκληρωμένη εικόνα της φιλοσοφικής στάσης του Αττικού, αν και εν μέρει επηρεασμένη από τον τρόπο με τον οποίο τη μετέδωσε ο Ευσέβιος. Αυτό παρατηρείται κυρίως στον τρόπο με τον οποίο ο Έλληνας εξηγητής παρουσιάζει τον Αττικό, του οποίου τη στάση θεωρεί σύμφωνη με τη διδασκαλία του Μωυσή, γεγονός που βέβαια προσφέρει στον Ficino επιπλέον επιβεβαίωση της ουσιαστικής συμφωνίας της πλατωνικής φιλοσοφίας και της βιβλικής διδασκαλίας.

Όπως αναδύθηκε στη μελέτη αυτή, ο Ficino είχε στη διάθεσή του και μελέτησε απευθείας κάποιες σημαντικές μεσοπλατωνικές πηγές, όπως τον Απουλήιο και τον Αλκίνοο, του οποίου ο ίδιος μετέφρασε τον *Διδασκαλικό* πριν από το 1464, καθώς και κάποια έργα του Πλουτάρχου, ήδη από τα πρώτα χρόνια της φιλοσοφικής του δραστηριότητας. Πέραν της άμεσης μελέτης των προαναφερθέντων στοχαστών, ο Ficino προσέλαβε τη μεσοπλατωνική φιλοσοφία και μέσα από έμμεσες αναφορές, εκ των οποίων, πέρα από τα έργα του Πρόκλου – τα οποία υπήρξαν αδιαμφισβήτητο σημείο αναφοράς της φιλοσοφικής αναζήτησης του Ficino – και του Διογένη του Λαέρτιου, είναι αξιοσημείωτη και η μελέτη από πλευράς του Ficino του υπομνήματος του Χαλκιδίου στον *Τίμαιο*, όπου βρίσκονται σημαντικές πληροφορίες αναφορικά με τη φιλοσοφία του Νουμηνίου. Επιπροσθέτως, όπως επισημάνθηκε λεπτομερώς προηγουμένως, για τη γνώση του φιλοσοφικού πλαισίου του Μεσοπλατωνισμού ο Ficino βασίστηκε εκτενώς και στην *Praeparationem Evangelicam*, όπου διασώζονται σημαντικές αναφορές στη φιλοσοφία του Φίλωνος του Αλεξανδρέως, του Πλουτάρχου, του Αττικού και του Νουμηνίου. Το γεγονός ότι οι αναφορές αυτές βρίσκονταν σε έργο ενός διαπρεπούς χριστιανού εξηγητή αποτελούσε για τον Ficino επιπλέον εγγύηση για την ιστορικοφιλοσοφική ευστάθεια του θεωρητικού του συστήματος.

Ένας από τους ερμηνευτικούς άξονες που χαρακτήρισαν τη μεσοπλατωνική αναζήτηση εντοπίστηκε στην προσέγγιση του Πλάτωνος ως θεολόγου. Πρόκειται για μια ερμηνευτική στάση καίριας σημασίας για το φιλοσοφικό σχέδιο του Ficino, ο οποίος στόχευε στην ανεύρεση της συμφωνίας μεταξύ πλατωνικής παράδοσης και χριστιανικού δόγματος, για την οποία σημαντικό ρόλο διαδραμάτισαν και τα θεοσοφικά συστήματα του Ερμητισμού και των *Χαλδαϊκῶν Χρησμῶν*, προϊόντα του μεσοπλατωνικού στοχασμού επίσης. Η αντίληψη του Πλάτωνος ως θεολόγου υπήρξε κομβικό στοιχείο και για τη θεωρία της *'priscae theologiae'*, η οποία συνιστά μια από τις βασικότερες ερμηνευτικές κατευθυντήριες του φιλοσοφικού συστήματος του Ficino. Υπό την έννοια αυτή ο Ιταλός φιλόσοφος προσέγγισε την εμβέλεια της αρχαίας φιλοσοφίας και, ιδίως, της πλατωνικής παράδοσης στοχεύοντας στην αναγέννησή της στα πλαίσια του πολιτιστικού υπόβαθρου της εποχής του.

Όπως αναδύθηκε στο πρώτο μέρος της παρούσας διδακτορικής διατριβής, η φιλοσοφική αναζήτηση των μεσοπλατωνικών φιλοσόφων επανέφερε σε κεντρική θέση τη σημασία του υπεραισθητού, του άυλου και του υπερβατικού, με τη συναφή διάκριση δύο επιπέδων της πραγματικότητας. Ως συνέπεια αυτής της θεωρητικής στάσης, οι Μεσοπλατωνικοί εστίασαν την αναζήτησή τους πάλι στην πλατωνική θεωρία των Ιδεών και το πιο ενδιαφέρον αποτέλεσμα αυτής της αναθεώρησης έγκειται στην αντίληψη των Ιδεών ως σκέψεων του Θεού. Πρόκειται για μια από τις πιο σημαντικές συμβολές του Μεσοπλατωνισμού στη φιλοσοφία του Ficino, ο οποίος επίσης θεωρούσε ότι το σύνολο των Ιδεών υπάρχει εντός του Νου του Θεού και αποτελεί αποτέλεσμα της νόησής του. Κατά τη μελέτη των σχετικών χωρίων αναδύθηκε η αποδοχή αυτής της διατύπωσης της θεωρίας σε διάφορα σημεία του έργου του Ficino, για τον οποίο η εν λόγω θεωρία αποτελούσε θεμελιώδες θεωρητικό υπόβαθρο σε οντολογικό, θεολογικό και κοσμολογικό επίπεδο. Ένα επιπλέον ενδιαφέρον στοιχείο στην κατεύθυνση αυτή είναι το γεγονός ότι, σύμφωνα με τον Ficino, ο Θεός είναι *'fons idearum'* και παράγει τις Ιδέες ως σκέψεις του προκειμένου να προετοιμάσει τα ιδεώδη παραδείγματα για τη δημιουργία, όπως θεωρούσε και ο Φίλων, ο οποίος, επιπροσθέτως, συνδυάζει το σύνολο των Ιδεών με την έννοια του Λόγου του Θεού. Η συγκεκριμένη θεωρητική στάση αποτελούσε για τον Ficino μια εξαιρετική εννοιολογική εξέλιξη ως προς τη συμφωνία της πλατωνικής και της χριστιανικής φιλοσοφίας στο θέμα της δημιουργίας και της εκροής της από τον Θεό.

Στην οντολογική αναζήτηση του Ficino ανιχνεύθηκε και η επιρροή της θεωρίας των αντιτιθέμενων αρχών ως προς τον καθορισμό της οντολογικής κατάστασης των υπαρχόντων όντων, η οποία ορίζεται από το άπειρο και το πεπερασμένο, όπως αυτή διατυπώθηκε από τον Ξενοκράτη και ο Ficino προσέλαβε από τον Πλούταρχο και τον Νουμήνιο.

Συνέχεια και προέκταση της περί του όντος αναζήτησης είναι για τον Ficino το θεολογικό ζήτημα και, σχετικά με το θέμα αυτό, η μελέτη των κειμένων ανέδειξε την επιρροή των μεσοπλατωνικών πηγών στη διαμόρφωση της εν λόγω θεωρίας του Ficino, κυρίως ως προς την ταύτιση της Ιδέας του Αγαθού με τον Θεό και την αντίληψη του Θεού ως ανώτατου Νου. Στα πλαίσια του θεολογικού στοχασμού του Ficino, εντούτοις, αναδύεται η χρήση ενός ευρέως φάσματος πηγών, οι οποίες περιέχουν τόσο μεσοπλατωνικά όσο και νεοπλατωνικά έργα, καθώς και, σαφώς, το χριστιανικό δόγμα και τη φιλοσοφία των πατερικών κειμένων. Ανάμεσα στις μεσοπλατωνικές πηγές εντοπίστηκε η συμβολή κυρίως του Νουμηνίου αναφορικά με την οντολογική κατάσταση του Πρώτου θεού, αν και, για την ταύτιση του ανώτατου Όντος με τον Θεό του Χριστιανισμού συνέβαλαν με καθοριστικό τρόπο και οι θεολογικές θεωρίες που ξεπροβάλλουν στα *Έρμητικά συγγράμματα* και στα *Χαλδαϊκά λόγια*, τα οποία, παρότι αποτελούν κείμενα

θησκευτικού χαρακτήρα περισσότερο, είναι εντούτοις βαθιά επηρεασμένα από έννοιες που ανήκουν στο μεσοπλατωνικό φιλοσοφικό υπόβαθρο. Πολύ σημαντική ως προς την πρόσληψη της μεσοπλατωνικής θεολογίας στο έργο του Ficino υπήρξε, όπως επισημάνθηκε, η ταύτιση του ανώτατου Θεού με τον ανώτατο Νου, η οποία είναι χαρακτηριστική της μεσοπλατωνικής εποχής και η οποία αποτελούσε βασικό στοιχείο της φιλοσοφικής αναζήτησης, επί παραδείγματι, του Πλουτάρχου και του Φίλωνος. Στον Φίλωνα, επιπροσθέτως, η έννοια του Θεού ως ανώτατου Νου εμπλουτίζεται από την περαιτέρω εισαγωγή της έννοιας του Λόγου του Θεού, γεγονός που συνέβαλε με καθοριστικό τρόπο στην ένταξη του Μεσοπλατωνισμού στη θεολογική αναζήτηση του Ficino στην κατεύθυνση της εναρμόνισης της πλατωνικής και της βιβλικής παράδοσης.

Εστιάζοντας στην οντολογική αναζήτηση του Ficino, από τους σημαντικότερους θεωρητικούς άξονες που σχηματίζουν τη φιλοσοφία του αναδείχθηκε η αντίληψη της πραγματικότητας ως συνεχούς οντολογικής διαβάθμισης. Δύναται να αναγνωριστεί και στην κατεύθυνση αυτή επίσης η συμβολή της μεσοπλατωνικής αναζήτησης περί του όντος. Πράγματι, κατά τη μεσοπλατωνική περίοδο άρχισε να διαμορφώνεται μια τάση προσέγγισης τόσο της υπεραισθητής πραγματικότητας όσο και του αισθητού κόσμου ως ιεραρχική διαβάθμιση υποστάσεων. Αυτή η τάση εντοπίστηκε ανάμεσα στους σημαντικότερους φιλοσόφους της εν λόγω εποχής, όπως τον Εύδωρο, τον Πλούταρχο, τον Αλκίνοο, τον Απουλήιο και τον Νουμήνιο. Έμφαση στην οντολογική διαβάθμιση δόθηκε και στα πλαίσια των θεοσοφικών συστημάτων των *Ερμητικῶν συγγραμμάτων* και των *Χαλδαικῶν Χρησμῶν*. Στο φιλοσοφικό σύστημα του Ficino η θεωρία της διαβάθμισης του Είναι αναπτύχθηκε με πρωτοποριακό τρόπο, τόσο με τη συμβολή των νεοπλατωνικών πηγών όσο και της μεσοπλατωνικής οντολογίας με καθοριστικό τρόπο.

Όπως επισημάνθηκε στο πρώτο μέρος της παρούσας διατριβής, η υπερβατικότητα του ανώτατου όντος συνεπαγόταν το ζήτημα της συσχέτισής του με τον αισθητό κόσμο, ζήτημα στο οποίο οι Μεσοπλατωνικοί στοχαστές απάντησαν διατυπώνοντας τη θεωρία μιας συνεχούς διαβάθμισης των οντολογικών επιπέδων, με στόχο να διατηρηθεί, αφενός η υπερβατικότητα του θεού και αφετέρου η συσχέτιση μεταξύ των διαφόρων οντολογικών επιπέδων. Ως εκ τούτου, παρατηρήθηκε στα πλαίσια της μεσοπλατωνικής φιλοσοφίας η ανάπτυξη της πλατωνικής περί δαιμόνων θεωρίας, κυρίως από τον Πλούταρχο και τον Απουλήιο, η οποία έγινε αποδεκτή και από τον Ficino, ο οποίος την αναφέρει σε διάφορα σημεία του έργου του. Όπως παρουσιάστηκε ενδελεχώς σε προηγούμενες ενότητες της παρούσας διατριβής, στην αποδοχή αυτής της θεωρίας στο έργο του Ficino συνέτεινε κυρίως το *De deo Socratis* του Απουλήιου, ήδη από τα πρώτα χρόνια της φιλοσοφικής δραστηριότητας του Ιταλού στοχαστή. Δεδομένης της θεωρίας της οντολογικής διαβάθμισης που χαρακτηρίζει το έργο του, η περί δαιμόνων θεωρία συνέχισε να αποτελεί κεντρικό

θεωρητικό άξονα της φιλοσοφίας του Ficino, ο οποίος επεδίωξε και στην περίπτωση αυτή να την εναρμονίσει με το δόγμα του Χριστιανισμού. Επιπροσθέτως, με την αντίληψη των δαιμόνων ως ψυχών, ο Ficino προσέλαβε από τον μεσοπλατωνικό στοχασμό και μια δαιμονολογική θεωρία δυναμικού τύπου, η οποία προσέφερε στον Ficino ένα φιλοσοφικό πρότυπο συμβατό και με το δόγμα του Χριστιανισμού, με επίκεντρο τη δυνατότητα των δαιμόνων-ψυχών να ενσαρκώνονται και να απελευθερώνονται από τα δεσμά του σώματος ώστε να επιτύχουν την αγγελική κατάσταση.

Σχετικά με τη γνωσιολογία και την περί ψυχής θεωρία, από τις πιο σημαντικές συμβολές του Μεσοπλατωνισμού στη φιλοσοφία του Ficino ξεχωρίζει η θεωρία της *‘ὁμοιώσεως θεῶ’* ως τέλους του ενάρετου βίου, θεωρία που ασπάστηκε ο Ficino σε συνδυασμό με εκείνη της *‘appetiti naturalis’*, δηλαδή με τη θεωρία της έμφυτης τάσης της ψυχής να ανυψωθεί και να ενωθεί με τον Θεό. Η εν λόγω θεωρία εντάχθηκε, κατά συνέπεια, στα πλαίσια της γνωσιολογικής ανόδου της ψυχής έως την ανώτατη ενατένιση και την τελική ένωση με τον Θεό.

Ως προς τη θεωρία περί ψυχής, από τα χωρία υπό εξέταση διαφάνηκε ότι, από τις μεσοπλατωνικές πηγές, ο Ficino αναφερόταν συχνά στον Νουμήνιο για τη συζήτηση της φύσης της ψυχής, της αθανασίας της και της μετεμψύχωσης. Ο ίδιος αναφερόταν στη στάση του Νουμηνίου, αλλά και του Σπευσίππου και του Ξενοκράτη, ειδικά σε σχέση με το ζήτημα της αθανασίας της άλογης ψυχής. Ωστόσο, στις περισσότερες περιπτώσεις, ο ίδιος καταλήγει στην απόρριψη της στάσης του Νουμηνίου και στην αποδοχή εκείνης του Πρόκλου, κυρίως λόγω του θέματος της μετεμψύχωσης και της γενικότερης εναρμόνισής του με το χριστιανικό δόγμα. Εντούτοις, εντοπίστηκαν και σημεία στα οποία ο Ficino φαίνεται ότι αποδεχόταν, εν μέρει, τη στάση του Νουμηνίου, καθώς την παρόμοια θεωρία που αναδύεται στα *Έρμητικά συγγράμματα* και τα *Χαλδαϊκά λόγια*, σχετικά με την κάθοδο και την άνοδο της ψυχής μέσα από τις ουράνιες σφαίρες.

Η αποδοχή του μεσοπλατωνικού στοχασμού από πλευράς του Ficino διαφάνηκε και στη θεωρητική ενότητα της κοσμολογίας. Οι διάδοχοι του Πλάτωνος στην Ακαδημία ισχυρίζονταν τον αλληγορικό χαρακτήρα της πλατωνικής θεωρίας περί δημιουργίας του κόσμου και αρνούσαν ότι ο κόσμος, πράγματι, δημιουργήθηκε εντός κάποιου χρονικού διαστήματος. Αυτή η αλληγορική ερμηνεία αποτελούσε τη βασική θέση για τους περισσότερους Μεσοπλατωνικούς. Εντούτοις, στα πλαίσια του Μεσοπλατωνισμού δεν υπήρχε απόλυτη συμφωνία ανάμεσα στους διάφορους στοχαστές και πάνω στο θέμα αυτό εντοπίστηκαν δύο κύριες επεξηγηματικές τάσεις: μία δηλαδή που υποστήριζε την αλληγορική ερμηνεία της πλατωνικής κοσμολογίας και μία άλλη που αντιθέτως ισχυριζόταν την κυριολεκτική ερμηνεία της εν λόγω προσέγγισης. Ο Ficino επεδίωκε να εναρμονίσει την πλατωνική θεωρία και το χριστιανικό δόγμα και επομένως στο θέμα της δημιουργίας ο ίδιος αποδέχθηκε περισσότερο την ερμηνεία του Πλουτάρχου, του Αττικού και του

Αλβίνου, οι οποίοι διατείνονταν περισσότερο την κυριολεκτική επεξήγηση της δημιουργίας που εξετάθη στον πλατωνικό *Τίμαιο*. Στην κοσμολογική θεωρία του Ficino συνδυάζονται, όπως αναδύθηκε, διάφορα στοιχεία προερχόμενα από τη μεσοπλατωνική αναζήτηση. Συγκεκριμένα, οι Ιδέες-σκέψεις του Θεού δεν βρίσκονται πλέον σε ανώτερη οντολογική θέση και ο Θεός, στρεφόμενος εντός εαυτού, στοχάζεται τα αιώνια παραδείγματα και δημιουργεί με βάση τα είδη που παράγει και εμπεριέχει. Επομένως, ο Δημιουργός ταυτίστηκε με τον Θεό και τον ανώτατο Νου και η δημιουργική πράξη του Θεού, συνεπώς, έγινε μια πράξη η οποία πηγάζει από τη βούληση του Θεού και η οποία λαμβάνει χώρα εν χρόνω και μάλιστα με αυτή την ίδια την πράξη αρχίζει ο χρόνος ως διάσταση. Στην κοσμολογική θεωρία του Ficino διαφάνηκε και η συμβολή του Φίλωνος, αφενός αναφορικά με τη γραμμική αντίληψη του χρόνου, η οποία συνεπάγεται από τη θεωρία της *'creationis ex nihilo'* και, αφετέρου, σε σχέση με τη συμφωνία της πλατωνικής θεωρίας περί δημιουργίας του κόσμου με την κοσμογονία που εκτίθεται στη *Γένεση*.

Συμπερασματικά, από την παρούσα μελέτη διαφάνηκε ότι ο Μεσοπλατωνισμός αποτελεί κομβική φιλοσοφική περίοδο για την εξέλιξη της διαχρονικής παράδοσης της πλατωνικής φιλοσοφίας, μια περίοδο κατά την οποία διαμορφώθηκαν σημαντικοί θεωρητικοί άξονες οι οποίοι άσκησαν ευδιάκριτη επιρροή, τόσο στην αμέσως μεταγενέστερη νεοπλατωνική φιλοσοφία όσο στη διαμόρφωση του φιλοσοφικού στοχασμού του Ficino και την αναγέννηση του Πλατωνισμού του δεκάτου πέμπτου αιώνα. Ο ίδιος, όπως μελετήθηκε λεπτομερώς, είχε πρόσβαση σε κάποια από τα διασωθέντα έργα εκείνης της περιόδου, καθώς επίσης και σε έργα στα οποία βρίσκονται διάφορες, αν και αποσπασματικές, αναφορές στη φιλοσοφία των σημαντικότερων Μεσοπλατωνικών στοχαστών.

Η παρούσα διατριβή, άρα, συντελεί στην απόκτηση μιας πιο ολοκληρωμένης εικόνας του έργου του Ficino, κυρίως ως προς την ανάδειξη της διαμόρφωσης ορισμένων πολύ σημαντικών θεωριών του φιλοσοφικού του στοχασμού. Στην κατεύθυνση αυτή αποσκοπεί να συμβάλλει αποφασιστικά, δεδομένης επίσης της έλλειψης ή της περιορισμένης διαθεσιμότητας σχετικού φιλοσοφικού υλικού. Απομένουν, ενδεχομένως, και άλλες πτυχές της φιλοσοφίας του, οι οποίες δύναται να μελετηθούν περαιτέρω, προκειμένου να αναδυθεί και εκεί η επιρροή του Μεσοπλατωνισμού. Ωστόσο, από την ανάλυση των χωρίων πάνω στα οποία πραγματοποιήθηκε η παρούσα μελέτη, διαφαίνεται με σαφήνεια η γνώση των Μεσοπλατωνικών στοχαστών από πλευράς του Ficino και, επιπροσθέτως, από την εμβάθυνση σε συγκεκριμένες του θεωρίες αναδύθηκαν πολύ ενδιαφέροντα θεωρητικά στοιχεία, τα οποία αφορούν σε θεμελιώδεις άξονες της φιλοσοφίας του Ιταλού φιλοσόφου και αναδεικνύουν την αποδοχή του Μεσοπλατωνισμού στα πλαίσια του φιλοσοφικού έργου του Marsilio Ficino.

Εν κατακλείδι, από την ευρεία εξέταση των πηγών αναδύεται συνολικά ότι ο Ficino γνώριζε το φιλοσοφικό υπόβαθρο του Μεσοπλατωνισμού, αφενός έχοντας μελετήσει απευθείας πολυάριθμα έργα Μεσοπλατωνικών στοχαστών καθώς και, αφετέρου, αποδεχόμενος τις θεωρίες τους μέσω άλλων πηγών. Ο ίδιος θεωρούσε τον Μεσοπλατωνισμό αναπόσπαστο κομμάτι της πλατωνικής παράδοσης και της θεολογικής αλληλουχίας της *'priscae theologiae'*, καθώς και βασικό σημείο αναφοράς για την ανάπτυξη του χριστιανικού Πλατωνισμού που χαρακτηρίζει το έργο του και που αποτελούσε σταθερό στόχο της φιλοσοφικής του αναζήτησης. Στον στοχασμό των Μεσοπλατωνικών ο Ficino αναγνώριζε μια ιδιαίτερη μορφή Πλατωνισμού, στην οποία εντόπισε τη θεωρητική αρμονία των αρχαίων θεολογιών και των *Γραφών* με την πλατωνική παράδοση, αρμονία που αποτελούσε θεμέλιο για το φιλοσοφικό ιδεώδες της *'priscae philosophiae'*.

Τα στοιχεία που αναδύθηκαν κατά την επανεξέταση των χωρίων, συνάμα με τη βαθύτερη ανάλυση των συγγραμμάτων του Ficino και ιδίως του σημαντικότερου έργου του, την *Theologiam Platoniam*, αναδεικνύουν υπό νέο πρίσμα την εμβέλεια του θεωρητικού πλαισίου της φιλοσοφίας του Ficino, καθώς και τη σημασία της ιστοριογραφικής του ερμηνείας σχετικά με την πλατωνική παράδοση. Ο Ficino προσέλαβε την πλατωνική φιλοσοφική παράδοση με πρωτοποριακό τρόπο, θεωρώντας την αναπόσπαστο μέρος μιας ευρύτερης γνωσιακής διαδοχής, της λεγόμενης *'priscae theologiae'*. Στην πρόσληψη της πλατωνικής φιλοσοφικής παράδοσης ο Μεσοπλατωνισμός ενείχε για τον Ficino ιδιαίτερη σημασία, καθώς του προσέφερε θεωρητικά στοιχεία τα οποία υποστήριζαν τον απώτερο στόχο της φιλοσοφικής του δραστηριότητας, ήτοι την ένωση πίστης και λόγου, θεολογίας και φιλοσοφίας, υπό την αιγίδα της έννοιας της *'priscae philosophiae'*.



# Βιβλιογραφία

## Κατάλογος πηγών - Αρχαία Ακαδημία και Μεσοπλατωνισμός

- Asmis, E., Bartsch, S., & Nussbaum, M. (επιμ.), M. Graver, A.A. Long (μετ.). (2017). *Seneca: Letters on Ethics to Lucilius*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Babbitt, F. C. (επιμ., μετ.). (1936). *Plutarch, Moralia, Volume V: Isis and Osiris. The E at Delphi. The Oracles at Delphi No Longer Given in Verse. The Obsolescence of Oracles*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Beaujeu, J. (επιμ.). (1973). *Apulée, Opuscules philosophiques (Du Dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et fragments*. Paris: Les Belles Lettres.
- Cherniss, H. (επιμ., μετ.). (1976). *Plutarch. Moralia, Volume XIII: Part I: Platonic Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cohn, L., Wendland, P., & Reiter, S. (επιμ.). (1896-1915). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: Reimer.
- Colson, F. H., & Whitaker, G. H. (επιμ., μετ.). (1929). *Philo. On the Creation. Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Colson, F. H., & Whitaker, G. H. (επιμ., μετ.). (1930). *Philo. On the Unchangeableness of God. On Husbandry. Concerning Noah's Work As a Planter. On Drunkenness. On Sobriety*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Colson, F. H. (επιμ., μετ.). (1935). *Philo. On Abraham. On Joseph. On Moses* (F. H. Colson, μετ.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Colson, F. H. (επιμ., μετ.). (1941). *Philo. Every Good Man is Free. On the Contemplative Life. On the Eternity of the World. Against Flaccus. Apology for the Jews. On Providence* (F. H. Colson, μετ.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cooper, J. M., & Procopé, J. F. (επιμ., μετ.). (1995). *Seneca: Moral and Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Des Places, É. (επιμ.). (1971). *Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens*. Paris: Les Belles Lettres.
- Des Places, É. (επιμ., μετ.). (1973). *Numénius. Fragments*. Paris: Les Belles Lettres.
- Des Places, É. (επιμ., μετ.). (1977). *Atticus. Fragments*. Paris: Les Belles Lettres.
- Diehl, E. (επιμ.). (1903). *In Platonis Timaeum commentary*. Leipzig: Teubner.

- Diels, H. (επιμ.). (1879). *Doxographi Graeci*. Berlin: Reimer.
- , (επιμ.). (1882). *Simplicius. In Aristotelis Physicorum libros commentaria: Vol. IX, Commentaria in Aristotelem Graeca*. Berlin: Reimer.
- Dillon, J. M. (επιμ., μετ.). (1996). *Alcinous. The Handbook of Platonism*. Oxford: Oxford University Press.
- Dodds, E. R. (επιμ.). (1933). *Proclus: The elements of theology. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Donini, P. (επιμ., μετ.). (2017). *Plutarco: Il demone di Socrate*. Roma: Carocci.
- Dörrie, H., Baltus, M., & Pietsch, C. (επιμ.). (1987-2008). *Der Platonismus in der Antike, 7 vols.* (Vols. 1–3). Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.
- Falconer, W. A. (μετ.). (1923). *Cicero. On Old Age. On Friendship. On Divination*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Festugière, A. J., & Nock, A. D. (επιμ.). (1945). *Corpus Hermeticum. 2 vols.* Paris: Les Belles Lettres.
- Gioè, A. (επιμ.). (2002). *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Severo, Arpocrasione*. Napoli: Bibliopolis (Elenchos, XXXVI).
- Göransson, T. (επιμ.). (1995). *Albinos, Alcinous, Arius Didymus*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Heinze, R. (επιμ.). (1892). *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*. Leipzig: Teubner.
- Hermann, K. F. (επιμ.). (1858a). *Αλβίνου Εἰσαγωγή εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους, εἰς Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi: Vol. VI* (σελ. 147-151). Leipzig: Teubner.
- , (επιμ.). (1858b). *Αλκινόου διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων, εἰς Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi: Vol. VI* (σελ. 152-189). Leipzig: Teubner.
- Hicks, R. D. (επιμ. μετ.). (1925). *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers: Vol. I: Books 1-5*. Cambridge, Massachusetts-London, England: Harvard University Press.
- King, J. E. (μετ.). (1927). *Cicero. Tusculan Disputations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Invernizzi, G. (1976). *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo. Saggio di interpretazione storico-filosofica con introduzione e commento del Didaskalikos*. Roma: Edizioni Abete.
- Invernizzi, G. (1979). Il «Prologo» di Albino. Introduzione, traduzione e note. *Rivista Di Filosofia Neoscolastica*, 71, 352-361.

- Inwood, B. (2007). *Seneca: Selected Philosophical Letters: Translated with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Isnardi Parente, M. (επιμ., μετ.). (1982). *Senocrate-Ermodoro. Testimonianze e frammenti*. Napoli: Bibliopolis.
- Isnardi Parente, M. (επιμ., μετ.). (1980). *Speusippo. Frammenti e testimonianze*. Napoli: Bibliopolis.
- Jones, C. P. (επιμ., μετ.). (2017). *Apuleius: Apologia. Florida. De Deo Socratis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Klibansky, R., & Waszink, J. H. (επιμ.). (1962). *Corpus Platonicum Medii Aevi. Plato Latinus* (Vol. 4). London-Leiden: Warburg Institute.
- Kroll, W. (επιμ.). (1894). *De oraculis Chaldaicis*. Wroclaw: G. Koebner (M. et H. Marcus).
- Lang, P. (επιμ., 2nd). (1965). *De Speusippi Academici scriptis: accedunt fragmenta*. Hildesheim: G. Olms.
- Lelli, E., & Pisani, G. (επιμ.). (2017). *Plutarco. Tutti i Moralia*. Milano: Bompiani.
- Louis, P. (επιμ.). (1945). *Albinos, Épitomé*. Paris: Les Belles Lettres.
- Marcus, R. (επιμ., μετ.). (1953). *Philo. Questions on Genesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Moreschini, C. (επιμ.). (1991). *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt.: Vol. III. De philosophia libri*. Stuttgart-Leipzig: Taubner.
- Mras, K. (επιμ.). (1982). *Eusebius. Die Praeparatio Evangelica. Teil 1: Einleitung. Die Bücher I bis X*. Berlin: De Gruyter.
- , (επιμ.). (1983). *Eusebius. Die Praeparatio Evangelica. Teil 2: Die Bücher XI bis XV. Register*. Berlin: De Gruyter.
- Rackham, H. (μετ.). (1914). *Cicero. On Ends*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , (μετ.). (1933). *Cicero. On the Nature of the Gods. Academics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , (μετ.). (1942). *Cicero. On Fate. Stoic Paradoxes. Divisions of Oratory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ramelli, I. (επιμ.). (2006). *Corpus hermeticum: con testo greco, latino e copto* (A. D. Nock & A. J. Festugière, μετ., 3rd ed.). Milano: Bompiani.

- Reale, G. (επιμ.). (2005). *Diogene Laerzio: Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. Milano: Bompiani.
- Reis, B. (επιμ.). (1999). *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos* (Vol. 7). Wiesbaden: L. Reichert.
- Reynolds, L. D. (επιμ.). (1965). *L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistulae Morales*. Oxford: Oxford University Press.
- Saffrey, H.-D., & Westerink, L. G. (επιμ.). (1968). *Proclus. Théologie platonicienne*. Paris: Les Belles Lettres.
- Schröder, H. O. (επιμ.). (1934). *Galenus. In Platonis Timaeum commentarii fragmenta*. Leipzig-Berlin: Teubner.
- Tambrun-Krasker, B. (επιμ.). (1995). *Μαγικά λόγια των από Ζωροάστρου μάγων. Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος εξήγησις εις τα αυτά λόγια. Oracles Chaldaïques Recension de Georges Gémiste Plethon. Edition critique, avec introduction, traduction et commentaire par Brigitte Tambrun-Krasker. La recension arabe des Μαγικά λόγια par Michel Tardieu*. Athens-Paris-Bruxelles: Ακαδημία Αθηνών–Libraire J. Vrin–Éditions Ousia.
- Vimercati, E. (επιμ.). (2015). *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*. Milano: Bompiani.
- Wachsmuth, C., & Hense, O. (επιμ.). (1909). *Ioannes Stobaeus. Anthologium: Vol. II*. Berlin: Weidmann.
- Waszink, J. H., & Jensen, P. J. (επιμ.). (1962). *Timaeus a Calcidio Traslatum Commentarioque Instructus (Corpus Platonicum Medii Aevi: Plato Latinus): Vol. IV*. London-Leiden: Warburg Institute & Brill.
- Whittaker, J. (επιμ.). (1990). *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon* (P. Louis, μετ.). Paris: Les Belles Lettres.

## **Δευτερεύουσα βιβλιογραφία - Αρχαία Ακαδημία και Μεσοπλατωνισμός**

- Alesse, F. (επιμ.). (2008). *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian philosophy*. Leiden: Brill.
- Athanassiadi, P., & Frede, M. (επιμ.). (1999). *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- Baltes, M. (2000). La dottrina dell'anima in Plutarco. *Elenchos* 21, 245-269.
- Baltzly, D. (2004). The Virtues and 'Becoming Like God': Alcinoos to Proclus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXVI, 297-321.

- Becchi, F. (1996). Plutarco e la dottrina dell'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ. Eις I. Gallo (επιμ.), *Plutarco e la religione. Atti del VI convegno plutarcheo* (σελ. 321-336). Napoli: M. D'Auria Editore.
- Blumenthal, H. J. (1993). Alexandria as a Centre of Greek Philosophy in Later Classical Antiquity. *Illinois Classical Studies*, 18, 307-325.
- Bonazzi, M. (2000). Tra Atene e la Palestina: il De anima di Plutarco e i cristiani. *Koinonia*, 24, 5-46.
- , (2003). Un dibattito tra accademici e platonici sull'eredità di Platone: la testimonianza del commentario anonimo al Teeteto. Eις *Papiri filosofici. Miscellanea di studi IV* (σελ. 41-74). Firenze: Leo S. Olschki.
- , (2005). Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale. Eις M. Bonazzi & V. Celluprica (επιμ.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo* (σελ. 115-160). Napoli: Bibliopolis.
- , (2007a). Eudorus of Alexandria and early imperial Platonism. Eις R. Sorabji & R. W. Sharples (επιμ.), *Greek and Roman Philosophy. 100 BC–200 AD vol. II. Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement 94* (σελ. 365-378). London: Institute of Classical Studies.
- , (2007b). Eudorus' Psychology and Stoic Ethics. Eις M. Bonazzi & C. Helmig (επιμ.), *Platonic Stoicism - Stoic Platonism: The Dialogue Between Platonism and Stoicism in Antiquity* (σελ. 109-132). Leuven: Leuven University Press.
- , (2008). Towards transcendence: Philo and the renewal of Platonism in the early imperial Age. Eις F. Alesse (επιμ.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy* (σελ. 233-251). Leiden: Brill.
- , (2009). Antiochus' ethics and the subordination of Stoicism. Eις M. Bonazzi & J. Opsomer (επιμ.), *The Origins of the Platonic System: Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts* (σελ. 33-54). Leuven: Éditions Peeters-Société des Études Classiques.
- , (2010a). Il platonismo di Eudoro nel secondo libro dell'Anthologium di Stobeo. Eις G. Reydam-Schils (επιμ.), *Deciding Cultures. Stobaeus' Collection of Excerpts of Ancient Greek Authors* (σελ. 441-456). Turnhout: Brepols.
- , (2010b). Plutarque et l'immortalité de l'âme. Eις X. Brouillette & A. Giavatto (επιμ.), *Les dialogues Platoniciens chez Plutarque. Stratégies et méthodes exégétiques* (σελ. 75-89). Leuven: Leuven University Press.
- , (2012). Antiochus and Platonism. Eις D. Sedley (επιμ.), *The Philosophy of Antiochus* (σελ. 307-333). Cambridge: Cambridge University Press.
- , (2015). Numenio, il platonismo e le tradizioni orientali. *Chôra*, 13, 225-240.

- , (2017a). Le Bien selon Numénius et la République de Platon. *Chôra*, 15, 127-138.
- , (2017b). Plato systematized: doing philosophy in the Imperial Schools. A Discussion of J. Stover (επιμ.), A new work by Apuleius. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 53, 215-236.
- Bonazzi, M., Lévy, C., & Steel, C. (επιμ.). (2007). *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*. Turnhout: Brepols.
- Bonazzi, M., & Opsomer, J. (επιμ.). (2009). *The Origins of the Platonic System: Platonisms of the Early Empire and Their Philosophical Contexts*. Namur: Éditions Peeters.
- Borgen, P., Fugsleth, K., & Skarsten, R. (επιμ.). (2000). *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Bormann, K. (2006). *Πλάτων* (Ι. Γ. Καλογεράκος, μετ.). Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα.
- Brenk, F. E. (1977). *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*. London: Brill.
- , (1994). The origin and the return of the soul in Plutarch. Εἰς Μ. Garcia Valdès (επιμ.), *Studios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco* (σελ. 3-24). Madrid: Ediciones Clásicas.
- , (2005). Plutarch's Middle-Platonic God. Εἰς R. Hirsch-Luipold (επιμ.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder-Weltbilder* (σελ. 27-49). Berlin-New York: De Gruyter.
- Calabi, F. (επιμ.). (2002). *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel Medio Platonismo*. Pisa: Edizioni ETS.
- , (2008). *God's Acting, Man's Acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*. Leiden: Brill.
- , (2013). *Filone di Alessandria*. Roma: Carocci Editore.
- , (2017). Il bene migliore del bene in Filone di Alessandria. *Chôra*, 15, 111-126.
- Catana, L. (2013). The Origin of the Division between Middle Platonism and Neoplatonism. *Apeiron*, 46(2), 166-200.
- Chadwick, H. (1967). Philo and the Beginnings of Christian Thought. Εἰς Α. Η. Armstrong (επιμ.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cover, M. (2014). The Sun and the Chariot: the Republic and the Phaedrus as Sources for Rival Platonic Paradigms of Psychic Vision in Philo's Biblical Commentaries. *Studia Philonica Annual*, 26, 151-167.

- De Lacy, P. (1972). Galen's Platonism. *The American Journal of Philology*, 93(1), 27-39.
- De Simone, P. (2020). "Gli uomini buoni sono amici degli dèi". Il rapporto tra eudaimonia e conoscenza in Plutarco. Eīc M. L. Gatti & P. De Simone (επιμ.), *Interpretare Platone. Saggi sul pensiero antico* (σελ. 219–238). Milano: Vita e Pensiero.
- Del Re, R. (1949). Il pensiero metafisico di Plutarco: Dio, la natura, il male. *Studi Italiani Di Filologia Classica*, 24, 33-64.
- Di Stefano, E. (2010). *La Triade divina in Numenio di Apamea. Un'anticipazione della teologia neoplatonica*. Catania: CUECM.
- Dillon, J. M. (1973). The concept of two intellects: a Footnote to the History of Platonism. *Phronesis*, 18, 176-185.
- , (1988). Plutarch and Platonist Orthodoxy. *Illinois Classical Studies*, 13, 357-364.
- , (1996). *The Middle Platonists 80 b.C. to A.D. 220* (2η έκ.). Ithaca-New York: Cornell University Press.
- , (2002). Plutarch and God: Theodicy and Cosmogony in the Thought of Plutarch. Eīc D. Frede & A. Laks (επιμ.), *Traditions of Platonism. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath* (σελ. 223-237). Leiden-Boston-Köln: Brill.
- , (2003). *The Heirs of Plato: a Study of the Old Academy (347–274 B.C.)*. Oxford: Oxford University Press.
- , (2009). Philo Of Alexandria and Platonist Psychology. Eīc M. Elkaisy-Friemuth & J. M. Dillon (επιμ.), *The Afterlife of the Platonic Soul. Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*. Leiden: Brill.
- , (2011). The Ideas as Thoughts of God. *Études Platoniciennes*, 8, 31-42.
- , (2016). Philo and the Telos: Some Reflections. *The Studia Philonica Annual*, 28, 111-120.
- Dillon, J. M., & Long, A. A. (επιμ.). (1988). *The Question of "Eclecticism"*. *Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Donini, P. (2011). *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy* (M. Bonazzi, επιμ.). Berlin: De Gruyter.
- Dörrie, H. (1976). *Platonica minora*. München: W. Fink.
- Ferrari, F. (1995). *Dio, Idee e Materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*. Napoli: M. D'Auria Editore.
- , (1996a). La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco. *Museum Helveticum*, 53, 44-55.

- , (1996b). La teoria delle idee in Plutarco. *Elenchos*, 17, 121-142.
- , (2011). La psichicità dell'anima del mondo e il divenire precosmico secondo Plutarco. *Ploutarchos*, 9, 15-36.
- , (2013). Filone, Antioco e l'unità del platonismo secondo Plutarco. Eις A. Casanova (επιμ.), *Figure d'Atene nelle opere di Plutarco* (σελ. 219-231). Firenze: Firenze University Press.
- , (2020). Il Bene e il demiurgo: identità o gerarchia? Il conflitto delle interpretazioni nel medioplatonismo. Eις M. L. Gatti & P. De Simone (επιμ.), *Interpretare Platone. Saggi sul pensiero antico* (σελ. 239-262). Milano: Vita e Pensiero.
- Festugière, A.-J. (1950). *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: Les Belles Lettres.
- , (1967). *Hermétisme et mystique païenne*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Finamore, J. F. (2014). Plutarch and Apuleius on Socrates' Daimonion. Eις D. A. Layne & H. Tarrant (επιμ.), *The Neoplatonic Socrates*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Fletcher, R. (2014). *Apuleius' Platonism. The Impersonation of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freudenthal, J. (1879). *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*. Berlin: Calvary & Co.
- Gerson, L. P. (επιμ.). (2011). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giusta, M. (1961). Ἀλβίνου Ἐπιτομή ο Ἀλκινόου Διδασκαλικός? *Atti Dell'Accademia Delle Scienze Di Torino, Classe Di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, 95, 167-194.
- , (1986). Ario Didimo e la diairesis dell'etica di Eudoro di Alessandria. *Atti Dell'Accademia Delle Scienze Di Torino, Classe Di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, 120, 97-132.
- Glucker, J. (1978). *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Göransson, T. (1995). *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Hadot, P. (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Editions Albin Michel.
- Harrison, S. J. (2000). *Apuleius: a Latin sophist*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Helleman, W. E. (1990). Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God. *Studia Philonica Annual*, 2, 51-71.
- Hijmans Jr., B. L. (1987). Apuleius, Philosophus Platonicus. *ANRW*, II, 36(1), 395-457.



- Jones, R. M. (1980). *The Platonism of Plutarch, and selected papers* (2η έκ.). New York: Garland Publishing.
- Jourdan, F. (2017). Sur le Bien de Numénius, Sur le Bien de Platon. L'enseignement oral de Platon comme occasion de rechercher son pythagorisme dans ses écrits. *Chôra*, 15, 139-166.
- Karamanolis, G. (2014). The Platonism of Eusebius of Caesarea. *Eis Plato in the Third Sophistic* (σελ. 171-191). Berlin-New York: De Gruyter.
- , (2006). *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford: Oxford University Press.
- Lévy, C. (1990). Cicéron et le moyen platonisme: le probleme du souverain bien selon Platon. *Revue Des Études Latines*, 68, 50-66.
- Margagliotta, G. M. A. (2012). *Il Demone di Socrate nelle interpretazioni di Plutarco e Apuleio*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz.
- Merlan, P. (1967). Greek and Roman Philosophy from Plato to Plotinus. *Eis A. H. Armstrong* (επιμ.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , (1968). *From Platonism to Neoplatonism* (3η έκ.). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Moreschini, C. (1966). *Studi sul "De dogmate Platonis" di Apuleio*. Pisa: Nistri-Lischi.
- , (1978). *Apuleio e il platonismo*. Firenze: Leo S. Olscki.
- , (1989). Divinazione e demonologia in Plutarco e Apuleio. *Augustinianum*, 29, 269-280.
- , (2015). *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*. Turnhout: Brepols.
- , (1964). La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del medioplatonismo. *Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa*, 33, 17-56.
- Mortley, R. (1972). Apuleius and Platonic Theology. *The American Journal of Philology*, 93(4), 584-590.
- Napolitano, L. M. (1985). Il platonismo di Eudoro: tradizione protoaccademica e medioplatonismo alessandrino. *Museum Patavinum*, 3, 27-49.
- Opsomer, J. (2005a). Demiurges in Early Imperial Platonism. *Eis R. Hirsch-Luipold* (επιμ.), *Gott und Götter bei Plutarch* (σελ. 51-99). Berlin-New York: De Gruyter.
- , (2005b). Plutarch's Platonism Revisited. *Eis M. Bonazzi & V. Celluprica* (επιμ.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo* (σελ. 161-200). Napoli: Bibliopolis.
- Parri, I. (2005). *La filosofia di Ermete. Studio sull'Asclepius*. Firenze: Edizioni Polistampa.

- Petrucci, F. M. (2015). Letteralismo e cosmogenesi eternalista nel Medioplatonismo: il caso di Alcino, Didaskalikos XIV 169, 32-35. *Antiquorum Philosophia*, 9, 111-125.
- , (2020a). The Harmoniser God. Harmony as a Cosmological Model in Middle Platonist Theology. Eις F. Pelosi & F. M. Petrucci (επιμ.), *Music and Philosophy in the Roman Empire* (σελ. 60-84). Cambridge: Cambridge University Press.
- , (2020b). Un dio non artigiano? Apuleio e la divulgazione di una teologia medioplatonica. Eις M. L. Gatti & P. De Simone (επιμ.), *Interpretare Platone. Saggi sul pensiero antico* (σελ. 263-282). Milano: Vita e Pensiero.
- Radice, R. (1989). *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*. Milano: Vita e Pensiero.
- , (1991). Observations on the Theory of the Ideas as the Thoughts of God in Philo of Alexandria. *Studia Philonica Annual*, 3, 126-134.
- , (2009). Philo's Theology and Theory of Creation. Eις A. Kamesar (επιμ.), *The Cambridge Companion to Philo* (σελ. 124–145). Cambridge: Cambridge University Press.
- Reale, G. (1987). *Storia della filosofia antica. Vol IV, Le Scuole dell'età imperiale*. Milano: Vita e Pensiero.
- Reydams-Schils, G. (2006). Calcidius on the Human and the World Soul and Middle-Platonist Psychology. *Apeiron*, 39(2), 177-200.
- Roig Lanzillotta, L. (2012). Plutarch's Idea of God in the Religious and Philosophical Context of Late Antiquity. Eις L. Roig Lanzillotta & I. Muñoz Sallarte (επιμ.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity* (σελ. 137-150). Leiden: Brill.
- Russell, D. A. (1972). *Plutarch*. London: Duckworth.
- Schrenk, L. P. (1991). A Middle Platonic Reading of Plato's Theory of Recollection. *Ancient Philosophy*, 11, 103-110.
- Sedley, D. (επιμ.). (2012). *The Philosophy of Antiochus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , (2013). Cicero and the Timaeus. Eις M. Schoefield (επιμ.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC* (σελ. 187-205). Cambridge: Cambridge University Press.
- Schoefield, M. (επιμ.). (2013). *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*. Cambridge University Press.
- Sorabji, R., & Sharples, R. W. (επιμ.). (2007). *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD. 2 vols*. London: Institute of Classical Studies, University of London.

- Sterling, G. E. (1993). Platonizing Moses: Philo and Middle Platonism. *Studia Philonica Annual*, 5, 96-111.
- Tarán, L. (1981). *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*. Leiden: Brill.
- Tarrant, H. A. S. (1974). Speusippus' Ontological Classification. *Phronesis*, 19(2), 130-145.
- Thesleff, H. (1961). An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period. Εἰς *Acta Academiae Aboensis Humaniora: XXIV* (3). Turku: Abo Akademi.
- , (1965). The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period. Εἰς *Acta Academiae Aboensis Humaniora: XXX*,(1). Turku: Abo Akademi.
- Timotin, A. (2012). *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers neoplatoniciens*. Leiden-Boston: Brill.
- Valgiglio, E. (1989). La teologia di Plutarco. *Prometheus*, 14, 253-265.
- Vimercati, E. (2010). Dal non-essere alla trascendenza. L'evoluzione del termine arrhetos in età medioplatonica. Εἰς *Silenzio e Parola Nella Patristica. Studia Ephemeridis Augustinianum*, 127, 197-213.
- Whittaker, J. (1978). Numenius and Alcinous on the First Principle. *Phoenix*, 32(2), 144-154.
- Witt, R. E. (2013). *Albinus and the History of Middle Platonism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yli-Karjanmaa, S. (2015). *Reincarnation in Philo of Alexandria*. Atlanta: SBL Press.
- Ziegler, K. (1965). *Plutarco* (B. Zucchelli, επιμ. · M.R. Zancan Rinaldini, μετ.). Brescia: Paideia.
- Zintzen, C. (2000). *Μυστικισμός και μαγεία στη νεοπλατωνική φιλοσοφία* (Ι. Γ. Καλογεράκος, μετ.). Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα.

## **Κατάλογος πηγών - Marsilio Ficino**

- Allen, M. J. B. (επιμ., μετ.). (1975). *Marsilio Ficino. The Philebus Commentary. Commentaria Marsilii Ficini florentini in Philebum Platonis De Summo Bono*. Berkeley: University of California Press.
- , (επιμ., μετ.). (1981). *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer. Introduction, Texts, Translations*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

- , (επιμ., μετ.). (1989). *Icastes. Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's 'Sophist'*. Berkeley: University of California Press.
- , (επιμ., μετ.). (2008). *Commentaries on Plato (Volumes 1: Phaedrus and Ion)*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bartolucci, G. (επιμ.). (2019). *Marsilio Ficino. De Christiana Religione*. Pisa: Edizioni della Normale.
- Campanelli, M. (επιμ.). (2011). *Mercurio Trismegisto, Pimander sive de voluntate et sapientia dei*. (Ficinus Novus. Opere di Marsilio Ficino, I). Torino: Nino Aragno Editore.
- Ficino, M. (1576). *Opera omnia*. Basel: Officina Henricpetrina.
- Gall, D., Riemer, P., Rombach, U., Simons, R., & Zintzen, C. (επιμ.). (2003). *Marsilio Ficino. Index nominum et index geographicus*. Mainz: Georg Olms Verlag.
- Gentile, S. (επιμ.). (1990). *Marsilio Ficino. Lettere, I: Epistolarum familiarium liber I*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Gentile, S. (επιμ.). (2001). *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci senese*. Roma: Storia e Letteratura.
- Gentile, S. (επιμ.). (2010). *Marsilio Ficino. Lettere, II. Epistolarum familiarum liber II*. Firenze: L. S. Olschki.
- Hankins, J., & Bowen, W. (επιμ.). (2001-2006). *Marsilio Ficino, Platonic Theology, 6 vols.* (M.J.B. Allen & J. Warden, μετ.). Cambridge, Mass.-London, England: The I Tatti Renaissance Library. Harvard University Press.
- Kaske, C. V., & Clark, J. R. (επιμ., μετ.). (1998). *Marsilio Ficino. Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*. Tempe, Arizona: Medieval & Renaissance Texts & Studies.
- Kristeller, P. O. (επιμ.). (1937). *Supplementum Ficinianum, 2 vols.* Firenze: Leo S. Olschki.
- Laurens, P. (επιμ.). (2002). *Marsile Ficin, Commentaire sur le Banquet de Platon. Commentarium in convivium Platonis, De amore*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lazzarin, F. (επιμ., μετ.). (2012). *Commento al "Parmenide" di Platone*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Marcel, R. (επιμ.). (1956). *Marsilio Ficino. Commentaire sur le Banquet de Platon*. Paris: Les Belles Lettres.
- Niccoli, S. (επιμ.). (1987). *Marsilio Ficino. El libro dell'amore*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Tarabochia Canavero, A. (επιμ.). (1995). *Marsilio Ficino: sulla vita. Introduzione, traduzione, note e apparati*. Milano: Rusconi Libri.

Vitale, E. (επιμ.). (2011). *Marsilio Ficino. Teologia platonica*. Milano: Bompiani.

## Δευτερεύουσα βιβλιογραφία - Marsilio Ficino

Alberti, G. B. (1970). Marsilio Ficino e il codice Riccardiano 581. *Rinascimento*, II, X, 187-193.

Allen, M. J. B. (1990). Marsilio Ficino, Hermes and the Corpus Hermeticum. Εἰς J. Henry & S. Hutton (επιμ.), *New Perspective on Renaissance Thought* (σελ. 38-47). London: Duckworth.

—, (1994). *The Platonism of Marsilio Ficino. A Study of His Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

—, (1995). *Plato's third eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*. Aldershot, Hampshire: Routledge.

—, (1998). *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze: Leo S. Olschki.

—, (2018). *Studies in the Platonism of Marsilio Ficino and Giovanni Pico*. London: Routledge.

Allen, M. J. B., Rees, V., & Davies, M. (επιμ.). (2002). *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Leiden-Boston-Köln: Brill.

Bartolucci, G. (2007). Marsilio Ficino, Eusebio di Cesarea e un trattato sulle religioni degli antichi. *Accademia*, IX, 37-55.

Berti, E., (1996). Osservazioni filologiche alla versione del «Filebo» di Marsilio Ficino. Εἰς P. Cosenza (επιμ.), *Il «Filebo» di Platone e la sua fortuna. Atti del convegno di Napoli, 4-6 Νοεμβρίου 1993*. (σελ. 93-167). Napoli: M. D'Auria Editore.

—, (2001). Marsilio Ficino e il testo greco del «Fedone» di Platone. Εἰς Hamesse, J. (επιμ.). *Les Traducteurs Au Travail: Leurs Manuscrits et Leurs Méthodes: Actes Du Colloque International Organisé Par Le 'Ettore Majorana Centre for Scientific Culture'. Erice, 30 Septembre-6 Octobre 1999*. (σελ. 349-425). Turnhout: Brepols.

—, (2012). Un codice autografo di Marsilio Ficino ancora sconosciuto: il Lond. Add. 11274. Εἰς G. Borghello, & Orioles, V. (επιμ.), *Per Roberto Giusmani. 1. Linguaggi, culture, letteratura 2. Linguistica storica e teorica*. (σελ. 41-74). Udine: Forum.

Bodkam, S. (1995). La théorie ficinienne de la vacance de l'âme dans la Theologia platonica: songe, prophétie et liberté. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 57(3), 537-539.

Buhler, S. M. (1990). Marsilio Ficino's "De Stella Magorum" and Renaissance Views of the Magi. *Renaissance Quarterly*, 43, 348-371.

- Carlini, A. (1999). Marsilio Ficino e il testo di Platone. *Rinascimento*, II, XXXIX, 3-36.
- Celenza, C. (1999). Pythagoras in the Renaissance: The Case of Marsilio Ficino. *Renaissance Quarterly*, 52(3), 667-711.
- Ciliberto, M. (2009). Alcune considerazioni su Marsilio Ficino e il platonismo rinascimentale. *Microstudi*, 4, 1-14.
- Clucas, S., Forshaw, P. J., & Rees, V. (επιμ.). (2011). *Laus Platonici philosophi: Marsilio Ficino and his influence*. Leiden-Boston: Brill.
- Collins, A. B. (1974). *The Secular is Sacred: Platonism and Thomisme in Ficino's Platonic Theology*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Colonna, M. E. (επιμ.). (1958). *Enea di Gaza. Teofrasto*. Napoli: Salvatore Iodice.
- Copenhaver, B. P. (1984). Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino. *Renaissance Quarterly*, 37(4), 523-554.
- De Pace, A. (1996). Ficino e Plutarco: Storia di un equivoco. *Rivista Di Storia Della Filosofia*, 51(1), 113-135.
- Della Torre, A. (1902). *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*. Firenze: G. Carnesecchi.
- Dini, A. (2003). Pia philosophia e antropologia in Marsilio Ficino. *Rivista Di Storia Della Filosofia*, 58(1), 23-44.
- D'Onofrio, G. (2003). L'anima dei platonici. Per una storia del paradigma gnoseologico platonico-cristiano fra Rinascimento, Tarda Antichità e Alto Medioevo. Eίς G. Marchetti, O. Rignani, & V. Sorge (επιμ.), *Ratio et superstitio, Essays in Honour of Graziella Federici Vescovini* (σελ. 421-482). Turnhout: Brepols.
- Edelheit, A. (2008). *Ficino, Pico, and Savonarola: the Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*. Leiden: Brill.
- Field, A. M. (1988). *The Origins of the Platonic Academy of Florence*. Princeton: Princeton University Press.
- Garfagnini, G. C. (επιμ.). (1986). *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e Documenti*, 2 voll. Firenze: Leo S. Olschki.
- Garin, E. (1939). Aristotelismo e platonismo del Rinascimento. *La Rinascita*, II, 641-671.
- , (1950). Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV. *Atti e Memorie Dell'Accademia Fiorentina Di Scienze Morali "La Colombaria"*, XVI(1947-1950), 55-104.
- , (1951). Notarelle sulla filosofia del Rinascimento. *Rinascimento*, II, III, 319-336.

- , (1955). Note sull'Ermetismo del Rinascimento. Eις E. Garin (επιμ.), *Testi umanistici su l'Ermetismo* (σελ. 7-19). Roma: Bocca.
- , (1958). *Studi sul platonismo medievale*. Firenze: Felice Le Monnier.
- , (1959). La prima traduzione latina di Diogene Laerzio. *Giornale Critico Della Filosofia Italiana*, XXXVIII, 283-285.
- , (1961). *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*. Firenze: G. C. Sansoni Editore.
- , (1976). Postille sull'ermetismo del Rinascimento. *Rinascimento*, II, XVI, 245-249.
- , (1983). *Il Ritorno Dei Filosofi Antichi*. Napoli: Bibliopolis.
- , (1988). *Ermetismo del Rinascimento*. Roma: Editori Riuniti.
- , (2007). *Lo zodiaco della vita: la polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*. Bari: Laterza.
- Gentile, S. (1981). Per la storia del 'Commentarium in Convivium' di Marsilio Ficino. *Rinascimento*, II, XXI, 3-27.
- , (1983). In margine alla epistola De divino furore di Marsilio Ficino. *Rinascimento*, II, XXXIII, 33-77.
- , (1987). Note sui manoscritti greci utilizzati da Marsilio Ficino. Eις C. Cesa (επιμ.), *Scritti in onore di Eugenio Garin*. (σελ. 51-84). Pisa: Scuola Normale Superiore.
- , (1990). Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino. *Rinascimento*, II, XL, 57-104.
- , (1991). Appunti sulla storia e sulla fortuna dell'epistolario ficiniano. Eις L. Gualdo Rosa & P. Viti (επιμ.), *Per il censimento dei codici dell'epistolario di Leonardo Bruni*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medioevo.
- , (1994). Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull'umanesimo fiorentino. In P. Viti (επιμ.), *Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di Studi, Firenze 29 novembre-2 dicembre 1989* (τόμ. 2, σελ. 813-832). Firenze: Leo S. Olschki.
- , (2012). Considerazioni attorno al Ficino e alla prisca theologia. Eις S. Caroti & V. Perrone Compagni (επιμ.), *Nuovi maestri e antichi testi: umanesimo e rinascimento alle origini del pensiero moderno· atti del Convegno Internazionale di Studi in Onore di Cesare Vasoli, Mantova, 1-3 dicembre 2010* (σελ. 57-72). Firenze: Leo S. Olschki.
- , (2016). Nuove considerazioni sullo 'scrittoio' di Marsilio Ficino: tra paleografia e filologia. Eις R. Black, J. Kraye, & L. Nuvoloni (επιμ.), *Palaeography, Manuscript Illumination and Humanism in Renaissance Italy: Studies in Memory of A. C. de la Mare* (σελ. 385-421). London: The Warburg Institute.

- Gentile, S., & Gilly, C. (επιμ.). (1999). *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*. Firenze: Centro Di.
- Gentile, S., Niccoli, S., & Viti, P. (επιμ.). (1984). *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di Manoscritti, Stampe e Documenti, 17 maggio-16 giugno 1984*. Firenze: Le Lettere.
- Gentile, S., & Toussaint, S. (επιμ.). (2006). *Marsilio Ficino: fonti, testi, fortuna: atti del convegno internazionale (Firenze, 1-3 ottobre 1999)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Gertz, S. R., Dillon, J. M., & Russell, D. A. (επιμ.). (2012). *Aeneas of Gaza: Theophrastus with Zacharias of Mytilene, Ammonius*. London: Bristol Classical Press.
- Gigante, M. (1988). Ambrogio Traversari interprete di Diogene Laerzio. Eις G. C. Garfagnini (επιμ.), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita, Convegno Internazionale di Studi (Camaldoli-Firenze, 15-18 settembre 1986)* (σελ. 367-459). Firenze: Leo S. Olschki.
- Gilson, É. (1957). Marsilio Ficino et le «Contra Gentiles». *Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire Du Moyen Age, XXXII*, 101-114.
- Giustiniani, V. R. (1961). Sulle traduzioni latine delle 'Vite' di Plutarco nel Quattrocento. *Rinascimento, II, I*, 3-62.
- Hankins, J. (1990). Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 53*, 144-162.
- , (1991). *Plato in the Italian Renaissance* (2η έκ.). New York: Brill.
- , (2003). *Humanism and platonism in the Italian Renaissance*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- , (2005a). Marsilio Ficino on 'Reminiscentia' and the Transmigration of Souls. *Rinascimento, II, XLV*, 3-17.
- , (2005b). Plato's Psychogony in the Later Renaissance: Changing Attitudes to the Christianization of Pagan Philosophy. Eις T. Leinkauf & C. Steel (επιμ.), *Platons Timaeos als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance* (σελ. 387-406). Leuven: Leuven University Press.
- Hankins, J., & Meroi, F. (επιμ.). (2013). *The Rebirth of Platonic Theology: Proceedings of a conference held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti) and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Florence, 26-27 April 2007)*. For Michael J.B. Allen. Firenze: Leo S. Olschki.
- Hankins, J., Monfasani, J., & Purnell Jr., F. (επιμ.). (1987). *Supplementum festivum: studies in honor of Paul Oskar Kristeller*. Binghamton, NY: Medieval and Renaissance Texts and Studies.



- Hankins, J., & Palmer, A. (2008). *The recovery of ancient philosophy in the Renaissance: a brief guide*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Horsky, H. (1964). La Cosmologie de Marsile Ficino. *Acta Historica*, 2, 57-68.
- Howlett, S. (2016). *Marsilio Ficino and His World*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kantorowicz, E. H. (1942). Plato in the Middle Ages. *The Philosophical Review*, 51(3), 312-323.
- Klibansky, R., Panofsky, E., & Saxl, F. (1964). *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. London: Nelson.
- Klutstein, I. (1987). *Marsilio Ficino et la théologie ancienne: oracles chaldaïques, hymnes orphiques, hymnes de Proclus*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Kristeller, P. O. (1939). Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism. *Church History*, 8(3), 201-211.
- , (1947). The Philosophy of Man in the Italian Renaissance. *Italica*, 24(2), 93-112.
- , (1956-1996). *Studies in Renaissance Thought and Letters, 4 vols*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura
- , (1977). *Iter Italicum: a Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and other Libraries (Vols. 1–2)*. Leiden: Brill.
- , (1987). *Marsilio Ficino and his Work after five hundred Years*. Firenze: Leo S. Olschki.
- , (1988). *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino (2η έκ.)*. Firenze: Le Lettere.
- Lazzarin, F. (2003). Note sull'interpretazione ficiniana del Parmenide di Platone. *Accademia*, V, 17-37.
- , (2004). L'Argumentum in Parmenidem di Marsilio Ficino. *Accademia*, VI, 7-34.
- Lucentini, P., & Perrone Compagni, V. (επιμ.). (2001). *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*. Firenze: Polistampa.
- Lucentini, P., Parri, I., & Perrone Compagni, V. (επιμ.). (2003). *Hermetism from late antiquity to humanism - La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001*. Turnhout: Brepols.
- Marcel, R. (1958). *Marsile Ficin (1433-1499)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Megna, P. (1999). *Lo Ione platonico nella Firenze medicea*. Messina: Centro interdipartimentale di studi umanistici.

- , (2003). Marsilio Ficino e il commento al ‘Timeo’ di Proclo. *Studi Medievali e Umanistici, I*, 93-135.
- , (2005). Percorsi classici e dibattito umanistico nel «De republica» di Marsilio Ficino. Eις M. Vegetti & P. Pissavino (επιμ.), *I Decembrio e la tradizione della «Repubblica» di Platone tra medioevo e umanesimo. Atti del Convegno internazionale. Pavia-Vigevano, 24-27 maggio 2000.* (σελ. 267-340). Napoli: Bibliopolis.
- , (2019). Ficino e Apuleio: nuove considerazioni. *Athenaeum, 107(2)*, 548-577.
- Melisi, R. (2020). *Divinizzazione dell’umano e pathos conoscitivo nelle lettere di Ficino.* Milano: Mimesis.
- Monfasani, J. (2009). Marsilio Ficino and Eusebius of Caesarea’s Praeparatio Evangelica. *Rinascimento, II, XLIX*, 3-13.
- Moreschini, C. (2009). Gli Oracula Chaldaica nel Rinascimento italiano: alcune osservazioni. *Koinonia, 33*, 143-169.
- Purnell Jr., F. (1977). Hermes and the Sibyl: A Note on Ficino’s Pimander. *Renaissance Quarterly, 30(3)*, 305-310.
- Robichaud, D. J.-J. (2017a). Ficino on Force, Magic, and Prayers: Neoplatonic and Hermetic Influences in Ficino’s Three Books on Life. *Renaissance Quarterly, 70(1)*, 44-87.
- , (2017b). Working with Plotinus: A Study of Marsilio Ficino’s Textual and Divinatory Philology. In F. Ciccolella & L. Silvano (επιμ.), *Teachers, Students, and Schools of Greek in the Renaissance* (σελ. 120-154). Leiden: Brill.
- , (2018). *Plato’s Persona. Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Saffrey, H. D. (1987). *Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen âge et à la Renaissance.* Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Saitta, G. (1954). *Marsilio Ficino e la filosofia dell’umanesimo* (3η έκ). Bologna: Fiammenghi & Nanni.
- Simonetti, M. (1997). Alle origini di una dialettica culturale: i Padri della Chiesa e i classici. Eις S. Gentile (επιμ.), *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento. Biblioteca Medicea Laurenziana 5 febbraio-9 agosto 1997* (σελ. 7-20). Roma: Rose.
- Snyder, J. (2008). The theory of materia prima in Marsilio Ficino’s platonic theology. *Vivarium, 46(2)*, 192-221.
- Στείρης, Γ. Χρ. (2016). *Η παράδοση της Αναγέννησης: Βυζαντινή και Δυτική φιλοσοφία στον 15ο αιώνα.* Αθήνα: Παπαζήσης.

- Steiris, G. (2019). Searching for the Routes of Philosophy: Marsilio Ficino on Heraclitus. *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge*, 4, 57-74.
- Tarabocchia Canavero, A. (1973). Agostino e Tommaso nel Commento di Marsilio Ficino all'«Epistola ai Romani». *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, LXV, 815-824.
- Terraciano, P. (2011). Tra Atene e Alessandria. Origene nella Theologia Platonica di Marsilio Ficino. *Viator*, 42, 265-294.
- Toussaint, S. (επιμ.). (2002). *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens, Actes du XLII Colloque International d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Tour 7-10 juillet 1999*. Paris: Les Belles Lettres.
- , (επιμ.). (2007). *Il pensiero di Marsilio Ficino, Atti del convegno di Figline Valdarno, 19 maggio 2006*. Lucca: San Marco Litotipo.
- Vanhaelen, M. (2001). Marsile Ficin, traducteur at interprete du Charmide de Platon. *Accademia*, III, 23-52.
- Vasoli, C. (1986). Metafisica e 'sapientia' in Ficino. *Giornale Di Metafisica*, 8, 227-241.
- , (1988a). *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*. Napoli: Guida.
- , (1988b). Per le fonti del 'De christiana religione' di Marsilio Ficino. *Rinascimento*, II, XXVIII, 135-233.
- , (1995a). Il 'ritorno' quattrocentesco della 'sapientia' platonica. *Studi Umanistici Piceni*, 15, 227-239.
- , (1995b). Marsilio Ficino. In G. D'Onofrio (επιμ.), *Storia della Teologia. Età della Rinascita: Vol. III* (σελ. 230-239). Casale Monferrato: Edizioni Piemme.
- , (1997a). Ficino, Marsilio (Marsilius Feghinensis). Eις *Dizionario Biografico degli Italiani: Vol. XLVII* (σελ. 378-395). Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- , (1997b). I fondamenti umanistici della ripresa dei Padri. In S. Gentile (επιμ.), *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento. Biblioteca Medicea Laurenziana 5 febbraio-9 agosto 1997* (σελ. 25-31). Roma: Rose.
- , (1999). *Quasi sit deus. Studi su Marsilio Ficino*. Lecce: Conte Editore.
- , (2002). *Le filosofie del Rinascimento*. Milano: Bruno Mondadori.
- Vitale, E. (1999). Sul concetto di materia nella "Theologia Platonica" di Marsilio Ficino. *Rinascimento*, II, XXXIX, 337-369.

- Walker, D. P. (1953). Orphaeus the Theologian and Renaissance Platonists. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XVI(1-2), 100-120.
- , (1958). *Spiritual & demonic magic from Ficino to Campanella*. London: The Warburg Institute.
- , (1972). *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wind, E. (1958). *Pagan mysteries in the Renaissance*. New Haven: Yale University Press.
- Yates, F. A. (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge.
- Zerbino, M. C. (1997). Appunti per uno studio della traduzione di Marsilio Ficino del *Timeo* platonico. *Res Publica Litterarum*, XX, 123-165.